UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE HISTÓRIA SOCIAL

A “RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS” NA
COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DE
PEDRO CUBAS

Gabriela Segarra Martins Paes

São Paulo
2007

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-graduação em História Social

**A “RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS” NA
COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DE
PEDRO CUBAS**

Gabriela Segarra Martins Paes

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Social, do Departamento de História,
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Marina de Mello e Souza

São Paulo
2007

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que me acompanharam nesses últimos anos e que foram importantes para a realização desse trabalho.

À profa. Dra. Marina de Mello e Souza, por todos os ensinamentos, pelos ambientes que me possibilitou frequentar, pela sua gentileza, pela sua disponibilidade e pela incrível confiança depositada logo nos momentos iniciais. Muito obrigada!

À minha mãe Maria Nazaré Martins Paes, ao meu pai Francisco Segarra Martins Paes, aos meus irmãos Mauro e Cynara, muito obrigada pelo carinho, pelo apoio e por sempre se preocuparem com o meu bem-estar.

À profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach pelas suas relevantes contribuições não só na qualificação, mas em vários seminários e por ter acompanhado esse trabalho em diferentes fases.

Ao prof. Dr. Kabengele Munanga, pelas valiosas sugestões no momento da qualificação.

Aos professores José Flávio Motta e Robert Slenes.

Aos professores da linha de pesquisa "Escravidão e História Atlântica" do programa de pós-graduação em História Social.

Aos professores da Cátedra Jaime Cortesão, especialmente ao núcleo de religião e evangelização.

Aos colegas da pós-graduação, especialmente Rosana Gonçalves, Regiane Mattos e Juliana Ribeiro da Silva.

À Fundação ITESP, pelo incentivo para a realização desse trabalho. Agradeço ao gerente de Recursos Humanos, Sr. Alexandre Mustafá, por ter sido contemplada pelo Programa de Incentivo ao Aprimoramento Profissional, possibilitando cumprir as exigências do programa de pós-graduação.

Aos colegas da Fundação ITESP (Sede), especialmente Maria Ignez Maricondi e Carlos Henrique Gomes, pelos mapas, e Patrícia Scalli Santos, pelas informações.

Aos colegas da Fundação ITESP do escritório de Pariquera-açu, especialmente Iara Rossi.

Aos colegas que trabalham ou já trabalharam no escritório da Fundação ITESP localizado em Eldorado: Pedro Lima, Aline Leite, Lourdes Azedo, Othoniel Mollica, Marta Organo Negrão, Sidney da Silva Santana, Marcos Roberto Viotti, Luiz Carlos Felicino, Ana Eliza Baccarin, Neusa Santana, Edson Oliveira, Luciana Kholm, Juliana Santos, Valdir, Altair Mattos, Maria Solange e Ari Mendes.

Aos colegas da Ong ISA (Eldorado), especialmente Kátia Maria Pacheco Santos.

À Casa Paroquial de Eldorado, especialmente Carlos (MOAB), Marlene, Fátima, padre Ari, irmã Ângela Biagioni e irmã Sueli Berlanga.

Aos meus amigos e familiares, especialmente Paula Figueiredo Bischoff, Flávia Machado, Roger Frugoli, Alice Satie Yamamoto, Eliana Harumi Uemura, Cássia Teixeira Franco, Ari Costa, Tatiana Sanchez, Kelen di Bernadi Pizol e Enrique Enrich.

Ao Pablo de Carvalho Godoy Castanho e família.

Ao meu cunhado Paulo Pranskvicius e meu sobrinho Matheus Martins Pranskvicius.

.A minha avó Teresa Segarra Áreas Paes, aos meus tios Leopoldina e Frederico, meus primos André, Carolina e Celso e meu afilhado João Victor Paes da Costa.

Aos quilombolas das comunidades de Sapatu, André Lopes, Nhunguara, Ivaporunduva, Pilões, Maria Rosa, São Pedro, Galvão, Praia Grande, Bombas, Porto Velho, Cangume, Morro Seco e Mandira.

À comunidade de Pedro Cubas, especialmente ao grupo da "Recomendação das Almas", por ter me acolhido, pelo que me ensinaram, pela motivação, pela confiança e pela amizade. Deixo registrado o meu carinho e a minha admiração por vocês.

Ancestralidade

Ouça no vento
O soluço do arbusto:
É o sopro dos antepassados.
Nossos mortos não partiram.
Estão na densa sombra.
Os mortos não estão sobre a terra.
Estão na árvore que se agita,
Na madeira que geme,
Estão na água que flui,
Na água que dorme,
Estão na cabana, na multidão;
Os mortos não morreram...
Nossos mortos não partiram:
Estão no ventre da mulher
No vagido do bebê
E no tronco que queima.
Os mortos não estão sobre a terra:
Estão no fogo que se apaga,
Nas plantas que choram,
Na rocha que geme,
Estão na casa.
Nossos mortos não morreram.

BIRAGO DIOP

PAES, Gabriela Segarra Martins Paes. **A “Recomendação das Almas” na Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas**. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo.

RESUMO

A região entrecortada pelos rios Pilões, Nhunguara, Sapatu e Pedro Cubas era a mais rica zona de mineração de Eldorado (São Paulo), e o local para onde foram levados os primeiros escravizados que aportaram na região. Com a decadência da mineração, no final do século XVIII, muitos escravizados foram abandonados ou alforriados, transformando-se em camponeses, autônomos do ponto de vista econômico e religioso.

O poder religioso era independente do clero oficial e concentrava-se nas mãos de leigos. Dessa forma, desenvolveu-se um catolicismo popular marcadamente diferente do catolicismo romano e repleto de influências africanas, e a “Recomendação das Almas” era uma de suas práticas.

Porém, a partir dos anos 50 do século XX, o modo de vida tradicional dos negros da região, caracterizado pela autonomia, começou a sofrer fortes abalos devido às mudanças provocadas pelo corte ilegal do palmito, pela construção da estrada, pela implantação de unidades de conservação e pela ameaça da construção de barragens ao longo do Rio Ribeira de Iguape. Paralelamente, as práticas típicas do catolicismo popular entraram em declínio, e a “Recomendação das Almas” continuou a ser realizada apenas na região de Pedro Cubas.

No entanto, as comunidades negras da região mobilizaram-se conjuntamente contra as adversidades e se auto-identificaram como membros de comunidades remanescentes de quilombo, e originaram as seguintes comunidades remanescentes de quilombo na região: Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Sapatu, Nhunguara, São Pedro, Galvão, Ivaporunduva, André Lopes, Pilões e Maria Rosa.

Dessa forma, lutam contra as barragens, pelo direito de cultivar a terra e pela titulação de seu território.

Palavras-chave: remanescente de quilombo; Vale do Ribeira; religiosidade afro-americana; cultura popular; catolicismo popular.

PAES, Gabriela Segarra Martins Paes. **The “Recomendação das Almas” in the former quilombo community of Pedro Cubas**. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo.

ABSTRACT

The region between the rivers Pilões and Pedro Cubas had the richest gold mines of Eldorado (Sao Paulo), and it was there that were introduced the first slaves in the region. After the decline of the mining cycle, at the end of the XVIIIth century, many slaves were let by themselves or alforriados, and became peasants, with great autonomy concerning their economic and religious life.

The local religious life was practically independent of the official clergy, and was administered by lay people. In this way, the local communities developed a popular Catholicism quite different from the Roman Catholicism, full of African influence, and the “Recomendação das Almas” was one of its practices.

However, since the 1950’s the traditional way of life of the black people of the region, characterized by the autonomy, begun to suffer impact caused by changes the illegal palm heart extraction, by the construction of the road, by the implantation of the conservation unities and by the threat of the dam constructions along the Ribeira River. At the same time, many practices of the popular Catholicism declined and the “Recomendação das Almas” continues to be realized only in the region of Pedro Cubas.

Nevertheless, the black communities of the region organized themselves against adversities and recognized themselves as a former quilombo, and originated the communities of Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Sapatu, Nhunguara, São Pedro, Galvão, Ivaporunduva, André Lopes, Pilões and Maria Rosa.

In this way, they fight against the dam, for the right of planting and for the land property of their territory.

Key words: former quilombos, Vale do Ribeira, African-American religiosity, popular culture, popular Catholicism.

SUMÁRIO

Resumo:	5
Abstract:	6
Agradecimentos:	2
Siglas:	9
Índice de Figuras:	8
Apresentação:	10
Capítulo 1: O Vale do Ribeira: Colonização e Atividades Econômicas –	14
1.1: Início da colonização	15
1.2: Mineração em Iguape e Xiririca (Séculos XVII e XVIII)	7
1.3: Rizicultura, função portuária e outras atividades em Iguape e Xiririca (Séc.XIX)	27
Capítulo 2: Escravidão em Iguape e Xiririca	32
2.1 – Escravidão Indígena -	32
2.2 – Escravidão Negra -	34
Cap. 3: Da "Encomendação das Almas" em Portugal para a "Recomendação das Almas" no Brasil -	37
3.1 – A "Recomendação das Almas" em Pedro Cubas -	37
3.2 – A "Recomendação das Almas" no Brasil -	38
3.3 – A "Encomendação das Almas" em Portugal -	40
3.4 – A chegada da "Encomendação das Almas" no Brasil e a participação dos jesuítas -	43
Capítulo 4: A "Recomendação das Almas" em Xiririca e a vida religiosa local -	45
4.1- Os Jesuítas -	45
4.2 – As Irmandades -	47
4.3 – Os senhores de Ivaporunduva -	51
Capítulo 5: A "Recomendação das Alma" sob uma perspectiva atlântica –	53
5.1- A "Recomendação das Almas" e a formação da cultura afro-americana -	53
5.2 – A "Recomendação das Almas" e os centro-africanos -	57
5.2.1 – Os centro-africanos e alguns de seus pressupostos culturais comuns	57
5.2.2 – A "Recomendação das Almas" aos olhos dos centro-africanos -	62
5.3 – A "Recomendação das Almas" e a travessia do Atlântico/Kalunga -	66
Capítulo 6: O Catolicismo Negro -	69
Capítulo 7: Afirmação de autonomia -	74
7.1 – A rebelião escrava na região entrecortada pelos rios Pilões, Nhunguara, Pedro Cubas e Sapatu -	74
7.2 – Mundos entrelaçados – quilombolas, escravizados e livres -	78
7.3 – O "campo negro" -	83
Capítulo 8: Um modo de vida tradicional sob fogo cruzado -	89
8.1 – Modo de Vida Tradicional -	89
8.2 – Tradição e Modernidade -	92
8.3 – Transformações -	95
8.3.1 – Palmito -	96
8.3.2 – Preservação Ambiental -	97
8.3.3 – Estrada -	103
8.3.4 – Novas Idéias -	105
8.3.5 – Barragens -	107
Capítulo 9: Perspectivas distintas -	111
9.1 – Processo de Dissolução -	111
9.2 – Resistência Quilombola –	112
9.2.1 – Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas -	117
Capítulo 10: A "Recomendação das Almas" e os novos tempos -	121
10.1 – Uma tradição em declínio -	121
10.2 – Uma tradição resiste -	124
Considerações Finais:	128
Referências Bibliográficas	131

Índice de Figuras:

4 mapas e tantas fotos

Siglas

APRESENTAÇÃO

Essa dissertação abordará a tradição católica denominada “Recomendação das Almas”. O interesse pelo tema surgiu do meu contato com as comunidades remanescentes de quilombo localizadas nos Vale do Ribeira (sul do Estado de São Paulo) decorrente do meu trabalho na Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP)¹

Deste modo, em abril de 2002, duas pessoas que exercem grande papel de liderança na Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas e no grupo da “Recomendação das Almas”, D. Cacilda de Ramos e S. Antonio Benedito Jorge, convidaram-me para acompanhar a realização dessa tradição.

Eu fiquei impressionada com o rito, principalmente, pelo fato de ser noturno e, assim, proporcionar a apreensão da comunidade sob outro ponto de vista. Os cânticos alternados com momentos de silêncio, o estalar da matraca provocando uma seqüência de latidos, a ida ao cemitério, a movimentação na estrada deserta, os moradores que aguardavam a procissão fechados em suas casas e comunicavam-se acendendo uma vela compunham um novo e dinâmico cenário.

No entanto, o meu interesse não é pela tradição em si, e sim pelo que ela pode revelar sobre a história das comunidades negras da região e também sobre a formação da cultura e da religiosidade afro-americana. Nesse sentido, será privilegiada a perspectiva do “encontro de culturas”, ou seja, a “Recomendação das Almas” será entendida como uma formação cultural elaborada a partir do encontro de diferentes povos, com diferentes visões de mundo, e postos em contato sob o escravismo.

Essa tradição religiosa que vem sendo realizada desde os tempos da escravidão, será vista na longa duração, buscando-se explicações para a sua longevidade, e também tentando-se compreender os diferentes sentidos atribuídos pelos seus participantes em diferentes momentos históricos.

No que diz respeito à identificação dos agentes que poderiam ter contribuído para a realização da “Recomendação das Almas”, será investigado o processo de evangelização

¹ A Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva” – ITESP – vinculada à Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania, foi criada pela Lei 10.207, de 8 de janeiro de 1999, tendo por objetivo planejar e executar as políticas agrária e fundiária no âmbito do Estado de São Paulo. Uma de suas áreas de atuação é a assistência às comunidades remanescentes de quilombo, sendo o órgão estadual responsável pelos estudos necessários para a identificação e o reconhecimento dessas comunidades, a demarcação e titulação de seus territórios, a assistência técnica e o apoio para o desenvolvimento sócio-econômico

ocorrido na área, que contou com a ação de jesuítas e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Também será revisada a bibliografia sobre a realização da “Recomendação das Almas” no Brasil, e sobre a “Encomendação das Almas” portuguesa.

Apesar de atualmente só ser realizada em Pedro Cubas², a “Recomendação das Almas” foi praticada até meados do século XX nas localidades onde hoje se localizam as seguintes comunidades remanescentes de quilombo: Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Ivaporunduva, São Pedro, Galvão, Pilões e Maria Rosa. Essa área abrange partes do território dos municípios de Eldorado e Iporanga, e é entrecortada pelos rios Pilões e Pedro Cubas pelo lado esquerdo do Rio Ribeira, e pelos rios Nhunguara e Sapatu pelo lado direito. Na realidade, é uma ampla área de continuidade geográfica, com a presença de vários troncos familiares espalhados em diferentes comunidades e que apresenta padrões semelhantes de organização social, econômica e cultural. É essa região que será o foco dessa pesquisa.

Investigaremos a colonização e a ocupação dessa região, e a participação dos diferentes povos que se envolveram nesse processo. Atenção especial será dada à mineração ocorrida nos séculos XVII e XVIII, que gerou os recursos necessários para a importação de mão-de-obra africana, e também à rizicultura praticada no século XIX, que contou com o trabalho de muitos camponeses negros. Estes, possuíam um modo de vida tradicional até os anos 50 do século XX, quando se inicia um período de muitas mudanças, que também serão abordadas nessa pesquisa.

Serão realizadas entrevistas e eu acompanharei a realização do rito. Além disso, serão pesquisados os ofícios de Xiririca³ mantidos no Arquivo do Estado, os Maços de População, o Livro de Tombo de Xiririca, e a documentação sobre Xiririca existente na Cúria Metropolitana.

Devemos destacar a contribuição da linha de pesquisa "Escravidão e História Atlântica" e o núcleo de religião e evangelização, da Cátedra Jaime Cortesão, para o amadurecimento e a realização dessa dissertação.

² Atualmente, a “Recomendação das Almas” também é realizada na Comunidade Remanescente de Quilombo de Porto Velho, situada no município de Iporanga, mas fora da área de abrangência dessa dissertação.

³ Nome original do atual município de Eldorado.

Mapa 2: Comunidades Remanescentes de Quilombo de Eldorado e Iporanga.

Capítulo 1 – O VALE DO RIBEIRA: COLONIZAÇÃO E ATIVIDADES ECONÔMICAS

As nascentes do Rio Ribeira de Iguape localizam-se na Serra das Almas, no município de Serro Azul, no Estado do Paraná, e suas águas penetram no Estado de São Paulo pela depressão divisória das Serras Agudos Grande e Caroca, no município de Apiaí, correndo ao longo da Serra do Mar e desaguando no oceano, no município de Iguape, após percorrer 520 km (STUCCHI, 2000, p.59).

Geograficamente, o Vale do Ribeira pode ser dividido em três regiões: a Baixada do Ribeira, englobando os municípios de Eldorado, Jacupiranga, Pariquera-Açu, Registro e Sete barras, a região sub-litorânea, envolvendo os municípios de Cananéia e Iguape, e o Alto Ribeira, compreendendo os municípios de Ribeira, Iporanga e Apiaí (STUCCHI, 2000, p. 59-60).

Trata-se de uma extensa região localizada no extremo sul do Estado de São Paulo, compreendida entre os paralelos 47 e 49, limitando-se ao sul e sudoeste com o Estado do Paraná, a leste com o Oceano Atlântico e a oeste e noroeste com a Serra da Paranapiacaba. Esta região também concentra os maiores remanescentes de Mata Atlântica do Estado, tendo cerca de 60% do seu território recoberto por vegetação natural, e por isso designada a “Amazônia Paulista” pelo cientista M. Pio Correa (ALMEIDA, 1955, p.26).

A ocupação humana dessa área remonta ao período pré-colombiano, como testemunham os numerosos sambaquis presentes em toda a faixa litorânea, principalmente em torno de Cananéia e na Ilha Comprida (PETRONE, 1960, p.73).

Em vésperas da chegada na região dos primeiros europeus, o litoral da Baixada do Ribeira era povoado pelos guaianás, e ao sul de Cananéia viviam os Carijós. Fracamente povoada, com poucos agrupamentos localizados no litoral e nas margens do Rio Ribeira, também foi uma zona de passagem para os ameríndios que no inverno desciam do Planalto para o litoral em busca de áreas onde pudessem pescar (PETRONE, 1960, p.73).

1.1- Início da Colonização (séc. XVI)

A chegada dos europeus no Vale do Ribeira ocorreu logo nos primeiros anos após a descoberta do Brasil. Segundo Young, quando a esquadra de Martim Afonso de Souza aportou nas imediações da Barra de Cananéia, em 12 de agosto de 1531, deparou-se com a existência de um pequeno grupo europeu, constituído de um bacharel português e aproximadamente sete castelhanos. Este bacharel português, Cosme Fernandes ou Cosme Fernandes Pessoa, era um degredado que foi deixado nas imediações da Barra de Cananéia, em fevereiro de 1502, pela frota que partiu da Europa em maio de 1501, e na qual o piloto-mor e cosmógrafo era Américo Vespúcio (YOUNG, 1904,p.224).

Quanto aos castelhanos, segundo o mesmo autor, foram deixados nas imediações da barra de Cananéia pela frota que partiu da Espanha em 1508, comandada por Vicente Yanez Pinzao e Juan de Solis (YOUNG, 1904, p.224).

Tanto os castelhanos quanto o bacharel português conviviam com os indígenas, aprendendo a sua língua, e constituíram famílias, sendo os fundadores do núcleo de Iguape, localizado ao pé de um monte, conhecido como “Oiteiro do Bacharel”, que segundo a lenda local era o lugar onde um pobre bacharel desterrado passava os dias olhando para o oceano e chorando pelo seu triste destino (YOUNG, 1904, p. 225-226).

Segundo Young, há documentos que provam a existência de uma povoação ao pé do Oiteiro anteriormente ao ano de 1577, ano este em que foi aberto um Livro de Tombo da Igreja dedicada a Nossa Senhora das Neves. Este livro desapareceu no ano de 1858. Também, segundo o mesmo autor, há documentos que comprovam a existência deste povoado já no século XVI, e afirma: “No cartório desta cidade, entre os papéis velhos e nos livros antigos, existem bastantes transcrições de vendas de terras, de requerimentos de medições e demarcações de sesmarias concedidas, testamentos, doações, etc., comprovando a existência de muitas famílias no fim do século dezesseis” (YOUNG, 1904, p.234). O bacharel português foi o primeiro habitante europeu em Iguape a possuir terras, as quais foram concedidas pelo próprio Martim Afonso de Souza (YOUNG, 1904, p.229).

Entre os castelhanos fundadores de Iguape e deixados pela frota comandada por Vicente Yanez Pinzon e Juan Solis, o nome mais conhecido é o de Francisco Chaves, o qual tornou-se genro do bacharel português. Seus conhecimentos na língua indígena lhe valeram a designação de “gran lingua da terra”, e ele serviu de intérprete para vários expedicionários, como para Diogo Garcia no ano de 1526. Mas, o fato mais marcante a seu respeito decorreu do seu encontro com Martim Afonso de Souza, em Cananéia, no qual, enfatizando sua

experiência de 30 anos na região, relatou saber o local onde existiam metais preciosos, afirmando ser possível retornar em dez meses com quatrocentos escravos carregados de ouro e prata (YOUNG, 1904, 230-231).

Segundo Almeida, Martim Afonso de Souza já em Portugal tinha coletado informações de outros expedicionários, como Solis, Rodrigo de Acuna e Diogo Garcia sobre a região de Cananéia, entendendo que este era um ponto favorável para a conquista de riquezas minerais. Acreditava que esta era a região da costa do ouro e da prata. Desta forma, partiu de Cananéia, no dia 1º de setembro de 1531, a primeira bandeira rumo ao interior, comandada por Pero Lobo e composta por 80 homens. Estes nunca retornaram, e acredita-se que foram trucidados por indígenas (ALMEIDA, 1955, 31).

Há muita controvérsia sobre o verdadeiro trajeto realizado por esta malfadada expedição. Young apresenta três possibilidades: esta bandeira teria sido morta nos arredores de onde é hoje o município de Curitiba, ou nas imediações da atual Iporanga (no Rio Ribeira de Iguape, 120 km antes de sua foz), ou na volta dos confins do Peru. Young descarta as duas primeiras hipóteses, principalmente devido à proximidade com Cananéia, não sendo necessário dez meses para que tais trajetos fossem realizados, e elege a terceira possibilidade como a mais provável, baseando-se também no possível conhecimento que Francisco Chaves tinha da expedição de Aleixo Garcia ao Peru (YOUNG, 1904, p.230). Já Antônio Paulino de Almeida elege a segunda possibilidade como a mais provável, e acredita que o local do extermínio foi um pouco antes de Iporanga, nas imediações do rio Pedro Cubas, um dos afluentes do Rio Ribeira de Iguape, baseando-se apenas na evidência expressa no nome de Ribeirão das Mortes dado “a um pequeno curso de água entre o Rio Batatal (Xiririca) e Capão Bonito, nos sertões de Pedro Cubas” (ALMEIDA, 1963, p.133)

Se o itinerário desta primeira bandeira é incerto, certamente os aventureiros em busca do ouro subiram o rio Ribeira de Iguape, formando vários núcleos populacionais, e é justamente esta região, os sertões de Pedro Cubas, que será o foco principal desta pesquisa.

1.2 – Mineração em Iguape, Xiririca e Ivaporunduva (séculos XVII e XVIII)

Segundo Almeida, o rio Ribeira de Iguape era o caminho natural para as bandeiras em busca de ouro, e foi percorrido por diversas expedições desde o século XVI, constituídas de habitantes de Iguape e Cananéia, que exploravam não apenas este rio, mas também seus afluentes, devassando matas e subindo as escarpas da Serra de Paranapiacaba (ALMEIDA, 1955, p.33).

Xiririca⁴, primeiramente Capela, e posteriormente Freguesia, surgiu desta expansão dos iguapenses pelo Rio Ribeira em busca de ouro serra acima. Navegando por este rio, em aproximadamente oito dias de viagem de canoa, era possível chegar ao núcleo de Xiririca, sendo que a navegação era livre até este ponto. Segundo Almeida (1955, p.34): “A povoação de Xiririca teve seu princípio em meados do século XVI, quando aí aportaram os primeiros aventureiros procedentes de Iguape”. Estas incursões tornaram-se mais freqüentes, e doze núcleos populacionais foram formados no século XVII, os quais aliavam mineração e agricultura de subsistência (STUCCHI, 2000, 62).

Almeida cita Antônio Viana para ressaltar esta relação entre iguapenses em busca do ouro e a formação de Xiririca:

Fascinados pela tentação e abundância de veeiros de quartzo aurífero, onde o ouro se apresenta em palhetas e grãos, geralmente a olho nu, fácil de se distinguir e de se separar por simples trituração das areias e cascalhos e lavagem em bateas, carregado pelos vários rios que retalham esta zona e atravessam essas rochas primitivas e antigos aluviões de que ella é toda constituída, fixaram residência nestas plagas (Antonio Viana apud ALMEIDA, 1955, p.34).

A importância da mineração na região também pode ser estimada pela quantidade de rios cujos nomes relacionam-se com esta atividade como, por exemplo, Ouro Leve, Ouro Grosso, Ouro Fino, Lavras, Catas Altas e muitos outros (ALMEIDA, 1955, p.11).

Além de rota para minas de metais preciosos, o núcleo de Xiririca também era um aldeamento indígena, dizendo Petrone que Xiririca surgiu em local anteriormente ocupado por uma aldeia indígena (PETRONE, 1960, p.77-79).

A partir de Xiririca, navegando-se por aproximadamente 3 dias de canoa, chegava-se ao arraial de Ivaporunduva, um pouco além do sertão de Pedro Cubas, os quais também continham importantes jazidas. Esta área do rio Ribeira, cortada pelos afluentes Pilões,

⁴ Xiri'rica é uma palavra tupi e significa corredeira ou lugar onde as águas do rio correm mais céleres, e é o nome de um dos afluentes do Rio Ribeira, passando a significar a localidade. Tornou-se o nome da freguesia, e depois do município, em 1948 há uma modificação, e o nome de Xiririca é substituído para Eldorado.

Nhunguara, Ivaporunduva e Pedro Cubas era a mais rica região aurífera de Xiririca (ALMEIDA, 1955, p.12).

Quanto aos primórdios da ocupação do arraial de Ivaporunduva, também conhecido como arraial das Minas, Young encontrou um documento de 1655, localizado entre os autos velhos do cartório de Iguape, no qual aparecem dois irmãos mineradores, Domingos Rodrigues Cunha e Antonio Rodrigues Cunha, os quais compraram uma lavra com dez escravos do finado Antonio Soares de Azevedo. Este documento mostra que Ivaporunduva era habitada num período anterior ao ano de 1655, e a intensa mobilidade geográfica destes mineradores, os quais também exploraram as minas de Iporanga, Sorocaba e Apiaí:

1º uma sociedade [de Domingos Rodrigues Cunha] com seu Irmão Antônio Rodrigues Cunha em huma lavra que comprarão com dez escravos do defunto Antonio Soares de Azevedo em cuja trabalhava serviço braçal e ao mesmo tempo feitorisando os escravos todo por tempo de hum anno.

2º Que o dito seu irmão Antonio Rodrigues Cunha andava o mais do tempo fora da lavra ficando so o suplicante nella e so na apuraração das catas lavando ouro e como caixa o distribuia.

3º Que elle achando-se nas lavras de Upuranga anno e mejo em todo este tempo andava em cobrança do sito seu Irmão fazendo os gastos e da custa e em três viagens que fizera as minas do Piahy a huma cobrança de Capp. Mór. Franc. Alves Marinho sem o dito seu Irmão lhe desse desgostos.

4º Que elle supte.. trabalhando nas lavras de Serocabas por perssuasão do dito Irmão e de Deonísio d'Oliveria o qual se empenhou a seduzillo pa. vir pa. esta villa afim de conseguir a sociedade em que lhe mandara fallar.

Mandando vir fazendo do Rio para o Supte. Negociar com ella com efeito viher a dita.

5º Que desertando o Supte. das lavras de vupurunduba⁵ d'onde se achava minerado estivera nesta villa lutando hum anno e o cabo d'elle faltando lhe ao ajuste se deliberou se deliberou ao Supte. a tornar pa. as ditas lavras de vupurunduba (YOUNG, 1895, p.105 e 106).

Não muito distante do Arraial de Ivaporunduva, sendo necessário apenas mais um dia de viagem, foi formado o núcleo de Iporanga, também graças às suas importantes lavras.

Subindo ainda mais o rio, mas passando por fortes correntezas, principalmente em três trechos, chegava-se na antiga povoação de Santo Antônio das Minas de Apiahy, a atual Apiaí, com altitude entre 900 a 1000 metros, localizada nos sertões de Sorocaba. Era também um

⁵ Apesar de facilmente reconhecida, a grafia de Ivaporunduva aparece de formas muito variadas, dependendo do documento, e dependendo do autor que a este termo se refere. Neste caso, aparece como "vupurunduba". Também como Guapurunduba, Ovapurunduba, Ivaporundyba, Ivaporundyva, e outros mais. É o nome de um dos afluentes do Rio Ribeira, servindo para designar a região, e é oriundo da palavra tupi que significa fruto - vaporu. Desta forma, Ivaporunduva significa rio com muitos frutos.

importante núcleo minerador, com suas jazidas exploradas desde o começo do século XVII por habitantes vindos da parte inferior do Rio Ribeira (MANCEBO, 2001, p.16).

Com a efervescência da mineração na região e esforçando-se para assegurar uma parte destas riquezas, a Coroa portuguesa transferiu, em 1653, a Casa da Moeda de Paranaguá⁶ para Iguape, onde o ouro da região era quintado, ou seja, era retirado 20% do ouro extraído pelo minerador para ser entregue à Coroa (FRANÇA, 1975, p.47).

Outra medida para impedir que o ouro fosse extraviado foi a criação de um posto de registro do ouro, na atual cidade de Registro, às margens do Rio Ribeira, no percurso entre Xiririca e Iguape. Segundo Young (1903, p.411):

Houve uma epoca em que o extravio conhecido era tão grande que o Governo, para evital-o, mandou edificar uma casa na margem do rio Ribeira, em lugar onde os mineiros, descendo em canoas eram obrigados a passar, sendo ahi estabelecido um guarda fiscal para revistar os mineiros e registrar a quantidade de ouro que traziam para a vila.

O lugar onde foi estabelecido essa guarda é conhecido até hoje pelo nome de 'Registro.

No entanto, a partir do final do século XVII, a mineração na região dava seus primeiros sinais de declínio. Entre os fatores que contribuíram para este declínio na região, podemos citar a descoberta do ouro em Minas Gerais, em 1697, com o conseqüente êxodo de mineiros do Vale do Ribeira para esta nova região. É o que se deduz do seguinte trecho contido no Livro de Tombo de Iguape, citado por Young, e referente à mineração: “[a mineração do ouro durou] até o descobrimento das Minas Geraes, em o anno de mil seis sentos e noventa e sete, pouco mais ou menos em que ficou sessando, porque quasi todos os Mineiros auzentarão d’aqui para as ditas Minas” (Livro de Tombo de Iguape apud YOUNG, 1903, p.407).

Outro fato que Young também aponta como responsável pela retração da mineração na região foi a falta de gêneros alimentícios de primeira necessidade em decorrência da ordem passada no dia 10 de dezembro de 1692 pelo Capitão Mor e Sesmeiro da Vila de Conceição (atual Itanhaém), Martim Garcia Lumbria, que estava em Iguape na ocasião. Tendo em vista o elevado custo da farinha de mandioca, o qual desanimava a todos que se dedicavam ao

⁶ Paranaguá possuía um importante porto e também era uma região mineradora, situada perto das minas de Curitiba. Tinha fortes laços com a região do Rio Ribeira. Desde a criação da Comarca de Paranaguá até 1833, Iguape, e conseqüentemente Xiririca, pertenceram a esta Comarca, sendo Paranaguá a “cabeça da Comarca”, segundo Pedro Taques (TAQUES, Pedro. História da Capitania de S. Vicente. São Paulo: Melhoramentos, p.140). Esta ligação com Paranaguá não era apenas do ponto de vista político-administrativo, mas também em termos da estrutura da Igreja, com os párocos de Xiririca recebendo visitas fiscalizadoras do Reverendo de Paranaguá. Um dos reverendos desta localidade, Dom Joaquim Júlio da Ressurreição Leal, futuro deputado da Comarca de Paranaguá, eleito em 1828, numa de suas visitas ao padre colado de Xiririca, ordenou em 1819 que o mesmo reescrevesse o Livro de Tombo da Freguesia de Xiririca, por este estar cheio de rasuras e manchado de tinta, e este documento reescrito foi uma das principais fontes desta pesquisa.

descobrimento do ouro de lavagem, proibiu que o preço da farinha excedesse 480 réis por alqueire, sob pena dos infratores serem multados, porém, a arbitrariedade cometida, em lugar de auxiliar os mineiros, prejudicou-os, com os lavradores plantando apenas a quantidade de arroz e mandioca necessária para o sustento de suas famílias, e não gerando excedente para ser comercializado (YOUNG, 1903, p.408).

No entanto, segundo Young, mesmo com a descoberta das Minas Gerais e a ordem do Capitão Mor da Vila de Conceição, o abandono não foi total e a extração de ouro continuou durante muito tempo.

Desta forma, esta retração não foi em todos os núcleos ao longo do Rio Ribeira e seus afluentes, e também não com a mesma intensidade nos diferentes núcleos, mas foi uma tendência que foi se acentuando ao longo do século XVIII, atingindo um ponto crítico em 1763, quando a Casa de Moeda de Iguape, responsável pela extração do quinto real, foi fechada. Segundo Young (1903, p.410):

Em relação á officina, devemos julgar que esta foi fechada pouco antes do mez de Abril de 1763, sendo neste mez que a Camara, por ordem do Governo, recolheu os utensi (sic) que erão usados na fundição do ouro; porém, nêem porisso deixou de continuar a extração de ouro, como está provado por um treslado de uma sociedade entre Joaquim Machado de Moraes e João Baptista, para trabalharem com escravos nas minas de Yvupurunduba, cuja sociedade foi organizada no dia 15de janeiro de 1777.

Desta forma, temos indícios que mostram que a extração mineral continuou sendo praticada em pelo menos boa parte do século XVIII em Ivaporunduva – a nossa área de interesse.

Inclusive, parece que os anos entre 1767 e 1776 foram prósperos para a mineração na região de Ivaporunduva. Chegamos a esta conclusão examinando os dados contidos nos Maços de População de Xiririca destes anos, observando a evolução do número de escravos para os quatro mineradores de Ivaporunduva que receberam destaque pelo padre que redigiu o Livro de Tombo desta freguesia.

Desta forma, verificamos a seguinte situação:

- Joaquim Machado de Moraes: segundo Almeida, foi nomeado, em 1766, Capitão da Companhia da Ribeira de Iguape, do Regimento da Marinha, e encarregado pelo governo da freguesia de Xiririca (ALMEIDA, 1955,p.60). O Livro de Tombo de Xiririca informa que ele era oriundo da Freguesia de Paranapanema, e “foi possuidor de muitos escravos, e algúas lavras no mencio. Array d’ Ivaporundyva”⁷. Os Maços de População de 1767 mostram que ele

⁷ Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Eldorado.

minerava e tinha 14 escravos. Ele passou a ter 20 escravos em 1776, segundo os Maços de População deste ano.

- Domingos Rodrigues da Cunha, conforme informado pelo Livro de Tombo de Xiririca, era natural de Portugal. Os Maços de População de 1767 indicam que ele minerava e possuía 12 escravos. Em 1776, passou a ter 17 escravos.

- João Dias Baptista, conforme o Livro de Tombo de Xiririca era natural de Portugal e era um dos que possuíam mais escravos. Os Maços de População de 1767 revelam que ele minerava e possuía 11 escravos. Segundo os Maços de População de 1776, passou a ter 22 escravos.

- João Marinho, segundo o Livro de Tombo de Xiririca era natural de Portugal. Os Maços de População de 1767 informam que ele vivia de minerar e possuía 28 escravos. Passou a possuir 42 escravos em 1776.

No entanto, apesar desta prosperidade, **se considerarmos** que o aumento da quantidade de escravos assim sinalizava, a mineração em Ivaporunduva entrou num processo de decadência extremamente veloz nas últimas décadas do século XVIII, existindo fatos que permanecem desconhecidos.

Young, no já citado documento, mostra que os mineradores Joaquim Machado de Moraes e João Baptista firmaram uma sociedade para **trabalharem** com seus escravos nas minas de Ivaporunduva no dia 15 de janeiro de 1777 (YOUNG, 1903, p.410). **No Livro de Tombo de Xiririca, sobre Joaquim Machado de Moraes, também está escrito:** “Se diz, que por infelicidade d’aquelle tempo Levando-se demandas e constestaçoens Judiciaes, esta foi a origem da decadencia de sua há das mais numeros, e mais bem abastecidas Familias”. Desta forma, talvez exista relação entre o acordo firmado entre João Dias Baptista e Joaquim Machado de Moraes, e os problemas enfrentados por este último nos tribunais, **os quais contribuíram para a sua decadência.**

Pesquisando os Maços de População de 1806, verificamos que não havia mais nenhum minerador, não só em Ivaporunduva, mas em toda a freguesia de Xiririca. Os nomes de Joaquim Machado de Moraes, João Dias Baptista e Domingos Rodrigues da Cunha desapareceram. Apenas uma pesquisa mais detalhada nas listas anteriores poderia mostrar o que aconteceu com os seus descendentes, mas certamente não estavam minerando. O destino de João Marinho é indicado no Livro de Tombo de Xiririca⁸. Ele morreu antes de sua esposa, Joana Maria, **a qual faleceu** em 1802, alforriando seus escravos. No Livro de Tombo de

⁸ Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Eldorado

Xiririca há a seguinte passagem: “Falleceu enfim esta virtuosa Mulher aos 2 de Abril de 1802, com idade de noventa annos, sem deixar bens alguns porque em vida soube distribuil-os, remunerar com a liberdade os escravos que lhe servião”.

O padre Mendonça, no Livro de Tombo, informa que os descendentes dos senhores mineradores não permaneceram em Ivaporunduva, sem informar as razões **deste fato**. Ele escreveu o seguinte trecho: “Quando tratar da menciona. Capella, estabelecida e fundada no bairro de Yvaporundyba, terei lugar de nomear alguns poucos mais co conhecimento da matéria, visto que destes poucos não resta hoje descendencia alguma”. No laudo antropológico realizado pela Procuradoria da República, há o seguinte trecho sobre este fato: “Com o descenso da produção aurífera, ocorreu a gradativa saída da população branca da região, sendo os escravos alforriados ou simplesmente abandonados, e ampliando-se as áreas ocupadas pela população negra em Ivaporunduva” (STUCCHI, 2000, 67).

O que teria acontecido com a população branca? Os brancos podem ter abandonado o local devido ao esgotamento das jazidas, buscando atividades econômicas mais rentáveis em outros lugares, mas esta saída pode ter ocorrido de forma muito mais violenta. E é justamente isto o que se deduz do relatório feito pelo geógrafo alemão Carlos Rath, e publicado por Krug, que viajou pela região no ano de 1854. Neste documento há dois trechos sobre uma região ampla e pouco precisa, na qual a região de Ivaporunduva está inserida:

No Rio Guaporunduva e principalmente nas cabeceiras delle onde se chama ribeirão das mortes, ribeirão dos Pilões, ribeirão Sta Anna, onde atravessa o caminho do Iporanga para a freguezia do Paranapnema, acha-se um grande serviço de quase duzentos annos nos valles, montes de cascalhos, desvios dos mencionados ribeirões, enfim aqui se vê material para uma pintura extraordinaria e horrorosa.

Os lavradores que viverão aqui para tirar ouro matarão uns aos ouros e por isso os brancos desapareceram e só os pretos se conservarão até hoje no ribeirão Guaporunduva, Anhangueira, etc

[...]

“...Para cima do Ribeirão dos Pilões, os grandes e altos paredões são de grés branca inferior, com os jazidos conglomeraticos muitas vezes alternando; pois destes acha-se mito quartzo. O terreno baixo, entre as montanhas, nas marges do ribeirão é esteril, sem terra nem vegetação, os lavradores de ouro fugirão deste lugares tristes, de lembranças medonhas, onde elles tirarão o metal infernal. (RATH apud Krug, 1942, 310-311).

Krug relata a lenda do “bicho barulhento”, **descrevendo que tal bicho vivia** nas imediações do Rio das Mortes, no caminho de Xiririca para São José do Paranapanema, em “um lugar histórico da mineração paulista”. Parece que Krug e Rath estão falando do mesmo local, **o qual está** relacionado com a mineração. Segundo esta lenda, 40 bateadores de ouro assassinaram uns aos outros devido a grandes achados do precioso metal no Rio das Mortes, o

qual tornou-se um lugar mal-assombrado, onde existe o “bicho barulhento”, que emite sons durante a noite, e é tão perverso que mata quem o ouve (KRUG, 1910, 29).

Já Almeida coletou a seguinte lenda sobre Ivaporunduva, descrita por Diogo Ribeiro Junior em “Notas colhidas sobre as riquezas do Ribeira de Iguape”, e que também pode estar relacionada com os fatos tratados acima:

[...] das terras em apreço se extraiu naqueles tempos um pedaço de ouro que tinha o tamanho e o formato de uma cabeça de macaco. O valor dessa pepita e o seu formato bizarro, acirraram a cubiça de um moço, filho dos principaes mineradores da região, que a roubou, havendo, por isso sangrentos conflitos e demorado preito, o que motivou o abandono das minas de Ivaporunduva (Diogo Ribeiro Junior apud ALMEIDA, 1955, p. 161).

Esta lenda pode estar diretamente relacionada com o que está escrito no relatório de Carlos Rath: “As vezes acha-se folhetos bem grandes com o de 10 a 20 oitavas; e no Iporanga uma família de um capitão mór achou um pedaço de 12 libras, formando uma cabeça da macaco a qual foi causa de um processo infernal até que a cabeça do macaco desapareceu” (RATH apud KRUG, 1912, p. 311).

Todos estes relatos envolvem a mesma região, a ampla área de mineração entre os Rios Iporanga e Pedro Cubas, passando pelos Ribeirões Pilões e Ivaporunduva. A última citação refere-se a um capitão mor de Iporanga, mas pode ser que seja o já citado Capitão Joaquim Machado de Moraes, embora Ivaporunduva pertencesse a Xiririca, e não a Iporanga, mas estivesse muito mais próxima da última. Rath também fala de “um processo infernal”, o que pode ser o que o padre Mendonça relata no livro de Tombo de Xiririca sobre a família deste mesmo minerador: “[...]diz, que por infelicidade d’aquelle tempo Levando-se demandas e constestaçoens Judiciaes, esta foi a origem da decadencia de sua há das mais numeros, e mais bem abastecidas Famílias”.

Também temos o já citado documento de Young sobre uma parceria firmada entre Joaquim Machado de Moraes e João Dias Baptista.

Desta forma, uma hipótese que pode ser levantada, baseando-se nas similaridades de relatos colhidos em diversas fontes, é a seguinte: alguém da parte do Capitão Joaquim Moraes de Machado encontrou uma grande pepita de ouro, e este não quis dividir o achado com o seu parceiro João Dias Baptista, talvez desrespeitando o acordo firmado anteriormente entre ambos, o que gerou processos judiciais, conflitos e mortes. Quanto à lenda do “bicho barulhento”, e o assassinato de 40 bateadores de ouro, embora possivelmente superestimando o número de mortes, também contém os mesmo elementos dos outros relatos – mesma região, cobiça por um grande achado, disputas e mortes.

Se a região de Ivaporunduva foi palco de conflitos violentos no final do século XVIII, a omissão desta passagem no Livro de Tombo foi deliberada porque, reescrito no começo do século XIX, a memória destes fatos ainda estaria bem viva. Com ou sem conflitos violentos, a passagem do século XVIII para o século XIX representou o fim da exploração do ouro de aluvião, o fortalecimento da atividade agrícola, com destaque para a rizicultura e a conseqüente mudança na dinâmica populacional na região de Ivaporunduva, compreendida entre os rios Pilões e Pedro Cubas.

Esta mudança de atividade econômica não foi aceita pelo padre Mendonça, o padre colado da freguesia de Xiririca, o qual criticou duramente os que deixaram de extrair ouro, acreditando que assim agiam não por falta de ouro, e sim porque preferiam se dedicar ao cultivo do arroz. No Livro de Tombo de Xiririca⁹ há a seguinte passagem:

[...] dizendo que já se não tinha ouro, e porque? Acabar-se-ia o ouro destes antigos arraiais? Certamente não: senão há ouro, é porque se não tira, por andarem entretidos na plantação do arroz, e uma vez que há muito ouro, e que não está proibido por Sua Majestade o tirar-se, não deve um motivo casual destruir um direito essencial de chamar-se Minas estes arraiais, e ter os usos de todas as Igrejas de Minas, relativos aos direitos paroquiais.

Esta passagem sugere que a continuação da mineração, defendida pelo pelo padre de Xiririca, mais do que baseada na observação de uma realidade, no caso a existência de jazidas, era motivada pelo seu interesse em que a freguesia de Xiririca continuasse a ser uma “Igreja de Minas”, e a seguir o “Regimento de Minas”, no qual os serviços da Igreja eram estipulados por oitavas de ouro. O Livro de Tombo de Xiririca contém as seguintes informações quanto ao tabelamento de alguns dos serviços: enterro de menores (até 14 anos) custava 2 oitavas; enterro de maiores custava 2 oitavas; missa cantada em Xiririca custava 2 oitavas e a missa cantada em Ivaporunduva custava 4 oitavas. Como deixou de existir ouro, a freguesia de Xiririca deixou de se basear neste “Regimento de Minas”, e passou a seguir o que era estabelecido pela Igreja Matriz, localizada em Iguape. No entanto, o padre de Xiririca tinha esperança que o ouro fosse novamente explorado, e a freguesia de Xiririca voltasse a ser uma “Igreja de Minas”. É isto o que se deduz da seguinte passagem contida no Livro de Tombo:

E no mais, que não houver uso e costume antigo, se conformar com os usos da Matriz Iguape, donde foi esta desmembrada, e tornando tirar ouro, e ficar como Igreja de Minas, recorrerá aos Excell.mos Prelados, para justamente mandarem observar em tudo o Regimento de Minas.

⁹ Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Eldorado

Apesar dos apelos do padre Mendonça, a exploração de ouro de aluvião foi um capítulo encerrado na história de Xiririca, e suas reservas devem ter se esgotado. Isto não aconteceu apenas em Xiririca, mas também em outros núcleos ao longo do Rio Ribeira.

No Livro de Tombo de Iporanga, publicado por Krug, há a transcrição de um documento do ano de 1814, no qual o padre e os moradores mais ilustres informam ao Bispo de São Paulo que não havia mais ouro onde foi formado o arraial de Iporanga e, desta forma, estavam abandonando este local e transferindo-se para as margens do Rio Ribeira, uma légua adiante (KRUG, 1942, p.302-303). Desta forma, nos locais em que a exploração do ouro de aluvião continuou existindo ao longo do século XIX, foi como uma atividade marginal e pouco rentável e, viajando pela província de São Paulo na primeira metade do século XIX, Saint Hillaire escreveu o seguinte, referindo-se à extensa zona de Itapetininga a Iguape, envolvendo conseqüentemente toda a região do Rio Ribeira: “Entre Itapetininga e o oceano existem, nas matas, terrenos auríferos, mas o ouro não é abundante nessas jazidas, pelo que sua extração é feita apenas por alguns pobres faiscadores” (SAINT-HILAIRE, 1945, P.274-275).

Embora inexpressiva no século XIX, a mineração paulista parece ter desempenhado um papel relevante nos séculos XVII e XVIII, mas as opiniões são divergentes, principalmente, quanto ao século XVIII. Quem mais se esforçou em quantificar e avaliar o papel da mineração da região do Rio Ribeira de Iguape foi o inglês Ernesto Guilherme Young, administrador de uma empresa fluvial responsável pela navegação a vapor no Rio Ribeira que, no final do século XIX, vasculhou arquivos e cartórios de Iguape. Ele reclamou de livros encontrados em estado lastimoso, e também da queima de documentos promovida em 1675 pelo Corregedor Pedro Unhão Castelo Branco, e realizou algumas estimativas, como a seguinte:

É pena que não seja possível organizar uma estatística da quantidade de ouro extrahido das minas deste districto; porém, por um grande numero de termos de Vereança e de entrega dos quintos reaes que existem nos livros da Camara de 1731 a 1752, juntamente com os livros de assento da officina, que remontam ao ano de 1668, creio que sera aquém da verdade, calculando a extracção em quinze mil oitavas por ano. (YOUNG, 1903, p. 406-407).

Almeida e Krug parecem superestimar tanto as riquezas minerais do passado quanto o potencial minerador da região. Krug escreveu em 1908 que ainda havia ouro na região, tanto na rocha como no aluvião, e que ele mesmo chegou a tirá-lo das areias quando andava pela região em 1902 (KRUG, 1908, p. 23). Almeida refere-se à região como a “Bolívia Brasileira”, e afirmou: “No entanto, ali está sem exagero a Bolívia Brasileira, reprodução da

região andina, onde, por um paradoxo geológico se agrupam jazidas de minerais cada qual mais valiosa: ouro, platina, mercúrio, prata e chumbo” (ALMEIDA, 1955, p. 28-29). Carlos Rath escreveu em 1854: “Em geral o ouro destes lugares é muito miudo, os cantos e quinas não são muito arredondados e a abundancia foi grande” (RATH apud KRUG, 1942,p.311). Alencastro escreveu que pequenas jazidas estavam sendo exploradas em Paranaguá e no sertão de São Paulo, e que mais tarde, com a descoberta das Minas Gerais, a busca de metais preciosos obteria sucesso (ALENCASTRO, 2000, p. 41). W. Dean tem uma opinião similar, e seu comentário sobre a exploração do ouro na região de Iguape e na baía de Paranaguá é o seguinte: “a escala muito modesta do primeiro século da exploração de ouro, mal comparável à das minas de Potosi ou do México, aguçava os apetites do rei e da elite colonial, mas propiciava magros rendimentos” (DEAN, 1996, p.109). Segundo este autor, somente em 1690, com a descoberta de jazidos ao longo da Serra do Espinhaço, os paulistas descobriram depósitos muito promissores.

Conforme Antonil, a descoberta do ouro em Minas Gerais marcou o fim da exploração das jazidas da região de Paranaguá:

Muito mais, e por muitos anos, se continuou a tirar em Paranaguá e Curitiba, primeiro por oitavas, depois por libras, que chegaram a alguma arrôba, posto que com muito trabalho para o ajuntar, sendo o rendimento no catar limitado, até que se largaram, depois de serem descobertas pelos paulistas as minas gerais dos Cataguás e as que chamam do Caeté, e as mais modernas no rio das Velhas e em outras partes que descobriram outros paulistas (ANTONIL, 1967, p.258).

No entanto, mesmo ofuscada pelas jazidas mais expressivas de Minas Gerais, a mineração na região do Rio Ribeira perdurou ao longo do século XVIII, impulsionando exportações e importações, como a aquisição de uma maior quantidade de africanos e, portanto, apresentando sinais claros de dinamismo econômico e social.

1.3 – Rizicultura, função portuária e outras atividades em Iguape, Xiririca e Ivaporunduva (Séc. XIX)

No final do século XVIII, Iguape conheceu uma fase próspera associada à fundação de estaleiros, com suas embarcações sendo vendidas em todo o litoral do Rio de Janeiro a Santa Catarina. No entanto, esta atividade não durou muitos anos (FRANÇA, 1975, p. 117-118).

Em documentos publicados por A. Paulino de Almeida sob o título “Memórias da Câmara de Iguape”, há a seguinte ata da Câmara realizada no dia 1º de janeiro de 1807: “Declarou mais que por este anno dito de mil oito sentos e seis senão constroe Embarçaõins de qualidade alguma e nem ao menos se fabrica e que as duas que no anno pasado se estiverão fazendo ja se axão no Mar” (ALMEIDA, 1952, p.29). No entanto, em 1809, há um documento da Câmara de Iguape relatando a construção de uma sumaca e de uma barca (ALMEIDA, 1952, p.38). No mesmo documento da Câmara de Iguape de 1807, publicado por Almeida, há referência ao cultivo do café e da cana, além da produção de aguardente:

[...] a plantação do Paiz vai Cada vez mais aumento porque a maior parte ou quazi todos os habitantes se aplição na cultura, e prezenemente vão se admitindo na plantação de Cafês cujo gênero.....daqui a alguns annos hade haver com abundancia a porpoção do estado digo a porpoção do Paiz, além disso tambem plantão canas e vão levantando algumas Ingenhocas por inquanto emq. fabrição Aguardentes, e pello em diante se der esse genero hade haver quem mais se aplique a elle e levantarão emtão fabricas maiores (ALMEIDA, 1952, p.29).

O cultivo de mandioca também era relevante em Xiririca, como relatou o tenente Joaquim Pupo Ferreira, que em 1796 enviou um pedido ao governo, solicitando que não se recrutassem soldados na freguesia de Xiririca porque os habitantes estavam ocupados em plantar mandioca e outros víveres para socorrer as vilas de Iguape e Santos (ALMEIDA, 1955, p.133). O padre de Xiririca ressalta, no Livro de Tombo¹⁰, na segunda década do século XIX, a existência de plantações de feijão, milho, mandioca, cana para aguardente, fumo e café em Xiririca. Desta forma, a agricultura ganha impulso, com os seus estabelecimentos agrícolas assentados nas margens do Rio Ribeira e seus afluentes, beneficiando-se assim da fertilidade das áreas ribeirinhas e desta via natural de transporte (YOUNG, 1904, p.269).

Apesar da diversidade da produção, era o arroz que despontava como gênero de maior destaque da região, e figurou como a principal fonte de renda de Xiririca durante todo o século XIX. Entre as atas da Câmara de Iguape, publicadas por Paulino de Almeida sob o título “Memórias da Câmara da Vila de Iguape”, temos o seguinte trecho do já citado documento de 1º de janeiro de 1807:

De todos os generos que se plantão neste Paiz o que super abunda hé Arros por ser lavoura a que todos se inclinão por ser algu tanto facil o seo beneficio a

¹⁰ Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Eldorado

porpoção de outros gêneros, por vir a colher-se logo, e por ser o seu preço de convidar ao lavrador mas este dito anno de 1806, não aconteseo assim aos moradores de Xiririca por cauza da xeia¹¹ da Ribeira como se dirá (ALMEIDA, 1952, p. 29).

No Livro de Tombo de Xiririca também há referência ao plantio do arroz, relacionando o incremento de sua produção na região com a vinda da família real para o Rio de Janeiro em 1808. Segundo o padre Joze Mendonça, a vinda da família real dinamizou a economia local, possibilitando que os recursos obtidos com a exportação de arroz para o Rio de Janeiro contribuíssem para o aumento da importação de secos e molhados, e também de escravos. Temos o seguinte trecho contido no Livro de Tombo de Xiririca¹²:

Já desde o ano, e ainda antes, de 1790, começavam alguns moradores desta freguesia a aplicar-se a plantação do arroz, segundo as noticias daquele tempo, mas não era cultivado este genero da lavoura com tanto empenho e generalidade, enquanto senão procurava e pedia constante e anualmente, já subindo já descendo de preço, e algumas vezes inteiramente se abandonava a mais infima estimação, até que elevou-se a ser o principal fundamento do comércio desta freguesia do ano por diante de 1807. Com a transmigração de Sua Majestade Fidelissima de Portugal para este reino do Brasil. Então, foi que a indústria e arte tentaram os Engenhos de virar com água tanto por cima como por baixo, depois que apenas se contavam três até quatro de virar por cima, e fazendo-se maior e mais constante estimação deste gênero, começou a mesma sorte a ser maior a importação ou o comércio de fora de fazenda secca, molhadas e escravatura.

No Livro de Tombo, o padre Mendonça, em 1819, quantifica o número de engenhos de pilar arroz: “contando-se 43, além de 5 de fazer aguardentes e também da produção para exportação”.

O ofício de 1º de fevereiro de 1823 do Capitão Comandante Militar de Xiririca, publicado por Antonio Paulino de Almeida em “Memória Histórica de Xiririca”, mostra que o valor a ser pago para a edificação da nova Igreja Matriz da freguesia de Xiririca foi estimado por alqueire de arroz, comprovando a importância deste gênero na região: “[...]se obrigavão todos os cabeças de casaes a concorrer pa. a edificação da Igreja com 2 alqueires de arroz em casca por cada pessoa de confissão” (ALMEIDA, 1955, p. 98). Em 1845, cultivava-se em Xiririca e Iguape, quase exclusivamente, o arroz. Quanto à exportação do arroz, seu principal destino era o Rio de Janeiro, seguido do porto de Santos, e há referências não confirmadas de exportações para o exterior (FRANÇA, 1975, p.123).

A década de 50 representou o apogeu da rizicultura na região de Iguape/Xiririca, com a construção de uma nova Igreja Matriz em Iguape, a introdução da navegação a vapor, e a

¹¹ Apesar das cheias periódicas do Rio Ribeira, esta se destacou pela violência das águas, demolindo 120 casas da Freguesia, arrancando árvores, carregando animais e destruindo as plantações, provocando um período de fome na região e a mudança da sede da freguesia de Xiririca.

(ALMEIDA, A. Paulino. Memória da Câmara da Vila de Iguape. São Paulo: 1952. Departamento de Cultura IN Separata da “Revista do Arquivo”, vol. CLI., p. 30-33)

¹² Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Eldorado.

construção de vários casarões (FRANÇA, 1975, p.120-121). Valentim confirma estes dados, dizendo que, entre 1798 e 1880, a região Iguape/Xiririca especializou-se no cultivo do arroz, comercializando principalmente com o Rio de Janeiro, ampliando suas exportações até o início da segunda metade dos oitocentos, e estabelecendo uma produção ao redor de 100 mil alqueires anuais. Também relata que o significativo aumento do preço do arroz, principalmente depois de 1850, produziu sucessivos saldos positivos na balança comercial de Iguape/Xiririca, delimitando a fase de maior prosperidade econômica dessas localidades¹³.

Em termos políticos, Xiririca conseguiu sua emancipação de Iguape em 1842, com a instalação da primeira Câmara Municipal de Xiririca em 1848 (ALMEIDA, 1955, p.141-143). No entanto, a partir de 1880, o esplendor econômico vai se esmorecendo, e a região entra em franca decadência. Entre os fatores que concorreram para este processo de decadência, França cita a baixa produtividade por hectare e os métodos rudimentares adotados, pouco competitivos em relação aos tecnicamente mais avançados que estavam sendo introduzidos no planalto. França também sublinha que as tentativas de solucionar a crise econômica através da implantação do cultivo do café, o produto que assegurava a captação do fulcro econômico de país, foram frustradas devido às condições de clima, solo e topografia desfavoráveis para o seu cultivo no Vale do Ribeira, ficando esta região à margem do *rush* cafeeiro (FRANÇA, 1975, p. 120-131).

No entanto, a principal razão para a decadência da região, segundo França, foi a perda da função portuária de Iguape (FRANÇA, 1975, p.131). A vinda da família real em 1808 contribuiu para o aumento das exportações para esta praça, e também teve grande significado na retomada da função portuária de Iguape, pois esta localidade tinha um bom porto, situado entre o Rio de Janeiro e Santa Catarina, e a rede hidrográfica do Rio Ribeira era a via natural pela qual transitavam as mercadorias, com o porto de Iguape sendo o escoadouro de toda a produção que procedia desde a região do planalto (ALMEIDA, 1955,p.26). Saint-Hilaire observou que a produção da Vila de Itapetininga era exportada pelo porto de Iguape, sendo necessário quatro dias de viagem por terra e cinco dias navegando pelo Rio Ribeira de Iguape (SAINT-HILAIRE, 1945, p.276). Esta movimentação, conseqüentemente, também beneficiou Xiririca, que se transformou em empório comercial da parte alta da região (ALMEIDA, 1955, p.27).

¹³ VALENTIM, Agnaldo. Comércio Marítimo de Abastecimento: o porto de Iguape (SP), 1798 – 1880. In Congresso Brasileiro de História Econômica, 5, 2003, Caxambu. Anais. Disponível em <www.abphe.org.br/congresso2003/textos/abphe_2003_73.pdf> Acesso em 10 abr. 2004, p.1.

Os caminhos por terra eram precários, e impraticáveis durante as chuvas de verão, e muitas vezes os caminhos eram mistos, parte por terra e parte por água, como o de Santos e o de Sorocaba (FRANÇA, 1975, p. 122). As impressões do viajante inglês Richard Burton confirmam a precariedade destes caminhos. Há uma publicação, em 1866, na “Revista Comercial de Santos” sobre sua viagem, na qual percorreu o rio “chamado ridiculamente Ribeira”, e depois percorreu o “horrível caminho que conduz por terra de Iguape a Santos”. Considerou este trajeto como mais precário do que os existentes na África Central: “Na África Central nunca vimos um caminho tão abominável como o que existe entre os dois portos principais da grande e rica Província de São Paulo” (BURTON, Richard apud KRUG, 1938, p. 14-16).

Desta forma, o Rio Ribeira de Iguape e seus afluentes eram as principais vias de transporte, e melhorias foram implantadas, como a introdução do barco a vapor em meados do séc. XIX. Imaginando possíveis melhorias, desde 1799 agricultores do interior defendiam a abertura de um canal de ligação entre o Rio Ribeira de Iguape e o Mar Pequeno, o qual encurtaria a distância até o porto (FRANÇA, 1975, p. 117- 121). Young publicou um documento da Câmara de Iguape de 1831, no qual há a seguinte afirmação: “nenhua obra se apresenta de maior e indispensável necessidade do que a do Canal de Comunicação de Ribeira com o Mar da Villa” (YOUNG, 1904, p.301). Conhecido como Valo Grande, as obras foram iniciadas em 1827, terminadas em 1837, e pagas com um imposto criado sobre o arroz. Saint Hillaire também escreveu sobre este canal:

Foi iniciada, segundo consta, a abertura de um canal destinado a estabelecer comunicação entre a embocadura do Iguape e a vila do mesmo nome; se tal obra for concluída, muito beneficiará a vila, principalmente quando os produtos do distrito de Itapetininga e do de Tatuí chegarem mais facilmente do que agora no rio Juquiá e a Xiririca (SAINT-HILAIRE, 1945, p.277).

No entanto, não tardou para que efeitos não esperados acontecessem, fazendo com que a população mudasse de opinião quanto a esta obra, e percebesse o grande erro cometido. Young publicou um documento, com data de 13 de abril de 1861, apresentado pelo cidadão Luiz Kruchely, no qual faz uma representação para a Câmara Municipal de Iguape, e por ela remetida ao governo, reclamando contra os danos que o canal estava produzindo no ancoradouro dos navios, causado pelo depósito de areia transportada pelas águas do canal:

A cidade de Iguape de cuja toda a sua existência esta no commercio e no embarque de seus arrozes, privado do seu porto cahirá em um completo abandono, sua população não tendo industria própria se desunica (sic) immediatmente dahia a aniquilação de muito grande capitaes empregados em cazas, dahi o atrazo irremediavel de lavoura de cuja não direi a propriedade, mas a própria existência

esta na fácil exportação de seus productos, dahi a aniquilação de grande somma de dinheiro de cuja lavoura é devida o commercio de Iguape (YOUNG, 1904, p.315).

Gradativamente, as margens do canal foram desmoronando, principalmente entre os anos de 1875 e 1890, com as forças vertiginosas das águas do rio ampliando a abertura do canal (YOUNG, 1904, p.318). Em 1837, quando o Valo Grande foi inaugurado, seu comprimento era de apenas 2 metros de largura e poucos palmos de profundidade, mas a própria força do rio encarregou-se de aprofundar o que o homem construíra modestamente com a enxada, e gradativamente esta abertura foi ampliando-se, chegando a quase 300 metros de largura e 19 metros de profundidade (FRANÇA, 1975, p. 132). Deste modo, ocorreu um intenso processo de assoreamento, com o material proveniente do solapamento das margens do Rio Ribeira sendo depositados e, conseqüentemente, obstruindo a barra do Icapara, que era por onde entravam os navios. A partir de 1876, navios de grande porte foram impedidos de ancorar. É por isso que Young, contemporâneo à abertura do canal, escreveu que esta obra deu “desgosto” ao povo, provocando o entulhamento do ancoradouro (YOUNG, 1904, p.287-315).

Além das conseqüências desastrosas da construção do Valo Grande, a perda da função portuária de Iguape também estava relacionada com a construção de ferrovias na segunda metade do século XIX, com o porto de Santos sendo servido pelo principal tronco ferroviário e, desta forma, absorvendo a produção do planalto. França relatou os prejuízos sofridos pelo porto de Iguape no fim do século XIX, graças ao prolongamento da Estrada de Ferro Sorocabana, e a construção da Santos-Jundiaí, ferrovias essas que captaram quase todo o comércio do Porto de Iguape (FRANÇA, 1975, p.134).

Desta forma, na passagem para o século XX, a região de Iguape/Xiririca estava mergulhada numa grave crise, com a emergência de sistemas de transporte mais modernos no planalto, e seus caminhos, dependentes de vias fluviais e precárias rotas terrestres, sendo considerados arcaicos.

2 – ESCRAVIDÃO EM IGUAPE E XIRIRICA

2.1 – Escravidão indígena

Além da busca de metais preciosos, os bandeirantes também se **dedicaram** ao apresamento e a comercialização de indígenas. E as minas da região do Rio Ribeira de Iguape parecem ter contato com a mão-de-obra desses indígenas escravizados. Conforme Dean, 50 anos após Martim Afonso de Souza arrebanhar duzentos indígenas do Espírito Santo para as minas de São Paulo, outro administrador de minas ordenou que as aldeias de São Paulo **fossem** esvaziadas para os índios **serem** alocados nas minas de Iguape (DEAN, 1996, p.111). Young também informa que no arquivo da Câmara de Iguape existe uma cópia da lei promulgada por Dom Felipe em 1611, e com data de 26 de fevereiro de 1680, de uma ordem do Corregedor João da Rocha Pita, relativa à libertação dos indígenas nascidos em cativeiro.

Young relata ter encontrado um documento de 1720 provando a existência de indígenas da etnia carijó em Iguape nesta época (YOUNG, 1904, p.254). Os carijós também estavam presentes serra acima, segundo a lista elaborada no ano de 1732 citada por Almeida e intitulada “Lista das pessoas, escravos e carijós que se acham minerando nas minas de Apiaí e Paranapanema” (ALMEIDA, 1955, p. 69).

Young apresenta outros dados que reforçam a hipótese da aplicação do trabalho indígena da região: “No cartório desta cidade existe elevado numero de testamentos, pelos quaes podemos verificar que entre os anos de 1670 a 1810 os escravos indígenas eram considerados como de valor igual aos africanos” (YOUNG, 1904, p.255). Conforme Young, em sessão da Câmara de Iguape, no dia 16 de outubro de 1835, foi lido um ofício do Vice-presidente de S. Paulo, o qual ordenava a distribuição dos indígenas entre os habitantes do município.

Concomitantemente, ocorreu um processo de resistência à escravidão, expressa de diversas formas, **como pelas fugas, as quais foram favorecidas pela** geografia da região, com sua densa mata, vales e serras servindo como zonas de refúgio. Segundo Stucchi, sobre um dos rios afluentes do Rio Ribeira, localizado serra acima, “a região do rio Turvo abrigou indígenas em fuga, oriundos de Cananéia e Ilha do Cardoso, que chegavam pelo rio das Minas, atravessando o sertão do Faxinal” (STUCCHI, 2000, p.61).

Há um ofício de 1721 do Comandante da região de Iguape e Xiririca, **no qual** é relatada a captura, em Iguape, de 3 indígenas do sexo masculino, e dois do sexo feminino, acompanhados de 2 crianças¹⁴.

Os índios também provocavam temor nos habitantes de Xiririca, seja porque adotavam comportamentos agressivos, seja devido ao medo suscitado pelo “diferente”. Há um ofício de 1809, do Comandante da Freguesia de Xiririca que expressa o receio dos moradores que “vivem sobressaltados com a chegada dos Bugres os quais se tem aproximado a Ribeira e porque poderão chegar à Freguesia e seos citios, desejo quando assim aconteça ter a providencia que V.E. ouver de dar a respeito delles”¹⁵.

Young relatou um conflito, em 1834, no qual “caçadores foram ofendidos por indígenas” e, em decorrência, foi enviada uma diligência com pólvora e chumbo para catequizá-los¹⁶, **a qual foi atacada**, com a morte de um dos componentes desta diligência. No ano seguinte, uma nova comitiva foi enviada para catequizá-los, mas desta vez formada por um indígena de Itapetininiga e dois homens de Xiririca acostumados a andar pelos sertões. Esta comitiva fez com que trinta e três indígenas se entregassem (YOUNG, 1904, p.255-256).

Se a presença indígena em Xiririca é incontestável, sendo a freguesia originada de um antigo aldeamento, e há documentos que sugerem a utilização de sua mão-de-obra na região, não está clara a amplitude desta utilização.

Acreditamos que sua importância tenha diminuído ao longo do tempo, pois nos Maços de População do ano de 1806, **que caracteriza os escravizados, esses não eram indígenas e sim negros.**

Com relação aos indígenas não escravizados, segundo Young, **embora não existam documentos que confirmem** a existência de indígenas em estado de liberdade nesta região entre os anos de 1532 e 1834, os mesmo viviam desta forma nos sertões (YOUNG, 1904, p.255).

Atualmente, relatos orais confirmam a presença de muitos indígenas livres na região até pelo menos meados do século XIX, sugerindo que embora não catalogados pelas autoridades, viviam livres pelos sertões, convivendo com outras populações da região, miscigenando-se, realizando trocas culturais, e deixando um importante legado, o qual foi

¹⁴ Ordenanças de Itanhaem, Iguape e Xiririca, Manuscritos ano 1721 – 1822, ordem 287, caixa 50/ Arquivo do Estado de São Paulo.

¹⁵ Ordenanças de Itanhaem, Iguape e Xiririca, Manuscritos ano 1721 – 1822, ordem 287, caixa 50/ Arquivo do Estado de São Paulo.

¹⁶ Ao utilizar a palavra “catequizar”, muito provavelmente, Young não estava considerando o sentido religioso do termo, e sim o sentido de dominação e apropriação do trabalho indígena.

apropriado e recriado, como as técnicas de pesca, a agricultura itinerante e a toponímia regional (STUCCHI, 2000,p.61).

2.2 – Escravidão negra

Segundo Alencastro, desde meados dos Seiscentos se definia um fator fundamental do império português – a “xenofagia”, entendida como “uma propensão a agregar energia humana reproduzida fora de seu espaço produtivo” (ALENCASTRO, 2000, p.41), atendendo, desta forma, a solicitação interna dos colonos e a externa dos negreiros. E é neste contexto de um império colonial **que articulava diferentes espaços e colocava pessoas de origens diversas em contato** que escravizados africanos foram introduzidos na região do Vale do Ribeira, direcionados ao trabalho nas minas.

Em Xiririca, os africanos concentraram-se na região de Ivaporunduva, a mais rica região mineradora desta freguesia, habitada desde o século XVII. Há duas passagens do Livro de Tombo de Xiririca¹⁷ a este respeito: “Visto que a maior escravatura teve o seu princípio e aumento no arraial de Ivaporunduva” e “pretos, escravos dos moradores de Ivaporunduva, onde abundarão primeiramente”.

Não foram encontradas fontes que determinem com maior precisão a procedência dos escravos importados no período de mineração, compreendido entre os séculos XVII e XVIII, no entanto, estudos recentes acerca do tráfico apontam para a predominância de centro-africanos entre os escravizados comercializados no Sudeste brasileiro.

Segundo Araújo, os escravos foram introduzidos em Xiririca devido à exploração aurífera e eram provenientes de Congo e Angola, mas não cita as fontes que **o levaram** a essa conclusão (ARAUJO, 2004, p.320). Carril, escrevendo a respeito de Afonso Sardinha, o “patriarca do ouro”, figura de destaque dos primórdios da mineração paulista e grande possuidor de negros, afirmou constar em seu testamento, em 1596, o envio de um navio para Angola a fim de retornar lotado de escravos (CARRIL, 1995, p.72).

Além disso, relatórios do Conselho Ultramarino do século XVII conectavam escravos angolanos com a mineração na América portuguesa. Segundo Alencastro, membros do

¹⁷ Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Eldorado.

Conselho Ultramarino, no século XVII, elaboraram relatórios que afirmavam não existir reserva de mão-de-obra indígena no Brasil para a expansão da mineração na colônia americana, sendo assim, “o Conselho entedia que só o trato de escravos de Angola podia ‘conservar’ o Brasil” (ALENCASTRO, 2004, 40-41). Sobre os conselheiros que elaboravam o relatório, Alencastro afirma o seguinte:

Dos quatro conselheiros que assinavam o relatório, três tinham vínculos diretos com o negócio negreiro. Um deles granjeava grande destaque na Corte e na política ultramarina: Salvador de Sá e Benevides, membro da oligarquia fluminense, restaurador e ex-governador de Angola, mentor das expedições lançadas no além Mantiqueira atrás de prata, ouro e esmeraldas (ALENCASTRO, 2004, 41)

Segundo Taques, Salvador Côrrea de Sá e Benevides também teve um papel destacado na mineração paulista. Foi nomeado, em 1644, Governador e Administrador das Minas de São Paulo, sendo encarregado de pôr em prática o Regimento de Minas de Sua Majestade. No entanto, não foi para São Paulo e sim para o Rio de Janeiro, onde embarcou com destino a Angola, sendo bem-sucedido na expulsão dos holandeses e na restauração portuguesa (TAQUES, 1954, p.41).

Em 1658, Salvador Côrrea de Sá e Benevides foi nomeado Administrador das Minas, com uma ampla jurisdição, compreendendo as Capitanias de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo (TAQUES, 1954, p.45).

Portanto, esses relatórios do Conselho Ultramarino e as atividades de Salvador Côrrea de Sá e Benevides sugerem laços estreitos entre a mineração (mesmo anterior à descoberta em 1695 das minas além-mantiqueira) e Angola, podendo indicar que esta seja a região de procedência da maioria dos escravizados que aportaram na região, porém, não excluindo a possibilidade de outras procedências.

A partir de 1806, podemos obter informações mais precisas porque os Maços de População de Xiririca passam a conter dados sobre a procedência dos escravizados. Nesse ano, a grande maioria dos escravizados era nascida no Brasil, embora existissem trinta e dois escravos africanos, com as seguintes procedências: doze oriundos de Angola, dezoito oriundos de Benguela, um oriundo do Congo e um oriundo da Guiné.

Estes dados de procedência mostram que Xiririca importou muitos escravizados oriundos de Angola, Congo e Benguela, ou seja, escravizados de origem banto, sendo esse termo o nome genérico de um grande grupo lingüístico, composto de várias línguas faladas por diferentes povos, aldeias, confederações e reinos da África Centro-ocidental. Segundo Slenes, a afinidade que unia esses povos extrapolava a questão lingüística, pois compartilhavam também pressupostos culturais básicos (SLENES, 1991/92, p.215).

Dessa forma, ao abordarmos a presença de africanos escravizados e seus descendentes na região de Xiririca, estaremos nos remetendo ao complexo cultural centro-africano, do macrogrupo lingüístico banto. E como a “Recomendação das Almas” será entendida como uma formação cultural elaborada a partir do encontro de diferentes povos, compreender as visões de mundo dos povos pertencentes ao macrogrupo lingüístico banto é necessário.

Além disso, como essa tradição continua sendo praticada, também é preciso buscar as explicações para essa longevidade.

3 – DA “ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS” EM PORTUGAL PARA A “RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS” NO BRASIL

3.1 - A “Recomendação das Almas” em Pedro Cubas

Embora não possamos afirmar quando a “Recomendação das Almas” foi introduzida na região de Ivaporunduva e no sertão de Pedro Cubas, essa tradição foi praticada até aproximadamente a década de 50 do século XX em várias comunidades desta região. Com o passar do tempo, foi deixando de ser realizada e, atualmente, acontece apenas em Pedro Cubas.

Nesta comunidade, nos dias atuais, acontece durante a quaresma, em um número ímpar de noites, mas a noite mais importante é a da Sexta-feira Santa, na qual o grupo deve ir ao cemitério. Nesta noite, os devotos reúnem-se na casa de um dos participantes, devendo estar todos reunidos e em frente desta casa às 22 horas. Neste momento, vários cânticos são entoados em louvor aos parentes e amigos falecidos. Logo após, inicia-se uma caminhada de 10km rumo ao cemitério, na qual o grupo deve permanecer em silêncio. À meia-noite, o grupo deve chegar ao cemitério, ponto alto da procissão, e o horário que os mortos chegam ao mundo dos vivos. Neste local, velas são acesas e outros cânticos são entoados. Na volta, devendo ser percorrido mais 10 km, o grupo deve parar em cinco, sete, nove ou onze (um número ímpar determinado pelo capelão) pontos significativos para a comunidade, como casas de conhecidos ou casas existentes no passado, taperas e encruzilhadas, onde novamente cânticos são entoados. O grupo deve andar nas laterais da estrada para que o caminho fique livre para as almas, e também para não serem levados por elas, e o capelão, acompanhado de uma matraca¹⁸, deve estar à frente do grupo.

Os cânticos são oferecidos para as seguintes almas: do purgatório, do cemitério, dos necessitados, de pai e mãe, dos afogados, da encruzilhada, dos ofendidos (mortos devido à picada de cobra), do sertão, dos atirados (mortos à bala), e da tapera (casas habitadas no passado).

¹⁸ Utilizarei a definição de Donald Pierson deste instrumento: “A matraca é uma prancha de madeira de mais ou menos 40 cm de comprimento por 25 de largura, tendo de cada lado dois pedaços mais curtos de madeira, presos com dobradiças, de modo que podem bater à vontade. A pessoa que maneja a matraca enfia os dedos numa fenda na parte superior do instrumento e, virando o pulso para frente e para trás, faz com que as peças prêsas com as dobradiças batam de encontro à prancha produzindo um som como ‘pá-pá-pá – pá –pá –pá. A matraca é usada especialmente durante a Semana Santa, nos dias em que os sinos da igreja não devem tocar” (PIERSON, Donald. *Cruz das Almas*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1966, p.356).

Implora-se por misericórdia, e é solicitada a intervenção de São Miguel, Santo Antônio, Jesus e Nossa Senhora tanto em favor das almas do purgatório quanto em favor dos próprios participantes, pedindo para que no momento que chegarem ao pé da porta divina, esta seja aberta para alcançarem o reino da glória eterna.

3.2 - A “Recomendação das Almas” no Brasil.

Alguns autores escreveram sobre a presença desta tradição no Brasil, sendo conhecida por “Encomendação das Almas” no norte e nordeste, “Recomendação (ou Recomenda) das Almas” em São Paulo, e com estas duas denominações em Minas Gerais. É conhecida como “Alimentação das Almas” no Vale do Rio São Francisco, e também como “Procissão das Almas”, “Sete Passos” e “Procissão da Penitência” em alguns locais.

Câmara Cascudo descreveu esta procissão noturna pelas almas do purgatório como uma manifestação misteriosa e sinistra. Segundo este autor:

Certas procissões conduziam instrumentos de música, e as orações eram cantadas. Revestiam-se do maior mistério, e era expressamente proibido alguém ver a encomendação das almas, não fazendo parte do préstito. Todas as residências nas ruas atravessadas deveriam estar hermeticamente fechadas e de luzes apagadas. Qualquer janela que se entreabrisse era alvejada por uma saraivada de pedras furiosas. A encomendação das almas deixava, pelo seu aparato sinistro e sigiloso, a maior impressão no espírito do povo (CASCUDO, 1988, p.307).

O mesmo autor também afirmou que em algumas “encomendações” ocorriam flagelações penitenciais, com muitos devotos sendo cruelmente feridos (CASCUDO, 1988, p.307).

Mello Moraes Filho afirmou que esta tradição era realizada nas províncias do Norte do Brasil, descrevendo-a como uma procissão tétrica e pavorosa que acontecia invariavelmente na quaresma, na qual os devotos entoavam “com voz cavernosa, lúgubre e como que saída de um túmulo, as *Lamentações* do estilo, admiráveis trechos musicais dos compositores da terra” (MORAES FILHO, 1979, p.157).

O mesmo autor também destaca que a “Encomendação das almas” só poderia ser vista pelos seus participantes, sendo que “o imprudente que tentasse profanar o mistério, só via um rebanho de ovelhas (eram as almas) e um frade sem cabeça que lhe entregava uma vela de cera, vindo-a buscar na manhã seguinte” (MORAES FILHO, 1979, p.158). Segundo Mello Moraes, para alguns este frade era uma alma penada e para outros era o demônio.

Saint-Hilaire nas suas andanças por Minas Gerais também observou esta manifestação em Itabira e em Vila do Príncipe, e no seu relato não transparece este aspecto sinistro e aterrador contido nos dois autores citados acima. Este viajante fez o seguinte relato:

Estive em Vila do Príncipe durante a quaresma. Trez vezes por semana ouvia passar pela rua uma dessas procissões que chamam *procissão das almas*, e que têm por objectivo obter do céu a libertação das almas do purgatório. São ordinariamente precedidas por uma matraca; nenhum sacerdote as acompanha, e são unicamente constituídas pelos habitantes do lugar possuidores de voz mais agradável (SAINT-HILAIRE, 1938, p.294).

Em 1946, José Nascimento de Almeida Prado participou de uma “Recomendação das Almas” realizada no sul do Estado de São Paulo, entre os municípios de Itaberá e Ribeirão Branco. A tradição foi realizada na Sexta-feira Santa, e o grupo percorreu as casas e cruzeiros da comunidade, sendo conduzido por um capelão acompanhado de uma matraca, **o qual orava pelas almas do purgatório** (PRADO, 1947, p. 75-80).

Donald Pierson **entrevistou em 1947 e 1948** moradores do município de Cruz das Almas, no Estado de São Paulo, colheu dados sobre os “Sete Passos”, e escreveu:

Até há alguns anos atrás, o ritual dos ‘sete passos’ fazia parte dessa cerimônia. ‘Eu ainda me alembro’, disse um antigo morador do lugar. ‘Eles iam uma turma, uma espécie de procissão, iam no cemitero, na igreja, na capela da Rua do Pasto, nas otra capela de bera de estrada inté intera sete cruís. Iam queto pelo caminho e só rezava nas cruís. Quem acompanhava num podia oiá pra trais, proquê se oiasse, enxergava as arma que vem acompanhano a procissão. Iiii...quanto eu num chorei de mêdo daquelas reza e das arma nesses dia!’ O ritual repetia-se tôdas as quartas e sextas-feiras da Quaresma. ‘Nas sete sexta-fêra da quaresma’, recordou um sitiante, ‘os home combinava (também as muié podia i mas nunca ia) e ia fazê a recomendação das arma. Escoía seis cruís e a sétima era no portão do cemitero. Ia de noite, bateno matraca. Iiii...era coisa feia, inté dava nervosa na gente! Eles passava rezano, fazeno recomendação das arma. As reza era pra ajudá as arma, arma dos que morrero no mar, ou que tinha morrido e ninguém sabia. Essas arma num tem missa, num tem nada, antão a recomendação era pra ajudá elas. Mais era uma reza deferente, eles rezava padre-nosso e ave-maria, mais falano comprido: Paaadre nóóóóosso, num tom surdo que ecoava por aí tudo. Iam nas sete cruís. A última era sempre na porta do cemitério, à meia-noite. Quano andava num podia oiá pra trais, nem pro lado, nem cunversá, só podia rezá e oiá pra frente (PIERSON, 1966, p.355-356).

Maynard descreveu uma “Alimentação das Almas” em 1961, em Tarrachil, margem baiana do São Francisco, frisando que lembrava muito a “recomenda das almas” do sul do país, e julgou os cânticos suaves e harmônicos (ARAÚJO, 1973, 146-147).

O mesmo pesquisador observou uma “Recomenda das Almas” no Estado de São Paulo, na zona rural de Tatuí, na quaresma de 1950, e verificou os mesmos elementos: procissão noturna, a matraca, os cânticos e a preocupação com as almas do purgatório (ARAÚJO, 2004, p.80-86).

3.3 - A “Encomendação das Almas” em Portugal

A “Encomendação das Almas” em Portugal, também conhecida por “Solfa das Almas”, “Deitar das Almas”, “Pregão das Almas”, “Botas as Almas”, “Botar a Loa” e “Amentar das Almas” é uma prática que acontece desde a Alta Idade Média, foi bem popular até o final do século XIX, e aos poucos foi se esmorecendo, sendo praticada, atualmente, somente em algumas localidades.

Esta tradição está relacionada com a crença no Purgatório, segundo a qual nenhum ser humano está livre de pecado, devendo passar após a morte por um período de mortificações e arrependimentos, para se lavar de todas as nódoas que cometeu durante a sua vida e, assim purificado, ascender às alegrias infinitas do reino da Glória.

Assim, como nos informam os pesquisadores portugueses Jorge Dias e Margot Dias, o objetivo dessa tradição é infundir piedade nos vivos pelas almas dos mortos, **as quais** estão sofrendo as penas do purgatório, e precisam das preces fervorosas e das penitências dos seus parentes, amigos e conterrâneos para então obter o perdão de Deus e atingir o Céu. Além disso, os devotos da “Encomendação das Almas” participam desta tradição para pagar uma promessa ou uma penitência imposta pelo confessor, ou ainda para obter uma graça (DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1951).

De forma geral, essa tradição é realizada na quaresma, durante a noite, com versos sendo cantados por um grupo de devotos, que percorrem lugares especiais, como encruzilhadas, montes altos, igrejas, cruzeiros, cemitérios e em frente das casas da freguesia, acordando as pessoas da aldeia para que rezem um Padre-Nosso e uma Ave-Maria pelas almas do purgatório.

Como exemplo, citaremos a “Encomendação das Almas” colhida por Dinis Gomes no Distrito de Aveiro:

“E ainda me recordo, também – os anos que já lá vão! – das frias noites de inverno em que, por horas mortas, se acordava estremunhado ao ouvir o canto monótono dos que lá fora na rua, e junto às casas em silêncio, discretamente alumiados, por uma mortiça lanterna, andavam em seu piedoso voto praticando o velho costume de lamentar as almas, entoando uma ladainha arrastada e chorosa, rogando a Deus Misericórdia para com as almas em sofrimento no fogo do purgatório.

Naquele triste e penoso fadário, que uma grande devoção animava, calcurriavam as ruas e becos tortuosos e lamacentos da vila, de pés descalços e em cabelo embrulhados nos seus coçados gabões de áspero burel, deslizando como sombras, e rezando como monges – ou freiras em oração e êxtase divino.

Dentro das casas, dessas casitas velhas e acanhadas, mas sempre limpas e caiadinhos de branco, acendiam-se à pressa as candeias de azeite, que se penduravam nos postigos, por devoção e respeito, e todos ali respondiam às rezas dos de cá de fora.

A lamentação extinguiu-se por fim, ante o tilintar discreto duma campainha, e os da confraria retiravam lentamente, murmurando baixinho” (GOMES apud DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1951).

Embora existam elementos variáveis, e diversas formas desta tradição ser realizada, dependendo da localidade e da época, Margot Dias e Jorge Dias identificaram os seguintes elementos constantes: o fundo cristão; a presença de cânticos, sendo que em alguns lugares é saudoso e dolente, e em outros é sinistro e apavorante; sua realização após o pôr-do-sol, geralmente noite cerrada, durante a quaresma, e em dias da semana pré-determinados.

Os mesmos autores também identificaram elementos variáveis, como o número de participantes, sendo a “Encomendação das Almas” realizada por apenas uma pessoa em algumas regiões e por um grupo em outras. Em alguns locais, somente os homens participavam, em outros, apenas as mulheres e, na maioria, ambos os sexos participavam conjuntamente. Geralmente, as “Encomendações das Almas” eram realizadas dentro do povoado, ou em lugares altos, mas junto da povoação, no entanto, em algumas regiões realizavam-se num monte elevado e solitário, com os participantes (ou o participante) tendo a intenção de serem ouvidos em sete freguesias.

Além destes, há outros elementos variáveis, que aparecem em algumas regiões, sozinhos ou associados, como a presença de alguns objetos, como amuletos e a campainha, e também alguns comportamentos adotados pelos participantes, como o costume de benzer-se com a mão esquerda, de riscar no chão um “signo saimão”, de cobrir-se com lençóis, e de distorcer a voz falando através de um funil. O objetivo do uso de lençóis e do funil era que os participantes da “Encomendação das Almas” não fossem reconhecidos, além disso, o uso do funil dava à voz um tom lúgubre, provocando maior temor pela morte e, portanto, maior fervor nas orações. A presença de amuletos, de benzer-se com a mão esquerda e do “signo saimão”, assim como a repetição de certos números, como 3, 7 e 9 são vistos também como elementos mágico-pagãos contidos nesta tradição. O objetivo de benzer com a mão esquerda é afastar o diabo e, quanto ao

“signo saimão”, em muitas regiões, ele é riscado no chão, e os devotos devem se instalar no seu interior para se protegerem dos espíritos maus e não serem levados pelo diabo. Além disso, o “signo saimão” também era usado como amuleto, sendo confeccionado com aço ou com a madeira da figueira, servindo para a proteção e também contra “bruxedos” (DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1951).

Margot Dias e Jorge Dias também chamam atenção para a persistência de certos números, como 3, 7 e 9. Estes costumam ser o número de paradas, nas quais o grupo entoa os cânticos, e também é comum o “encomendador” ir até um lugar bem alto para ser ouvido em três ou sete freguesias. Segundo estes autores, existe um certo simbolismo associado a alguns números, e a crença popular considera os números 3, 7 e 13 carregados de forças misteriosas. Dessa forma, Margot Dias e Jorge Dias identificaram na “Encomendação das Almas” elementos mágico-pagãos, misturados a uma prática medieval católica.

E foi justamente a presença destes elementos mágico-pagãos que contribuíram para que Virgílio Correia a considerasse “bárbara”, para que o maestro Virgílio Pereira afirmasse que este costume “dava origem por vezes a cenas escandalosas”, e também para a oposição manifestada por muitas autoridades da Igreja, as quais proibiram esta tradição por considerá-la fora das normas católicas mais ortodoxas (DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1951).

Segundo Jorge Dias e Margot Dias, na “Encomendação das Almas” estão contidos resquícios dos antigos cultos aos mortos¹⁹, e Virgílio Correia também afirmou que “poucas cousas se conservará em Portugal tão arraigado culto, como às alma dos antepassados”. Em várias regiões, a preocupação com a alma dos antepassados é expressa nos versos da “Encomendação das Almas”. Citaremos, como exemplo, uma parte da “Encomendação das Almas” da região de Sécio, em Trás-os-Montes:

Acordai, pecador, acordai
Acordai, não durmas mais
Olha que estão ardendo em chamas
As alma de vossos pais,
Que vos deixaram os bens,
E vós deles não vos lembrais
(DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1950)

¹⁹ E foi justamente para extirpar as práticas pagãs do culto aos mortos que a Igreja instituiu duas grandes festas cristãs: o dia primeiro de novembro (Dia de Todos-os-Santos ou Festa dos Mártires) e o Dois de novembro (Fiéis Defuntos) – (DIAS, Margot; DIAS, Jorge. *A Encomendação das Almas*. Sep. Douro-Litoral, III-IV da 4ª série, Porto, 1951).

3.4 – A chegada da “Encomendação das Almas” no Brasil e a participação dos jesuítas

Na compilação das cartas dos primeiros jesuítas no Brasil, realizada por Serafim Leite, há três passagens relacionadas com a “Encomendação das Almas”, o que pode indicar a participação dos jesuítas na introdução desta prática no Brasil.

A primeira passagem está contida na carta que o padre Manoel da Nóbrega, que trouxe a “Encomendação das Almas” para o Brasil²⁰, escreveu na Bahia, no dia 9 de agosto de 1549, e endereçou ao Provincial de Portugal, o padre Simão Rodrigues:

Agora vivemos de maneira que temos disciplina às sextas-feiras, e alguns nos ajudam a disciplinar: he por os que estão em peccado mortal e conversão deste gentio, e por as almas do purgatorio, e o mesmo se diz pollas ruas, com huma campainha segundas e quartas-feiras, asi como nos Ilheos (LEITE, 1956, p.131).

Neste trecho há a descrição de um rito realizado durante determinados dias da semana, acompanhado por uma campainha, e menção às almas do purgatório. Ou seja, estão presentes alguns dos elementos constantes na realização da “Encomendação das Almas”.

A partir da leitura deste trecho, podemos também sugerir que a introdução desta prática cristã estava relacionada com o esforço de disciplinar e evangelizar o gentio, sendo uma forma de colocá-lo em contato com temas da doutrina católica, como o purgatório e o pecado mortal, e obrigá-lo a agir segundo determinadas normas.

Serafim Leite identificou a “Encomendação das Almas” em uma outra carta, escrita em 1550 pelo Padre Leonardo Nunes, em São Vicente, e endereçada aos padres e irmãos de Coimbra:

Y despedime de todos, quedando ellos muy consolados, y day fui dar a S. Vicente acompañándome el Capitán y outra gente alguna. Y en llegando hize un sermón donde toda la gente fué muy movida de Dios, y day adelante predicava algunas vezes; y lo más del tiempo confessava, y cada día hazia la doctrina a los **esclavos**; y los **lunes, miércoles, y viernes tañia a la noche la campanilla por los finados**. De manera que viendo nuestro Senõr el grande estrago que el demonio en estas almas hazia, porque todos quase los habitantes destas três villas estaban em gravísimos peccados offuscados assi casados como solteros, y mucho más los sacerdotes, los començó de mover y traer a tal confusión y sentimiento de sus peccados, que todos trabajavan por se apartar dellos, unos casándose com las mugeres y índias que tenian, otras echándolas fuera, y otros buscándole maridos, otros determinando de vivir castamente com sus mugeres, y todos com grandes espantos de si, viendo su ceguedad y peligro em que estaban

²⁰ Segundo nota nº 39, na página 131, do comentador das “Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil”, organizadas por Serafim Leite, e publicadas pela Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

tanto tiempo avia, porque avia muchas almas que no avian sido confessadas treinta o quarenta años avia, y estavan en peccado mortal, y esto publicamente (LEITE, 1956, p.207, grifo nosso).

Neste trecho há referência a um rito pelos mortos, realizado às segundas-feiras, quartas-feiras e sextas-feiras, durante a noite, acompanhado por uma campainha. Este rito, a “Encomendação das Almas”, aparece acompanhado de sermões, doutrinação e confissão na tentativa de modificar os hábitos de escravos, sacerdotes e demais habitantes das vilas, os quais estavam vivendo em pecado mortal, pois suas uniões não eram sancionadas pela Igreja e também por não se confessarem regularmente. Desta forma, a “Encomendação das almas” deveria auxiliar na adoção de comportamentos orientados segundo os preceitos da Igreja Católica.

No entanto, nem todos os religiosos da Companhia de Jesus foram favoráveis à “Encomendação das Almas”. Há uma carta escrita por D. Pedro Fernandes na Bahia, em 1552, e endereçada ao Padre Simão Rodrigues, em Lisboa, na qual o remetente mostra-se contrário à realização da “Encomendação das Almas” devido às mortificações que a acompanhavam ocorrerem em público e também devido ao som da campainha, defendendo que esta prática deveria ser realizada em ambientes privados:

[...] ni mande tañer campana de noche por la ciudad, ny noten los que a ella no van, porque los tales exercicios aunque sean sanctos y virtuosos y ordenados a mortificar la carne y a quebrar su soberbia, todavva son más meritorios hechos en secreto de la manera que se hazem em las religiones aprovadas, y em los vuestros [cole]gios Del Reino y de la Índia sin strépito de campana (LEITE, 1956, p.363).

4 – “A RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS” EM XIRIRICA E A VIDA RELIGIOSA LOCAL

Quanto à introdução da “Recomendação das Almas” em Xiririca, e mais precisamente no sertão de Pedro Cubas²¹, e a manutenção da realização dessa prática, não contamos com documentos escritos, com exceção de uma possível referência no Livro de Tombo de Xiririca.

Desta forma, a partir da investigação da vida religiosa local, principalmente no século XVIII, levantaremos algumas possibilidades, relacionando a realização desta tradição com o clero local, com os jesuítas, e com as irmandades, especialmente a das Almas e a da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, e também destacaremos o papel dos senhores na vida religiosa dos seus escravos.

O Livro de Tombo de Xiririca²², reescrito em 1816 pelo padre dessa freguesia, Padre Mendonça, por ordem do Reverendo Visitador da Paróquia de Paranaguá que criticou o descuido e a grande quantidade de rasuras do livro de tombo anterior, contém, portanto, também informações do século XVIII.

Entre os bens móveis da Igreja Matriz de Xiririca está catalogado um “Caderno da Procissão das Almas”. Além disso, entre as atribuições do Sacristão, consta “acompanhar a Procissão das Almas”.

Desta forma, temos duas referências no Livro de Tombo de Xiririca a uma “Procissão das Almas”, envolvendo o clero local na realização dessa tradição, a qual acontecia, portanto, desde um período anterior ao ano de 1816.

4.1 – Os Jesuítas

Se os jesuítas foram os responsáveis pela introdução da “Encomendação das Almas” no Brasil, é importante destacar que os mesmos também atuaram no Vale do Ribeira.

Conforme Young, os jesuítas foram os primeiros sacerdotes que apareceram na região de Iguape, os quais edificaram a primeira igreja, para assim cumprirem a promessa que fizeram ao povo de construir um lugar para ensinar a doutrina cristã. Segundo este autor:

Diz a tradição que o primeiro padre da igreja velha era discípulo do Padre Anchieta de nome Pedro Corrêa, e, que, depois da inauguração desta igreja, partindo em direcção ao Sul, foi morto pelos indigenas, no lugar onde existe hoje a povoação de Araraquara. Esta tradição, em parte, é corroborada na ‘Chronica da Companhia de Jesus’, do padre Simão Vasconcellos, segunda edição, paginas 91, 92 e 93; a morte de Pedro Corrêa deve ter sido no fim do anno de 1554 ou no principio de 1555, tendo elle partido de Cananéa em direcção ao Sul, no dia 5 de Outubro de 1554 e sendo morto na volta da sua viagem” (YOUNG, 1904, p.228).

²¹ Estamos pensando na região entrecortada pelos rios Pilões e Pedro Cubas pelo lado esquerdo do Rio Ribeira, e pelos rios Nhunguara e Sapatu pelo lado direito.

²² Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Eldorado.

Serafim Leite relatou mais detalhes da vida de Pedro Corrêa e destacou que ele era possuidor de terras na Vila de São Vicente, e que chegou ao Brasil ainda antes de 1549, data da chegada dos jesuítas. Ele entrou para a Companhia de Jesus nos fins de 1549 e empenhou-se com entusiasmo na tarefa da conversão do gentio. O Padre Nóbrega o convocou para a missão do Paraguai e, juntamente com o Irmão João de Sousa, foram mortos pelos índios Carijós do sul, sendo considerados, então, protomártires da Companhia de Jesus na América (LEITE, 1956, p.44).

Quanto às missões jesuíticas, segundo Serafim Leite, Iguape foi visitada várias vezes pelos padres da Companhia de Jesus, sendo que algumas destas missões foram longas, como a ocorrida em 1690, a qual durou 22 dias. Este mesmo autor afirma que, nos séculos XVII e XVIII, eram os mesmos padres da Companhia de Jesus que davam missões tanto em Cananéia quanto em Iguape, e as Câmaras de ambas localidades mostravam-se igualmente agradecidas, manifestando sua gratidão em ofícios enviados a Roma. A Câmara de Cananéia declarou que foram justamente os jesuítas que fundaram esta povoação em 1601, e apesar dos seus pedidos para a instalação de uma casa da Companhia de Jesus em suas terras, este desejo jamais foi realizado (LEITE, 1938, p. 433-436).

Os padres da Companhia de Jesus atuaram nesta região até o ano de sua expulsão do Brasil, em 1759, realizando neste mesmo ano sua última missão, na qual, segundo Serafim Leite (1938, p.436): “os padres Antonio de Souza e José Machado, foram por terra, desde Santos, dando missões nos lugares do percurso, sobretudo em Iguape e em Cananéia, com incriveis trabalhos e também fruto espiritual, que um deles conta em extensa relação”.

Quanto à abrangência da área percorrida por esses jesuítas, é difícil sermos precisos. Os habitantes de Xiririca, até 1757, eram fregueses da Vila de Iguape, passando a possuir freguesia própria a partir desta data. Desta forma, não é possível afirmar se os jesuítas subiram o rio Ribeira, percorrendo a região de Xiririca, ou se os mesmos se concentraram apenas nas regiões de Iguape e Cananéia próximas ao litoral, hipótese que parece mais provável, visto Serafim Leite considerar longa uma missão de vinte e dois dias ocorrida no ano de 1690, em Iguape, e este tempo ser insuficiente para uma viagem de ida e volta até o povoado de Xiririca, localizado rio acima. No entanto, segundo as observações de Carlos Rath, os jesuítas não só se estabeleceram Ribeira Acima, na região de Apiaí, portanto, indo além de Xiririca, como também foram possuidores de grandes lavras de ouro nesta região (RATH, 1856, p.3). Percorrendo ou não a região de Xiririca, os jesuítas certamente

influenciaram a região de Iguape, e devemos ressaltar que foram os habitantes de Iguape que fundaram a freguesia de Xiririca, levando consigo suas crenças e práticas religiosas.

4.2 – As Irmandades

Segundo João José Reis, as irmandades, organizadas em torno da devoção a um determinado santo, proliferaram na América portuguesa e foram os principais veículos de difusão do catolicismo até o Brasil-Império (REIS, 1991, p.59).

Marina de Mello e Souza também destaca a importância das irmandades na difusão do catolicismo na América espanhola e portuguesa, frisando as dificuldades materiais e de recursos humanos para o trabalho de evangelização. Conforme esta autora:

Diante do pouco investimento da Coroa portuguesa na construção de templos e da insuficiência de sacerdotes que suprissem as necessidades religiosas dos colonos, dispersos por grandes extensões territoriais, principalmente a partir do século XVIII, desenvolveu-se na América um catolicismo fundado em torno de irmandades, que investiam na construção das igrejas e assumiam várias das responsabilidades religiosas, principalmente as relativas ao culto de seus oragos (SOUZA, 2002, p.183).

E ainda:

As irmandades foram elementos fundamentais no exercício de uma religiosidade colonial e barroca, caracterizada pelo culto aos santos, pelas devoções pessoais e pela pompa das procissões e festas, marcada pela grandiosidade das manifestações exteriores da fé, na qual conviviam elementos sagrados e profanos (SOUZA, 2002, 184).

Também é importante destacar que a participação em uma irmandade era a forma mais clara de inserção na organização social da América portuguesa, não só para africanos e seus descendentes, mas especialmente para estes que, assim, podiam reunir-se, festejar e lamentar com o consentimento dos senhores e das autoridades coloniais (SOUZA, 2002, p. 186).

Além de oferecer apoio religioso e de proporcionar momentos de convívio social, os irmãos também prestavam auxílio mútuo, cumprindo importantes funções assistenciais. Neste sentido, destacava-se a importância de garantir o enterro e missas para os irmãos mortos. Este fato era especialmente importante para os africanos, visto o descaso com que muitos senhores tratavam os cadáveres de seus escravos, e também a importância que os funerais tinham nas sociedades africanas, pois representavam a passagem do mundo dos vivos para o dos ancestrais (SOUZA, 2002, p.184-186).

As irmandades também seguiam a segmentação existente na população, e uniam determinadas categorias raciais e sociais, “agrupando as pessoas conforme a cor de sua pele e seu lugar na hierarquia social” (SOUZA, 2002, p.185).

Em Iguape, no começo do século XIX, existiam as seguintes irmandades: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Irmandade de São Benedito, Irmandade do Bom Senhor Jesus de Iguape, Irmandade da Padroeira (Nossa Senhora das Neves), Irmandade do Santíssimo Sacramento e Irmandade das Almas. Esta informação é fornecida por Young, o qual transcreveu um documento escrito pelos vigários de Iguape e enviado ao bispo no dia 14 de Setembro de 1825. Quanto às irmandades, além da descrição de seus ornamentos, há o seguinte trecho:

Ha nesta Villa as Irmandades seguintes: A do Sanctissimo Sacramento, a da Padroeira, a do Senhor Bom Jesus, a das Almas, a da Senhora do Rosario dos mulatos e pretos e a de S. Benedicto dos mesmo. A do Sanctissimo Sacramento, a das Almas e a da Senhora do Rosario, têm compromisso approved pelo Ordinario. A da Padroeira nem tem compromisso, nem forma de Irmandade; contemplão já Irmaons todos os brancos aqui cazados, os quaes devem pagar de annuaes 160 réis, mas que a maior parte não paga; por cujo motivo he tão pobre esta Irmandade, que o seu rendimento não chega para pagar ao Parocho hũa Capella por tocar Órgão na occasião das mesmas. A chamada Irmandade do Senhor Bom Jesus, não he propriamente Irmandade. Elegem-se a Votos os Officiaes, doze Irmaons da Meza, que são os zeladores das alfaías, dinheiros e esmolos, e do mais que diz respeito. Todas estas irmandades são pobres, e têm o seu Patrimonio na piedade dos fieis. Todo o seu rendimento he proveniente dos annuaes dos Irmaons, do limitadisimo aluguel de algũas Cazas, isto he, as que têm, o qual se dispense nas Festividades proprias e no ornato dos seus Altares e Imagens. A do Senhor Bom Jezus tem quatro propriedades de Cazas e recebe annualmente algũas esmolos (YOUNG, 1903, p.340)

No que se refere à Irmandade das Almas, a partir das informações fornecidas por Young, não é possível saber os critérios de participação e exclusão desta irmandade. O compromisso desta irmandade foi aprovado no dia 21 de março de 1823, conforme informa o documento de aprovação do Estatuto da Confraria das Almas existente na Cúria Metropolitana de São Paulo:

Aos que esta N. Prov, virem Saude e Benção em (...) faremos ...que atendendo nos a q. pr. Sua...representarão os Irmãos das Almas da Villa de Iguape deste N. Bispado havemos, por bem pela prezente confirmar os vinte e cinco capítulos do seu compromisso, vista a resposta do N.M.R. conv. Promotor, e Procurador da Mitra e ter tudo a confraria e (r)esta auctorização jugo auctoridade ordinária dada em Sam Paulo sob n. signal e sello das N. Armas aos 23 de março de 1823. Em Re Fernando Lopes de Carmargo. Escr-am Ajudante da Cam. Epal escrevi Matheus, Bispo.

Considerando-se as observações de Jorge e Margot Dias quanto à “Encomendação das Almas” em Portugal, segundo as quais esta tradição estava relacionado com a Irmandade

das Almas²³, podemos sugerir que uma das possibilidades é que esta prática religiosa tenha sido introduzida na região do Vale do Ribeira por esta Irmandade das Almas de Iguape.

Quanto às irmandades de homens pretos na América portuguesa, a maioria contou com Nossa Senhora do Rosário como orago, mas também Santa Ifigênia, Santo Elesbão, São Benedito, e outros santos de menor incidência cumpriram este papel. Marina Mello e Souza, baseando-se em Serafim Leite, afirma que, já em 1586, os jesuítas instituíram irmandades de Nossa Senhora do Rosário, visando promover a piedade e a instrução religiosa de negros e índios (SOUZA, 2002, p.186 e 207). Julita Scarano também afirma que a Irmandade do Rosário foi introduzida no Brasil, principalmente, pelos jesuítas (SCARANO, 1978, p.47).

Em Iguape, existiam duas irmandades constituídas por negros e mestiços: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. No entanto, as informações fornecidas por Young não informam se estas irmandades adotavam diferentes critérios de exclusão. Em Xiririca, segundo o “Livro de Tombo” e o “Registro de Terras”, havia uma Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na região de Ivaporunduva²⁴. O “Registro de Terras” de Xiririca informa que esta irmandade possuía terras na região, conforme atestam os documentos a seguir:

173: DOMINGOS VIEIRA DA COSTA: e sua mulher Izidoria da Costa; sitio com caza e cultivados na paragem Barra do Nhunguara que tem 150 braças de frente na beira da Ribeira do lado de São Paulo cujos cultivados houveram por compra que fizeram da irmandade do Rozário de Ivaporunduva ao seu procurador. A rogo de Domingos Vieira da Costa, Thome da Costa Chaves. Xiririca, 16 de maior de 1856²⁵.

478: João Marinho; Ivaporunduva; quer fazer registrar seu sitio cujo sitio divide ribeirão a sima de ambos os lados quaes estão na beira do ribeirão; e rio abaixo com terras da Nossa Senhora do Rozário de Ivaporunduva, de um lado e d’outro lado com terras de Salvador Pupo. Como não sei ler e escrever, o seu Reverendo Vigário e este por mim fez assignar o meu rogo. Xiririca, 20 de março de 1857²⁶.

²³ Segundo Jorge Dias e Margot Dias, a presença da forma “recordai oh irmão” em várias localidades indicam uma sobrevivência do tempo em que havia Irmandades das Almas (DIAS, Margot; DIAS, Jorge. *A Encomendação das Almas*. Sep. Douro-Litoral, III-IV da 4ª série, Porto, 1951). Na “Recomendação das Almas” de Pedro Cubas, nos dias atuais, a forma é “acordai, irmão das almas”. Augusto César Pires de Lima e Alexandre Lima Carneiro também relacionam esta tradição com uma confraria das almas ao descrever a “Encomendação das Almas” de Penafiel, no Douro Litoral, e relatando a participação do ferreiro Afonso Fernandez Barbosa, falecido em 1579, tanto na Confraria das Almas quanto na “Encomendação das Almas”.

²⁴ Ivaporunduva insere-se na região entrecortada pelos rios Pilões e Pedro Cubas pelo lado esquerdo do Rio Ribeira, e pelos rios Nhunguara e Sapatu pelo lado direito.

²⁵ Sob assento nº 173 - Registro de Terras – Arq. do Est./ Filme 03034 – RT 35 – Local Xiririca –volume 25.

²⁶ Sob assento nº 478 - Registro de Terras - Arq. do Est./ Filme 03034 – RT 35 – Local Xiririca –volume 25.

No Livro de Tombo de Xiririca²⁷, há a transcrição de um requerimento do ano de 1770, que informa que os negros de Ivaporunduva, organizados em uma irmandade, homenageavam Nossa Senhora do Rosário desde um período anterior a esta data. Temos o seguinte trecho:

Visto que a maior escravatura teve o seu princípio e aumento no Arraial de Ivaporunduva, e os pretos daquele bairro é que começaram a festejar a senhora do Rosário, é igualmente constante que aqueles pretos mandarás vir a sua custa a imagem de Nossa Senhora do Rosario, e com as suas esmolos fizeram o primeiro altar na Primeira Igreja Matriz.

Matriz anterior a esta, e porque o tempo que tinha mais oportuno era o da Paschoa da Ressurreição, quando desciam para se desobrigarem dos preceitos da quaresma, por essa razão festejavam tão bem nesse tempo, a Nossa Senhora do Rosario, donde ficou o costume que até hoje é guardado da mencionada festividade pela Paschoa, fazendo-se eleição dos juizados entre os pretos, que se encorporão como debaixo de uma irmandade.

Desta forma, segundo o “Livro de Tombo de Xiririca”, existia uma irmandade de homens pretos sob invocação de Nossa Senhora do Rosário, a qual organizava festejos em louvor ao seu orago e também realizava eleição de juizados e reinados, parecendo contar com certa autonomia, pois as últimas palavras, “como debaixo de uma irmandade”, sugerem não se tratar de uma irmandade com compromisso aprovado.

Temos um outro trecho do Livro de Tombo, **no qual** são descritos os pertences da Capela de Nossa Senhora do Rosário, que reforça esta idéia, frisando que se tratava de uma irmandade segundo a visão dos negros: “uma caixa pequena com três fechaduras, que é o cofre das esmolos e papeis da Irmandade como lhe chamão”.

Desta forma, existiu uma irmandade de homens pretos influentes no arraial de Ivaporunduva e, embora não saibamos exatamente os limites de sua área de atuação, provavelmente coincidiu com a área onde era praticada a “Recomendação das Almas” até os anos 50 do século XX²⁸, e provavelmente abrangeu o sertão de Pedro Cubas, onde está localizada a comunidade de Pedro Cubas, a única na região que ainda pratica esta tradição.

Portanto, uma das possibilidades é que a realização da “Recomendação das Almas” estivesse relacionada com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Ivaporunduva²⁹.

²⁷ Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Edorado.

²⁸ Região entrecortada pelos rios Pilões e Pedro Cubas pelo lado esquerdo do Rio Ribeira, e pelos rios Nhunguara e Sapatu pelo lado direito.

²⁹ Esta hipótese é reforçada pelo fato da Nossa Senhora do Rosário ser festejada na Páscoa, ou seja, na época da “Recomendação das Almas”, conforme citação do Livro de Tombo descrita na página anterior, podendo indicar um elo entre esta tradição e a Irmandade.

4.3 – Os Senhores de Ivaporunduva

Segundo o Livro de Tombo de Xiririca³⁰, os senhores/senhoras do arraial eram muito ativos na vida religiosa de seus escravos. Porém, nenhum deles exerceu uma presença tão marcante, sendo lembrada até os dias atuais, quanto a já citada Joana Maria³¹, que na falta de uma capela, ministrava os sacramentos, com exceção do matrimônio, na sua própria casa. Segundo o “Livro de Tombo”:

[...] bem se pode afirmar q’ ella foi a Alma o melhor uso dos bens que a Providencia confiou as suas maons. Por fallecimento do primeiro marido tornou a cazar com João Marinho, também de Portugal, e por morte deste terceiro vez com João Manuel de Siqueira Lima, natural das Minas gerais, talvez aliciados todos das estimaveis qualidades desta Piedosa Mulher, cuja casa em todo o tempo foi o abrigo dos Pobres, o hospício dos Peregrinos e. o que he mais, horanda no espaço de vinte e dous annos, mais ou menos, como a de Martha e Maria, pela Presença Real de Jesus Christo, pois nella se-celebrava o S.to Sacrifício, e se-conferirão os mais Sacramentos, excepto o do Matrimonnio, ao que parece, antes de Servir a Capella de Nossa Senhor de rosário dos Pretos, por eleição bem acertada o Primeiro Parocho Joze Martins Tinoco no anno Septimo do seu Parochiato.

Quanto à capela, os senhores contribuíram para que esta fosse construída no arraial de Ivaporunduva, pois estavam descontentes com a perda de dias de trabalho na época da quaresma, quando seus escravos eram obrigados a ir até a freguesia de Xiririca para cumprir os trabalhos religiosos que esta data exigia, e também alegavam razões humanitárias, como a ocorrência de acidentes e mortes no longo trajeto pelo Rio Ribeira. Temos o seguinte trecho do “Livro de Tombo” que nos mostra isso:

Muito Reverendo Senhor Doutor Vigário Capitular. Dizem os moradores das Minas de Ivaporunduva, Freguesia de Nossa Senhora da Guia de Xiririca, que o seu Reverendo Parocho os obriga no tempo da quaresma dar satisfação aos preceitos anuais na capela da Freguesia, de que se segue aos suplicantes intoleravel dano nas suas fazendas pelos muitos dias, que perdem no trabalho de seus escravos, acontecendo as vezes ficarem ilhados pelos contratempos de uma caudalosa ribeira, pela qual descem e sobem, passando faltas de mantimentos, e muito mais pelo visto das canoas carregadas de gente de toda a idade, de que sucedem infortunios, como pouco tempo há pela mesma ocasião, se afogou uma escrava, e mais tres que correram grande risco, perdendo tudo, e de proximo tres pessoas affogadas, uma pagem, e o mesmo acontece aos daquela paragem, quando se vem Baptizar, e outros muito inconvenientes não menos temerosos, que por notorio se não allegas. Portanto, pedem a Vossa Senhoria, attendendo ao referido inconveniente, conceda benignamente se possam desobrigar na dita paragem, e que o Reverendo Parocho, achando-se nella possa batizar todas aquela crianças, que nesse tempo se lhe oferecem, para se evitarem os mencionados inconvenientes. E receberão mercê.

³⁰ Livro de Tombo de Xiririca – Paróquia de Eldorado.

³¹ A excepcionalidade de uma mulher, leiga, que ministrava os sacramentos deve ser ressaltada. No entanto, uma vez que isso é enaltecido no próprio Livro de Tombo, não devia ser irregular dentro da ortodoxia católica.

Despacho= Sendo verdade o que os ..., o Reverendo Parocho os podera desobrigar, e administrar-lhes os mais sacramentos necessarios na paragem referida, e lugar que para esse effeito se prepará com a decencia que for possível. São Paulo, 1º de março de 1770, Carvalho = E ainda mais se contem no dito requerimento, ... e fielmente aqui denoto transcrito.

Desta forma, a capela de Ivaporunduva, sob invocação de Nossa Senhora do Rosário foi construída com aprovação e auxílios dos senhores, mas com o ouro dos escravos, entre os anos de 1775 e 1780, conforme o seguinte trecho do Livro de Tombo de Xiririca:

Concorrendo pois os senhores dos sobreditos escravos com a sua aprovação e auxílio, mormente o Capitão Joaquim Machado de Moraes, de quem já falamos, erigiu-se debaixo da Faculdade ordinária a referida capela, no lugar em que existe, pagando-se todo trabalho dos taapeiros e carpinteiros com o ouro dos mesmos escravos. Não consta o tempo certo em que teve principio esta obra, mas sem dúvida que foi dentro dos cinco anos do parochiato do reverendo João Teixeira da Cruz, entre 1775 e o ano de 1780, de quem adiante falaremos. O qual reverendo Parocho, persuadido da necessidade e utilidade desta capela naquele bairro, moveu ainda mais os sobreditos moradores e seus escravos a porem em execução os seus louváveis desejos. A não pequena demora com tudo, que padeceu até a sua dedicação ou benção, acima mencionada, deixa ver que algumas dificuldades, como acontece em semelhantes obras, retardaram o uso desta Capela, que apenas ficou concluída no que toca somente ao corpo da igreja, sem terem podido levar a fim a sua capela mor, e a sua pequena sacristia³².

Assim, para que os escravos se afastassem menos do serviço, e não corressem riscos que poderiam afetar sua capacidade de trabalho, eram estimulados a empregar suas economias na construção de **capelas, que por sua vez abrigariam as irmandades, que propiciavam espaços de sociabilidade e ajuda mútua para a comunidade africana e afro-descendente.**

5 – “A RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS” SOB UMA PERSPECTIVA ATLÂNTICA – O Encontro de Povos e Culturas no Contexto da Escravidão

Entendemos a “Recomendação das Almas” como uma tradição cultural inserida no “Mundo Atlântico”, utilizando-nos a definição de Meinig deste conceito, citada por Bailyn:

³² Desta forma, a época da construção da capela, final do século XVIII, coincide com o período de prosperidade econômica em Ivaporunduva, e a sua não finalização também coincide com a súbita decadência da mineração e a saída dos brancos do arraial, conforme analisado no item 1.2 deste relatório.

The Atlantic World” was the scene of a vast interaction rather than merely the transfer of Europeans onto american shores. Instead of a European discovery of a new world, we might better consider it as a sudden and harsh encounter between two old worlds that transformed both and integrated them into a single New World. Our focus is upon the creation of new human geographies resulting from this interaction, and that means those developing not only westward upon the body of America but eastward upon the body of Europe, and inward upon and laterally along the body of Africa. For it is certain that the geography of each was changed: radically on the American side...more subtly on the European side, with new movements of people, goods, capital, and information flowing through an established spatial system and slowly altering its proportions and directions; slowly and unevenly on the African side, making connections with existing commercial systems but eventually grotesquely altering the scale and meaning of old institutions (MEINING apud BAILYN, 1996, p. 20-21).

Desta forma, este “Mundo Atlântico” é caracterizado pelas intensas trocas culturais realizadas entre povos distintos (americanos, africanos e europeus), com diferentes visões de mundo, e postos em contato sob o escravismo.

5.1 – A “Recomendação das Almas” e a formação da cultura afro-americana

A “Recomendação das Almas” na região pesquisada³³ é uma instituição cultural reinterpretada em solo americano por negros, portanto, devemos entendê-la dentro dos quadros da formação da cultura afro-americana. Neste sentido, utilizaremos as idéias e o “modelo de encontro” proposto por Mintz e Price. Estes autores definem instituição cultural como “qualquer interação social regular ou ordeira que adquira um caráter normativo e, por conseguinte, possa ser empregada para atender a necessidades reiteradas” (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 43), ou seja, é um padrão recorrente, sendo que os mesmos autores enfatizam que “a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições – instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha” (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 43).

³³ Região entrecortada pelos rios Pilões e Pedro Cubas pelo lado esquerdo do Rio Ribeira, e pelos rios Nhunguara e Sapatu pelo lado direito.

Portanto, a “Recomendação das Almas” é uma instituição realizada nas comunidades negras da região desde a época colonial³⁴, fazendo-nos indagar sobre as razões que explicariam esta longevidade.

Podemos começar investigando a formação destas comunidades negras, seguindo as sugestões de Mintz e Price (2003, p.87):

Dadas as tensas situações iniciais em que se encontravam os africanos escravizados, cremos que uma estratégia promissora – embora de modo algum a única – para mapear a ascensão das culturas afro-americanas, consistiria em nos concentrarmos nos primórdios, de onde é possível trabalharmos em direção ao presente, em vez de fazermos simples extrapolações retrospectivas com base nas semelhanças percebidas com as culturas do Velho Mundo.

Os primórdios da ocupação desta área estão relacionados com a mineração paulista dos séculos XVII e XVIII, sendo desta época os maiores aportes de africanos na região.

Segundo Mintz e Price, os africanos que aportaram no Novo Mundo não compuseram grupos automaticamente, e no início pode-se dizer que eram aglomerados, multidões (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 37). As primeiras comunidades só se tornaram comunidades de fato através do estabelecimento de **novos laços sobre os quais teceram uma nova organização social** e uma nova cultura, segundo os autores: “os africanos de qualquer colônia do Novo Mundo só se transformaram de fato numa comunidade e começaram a compartilhar uma cultura na medida e na velocidade que eles mesmos a criaram” (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 33).

No entanto, conforme Mintz e Price, apesar da heterogeneidade dos grupos iniciais, estes apresentavam princípios básicos amplamente compartilhados, existindo uma herança africana generalizada, a qual foi fundamental na criação de uma nova cultura no Novo Mundo. Dizem eles:

Uma herança cultural africana, largamente compartilhada pelas pessoas importadas para uma nova colônia, terá que ser definida em termos menos concretos, concentrando-se mais nos valores e menos nas formas socioculturais, e até tentando identificar princípios ‘gramaticais’ inconscientes que pudessem estar subjacentes à resposta comportamental e fossem capazes de moldá-las (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 27-28).

Ou seja, trata-se de aspectos mais abstratos, modos de compreensão de nível profundo, como pressupostos comuns sobre as relações sociais e o funcionamento do universo, compartilhados pelos africanos recém-chegados. Estes recursos, apesar de limitados, foram cruciais no processo de criação de novas instituições (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 28-33).

³⁴ Nas outras comunidades inseridas na mesma região, a “Recomendação das Almas” foi praticada até meados do século XX.

Desta forma, o estudo de continuidades formais entre a África e a América revela-se menos frutífero, e Mintz e Price assinalaram: “[...] devemos manter uma atitude de ceticismo perante as afirmações de que muitas formas sociais ou culturais contemporâneas representam continuidades diretas das pátrias africanas” (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 77).

Sendo assim, estes autores propõem a substituição da explicação das semelhanças formais pela comparação de pressupostos mais gerais, ou seja, pela busca dos princípios “gramaticais” implícitos que geraram essas formas e acrescentam: “Tal como no campo cultural, todavia, sugeriríamos que investigar abaixo da superfície das formas sociais, a fim de chegar aos sistemas de valores e às orientações cognitivas que lhes são subjacentes e concomitantes, pode revelar outro tipo de continuidades a longo prazo” (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 80).

E que princípios seriam este que nos ajudariam a entender a “Recomendação das Almas”?

Segundo Mintz e Price, a maioria dos africanos oriundos da África ocidental e central possuía certos pressupostos fundamentais sobre o papel ativo dos mortos na vida dos vivos, sobre a importância do parentesco na definição do lugar de um dado indivíduo na sociedade e sobre o uso da terra como recurso para definir o tempo e a ascendência (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 68-92).

Quanto à importância do parentesco entre os povos da África Ocidental e Central na estruturação das relações interpessoais, Mintz e Price afirmaram:

O agregado de escravos recém-chegados, ainda que tivessem sido arrancados de suas próprias redes de parentesco locais, teria continuado a ver o parentesco como a linguagem normal das relações sociais. Diante da ausência de parentes verdadeiros, mesmo assim modelaram seus novos laços sociais no parentesco, muitas vezes tomando emprestado os termos de parentesco de seus senhores para rotular as relações com seus contemporâneos e com pessoas mais velhas – ‘mano’, ‘tio’, ‘titia’, ‘vovó’, etc (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 93).

Mintz e Price também relacionam parentesco, culto aos ancestrais e a localidade. Estes autores enfatizam a importância das linhagens de parentes vivos e mortos e “o uso da terra como recurso para definir o tempo e a ascendência, sendo os ancestrais venerados localmente e sendo a história e a genealogia particularizadas em pedaços de solo específicos” (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 92-93).

Nesse sentido, a “Recomendação das Almas” parece forjar uma ancestralidade comum para os seus praticantes, afirmando o papel regulador do parentesco nas relações sociais, com

os ancestrais particularizados e alicerçados na terra, fundindo tempo e espaço no culto aos ancestrais.

Também é um exemplo de instituição criada para dar conta de necessidades da vida cotidiana, como a constituição de grupos de parentesco e a padronização social para lidar com a morte e com os mortos, utilizando materiais culturais pré-existentes, como o culto aos ancestrais, e possibilitando um certo grau de autonomia e coerência à comunidade escrava. Conforme Mintz e Price:

Nossa tarefa deve, antes, consistir em delinear os processos pelos quais o material cultural que foi reservado pôde contribuir para a criação de instituições a que os escravos se dedicaram, a fim de introduzir coerência, sentido e um certo grau de autonomia em sua condição (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 63).

No entanto, a construção dessas instituições ocorreu num ambiente extremamente desfavorável para os escravos, marcado pela desigualdade e pelo poder opressivo dos senhores (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 93). Além disso, segundo Mintz e Price, os escravos compunham agrupamentos marcados pela heterogeneidade cultural. Assim, a opressão e a heterogeneidade cultural contribuíram para a acentuada capacidade de adaptação a condições sociais mutáveis, e para a criação de uma cultura afro-americana caracterizada pelo dinamismo. Segundo Mintz e Price: “Desde o começo, portanto, o compromisso dos afro-americanos com uma nova cultura, em determinado lugar, incluiu a expectativa de um dinamismo contínuo, de mudança, elaboração e criatividade” (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 76).

Portanto, estes autores assinalam que qualquer subsistema de uma cultura afro-americana é altamente sincrético em termos de suas variadas origens africanas, e também em relação às contribuições das fontes européias (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 88).

Deste modo, a “Recomendação das Almas”, manifestação cultural com nítidas raízes portuguesas, mas também coerente com o culto aos ancestrais praticado pelos povos africanos, foi apropriada por estes últimos, não se tratando de uma imposição européia a receptores africanos passivos, e sim de um processo dinâmico de recriação, fazendo-nos discordar dos pesquisadores portugueses Jorge Dias e Margot Dias, que afirmaram que a existência dessa tradição nos Açores e no Brasil “prova a vitalidade de nossa cultura, que mesmo quando transplantada para regiões naturais tão diversas, e posta em contacto com outros povos, não perde as suas características próprias” (DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1951).

Conforme citação que Mintz e Price fazem da obra de Herskovits:

[...]quer os negros tenham tomado empréstimos dos brancos, ou os brancos dos negros, em tal ou qual aspecto da cultura, é sempre conveniente lembrar que os empréstimos nunca foram obtidos sem a conseqüente mudança na coisa emprestada e, além disso, sem incorporar elementos originados nos novos hábitos que, tanto

quanto qualquer outra coisa, deram à nova forma seu caráter distintivo (HERSKOVITS apud MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p.112)

A única ressalva de Mintz e Price é a substituição de “empréstimo” por “criação” para, desta forma, acentuar o caráter dinâmico das novas instituições culturais, e também para sublinhar que nenhuma cultura, nem européia nem africana, sobreviveu intacta e inalterada à travessia do Atlântico (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003, p. 112-113).

5.2 – A “Recomendação das Almas” e os centro-africanos

5.2.1 – Os centro-africanos e alguns de seus pressupostos culturais comuns

Discordando das afirmações de Mintz e Price quanto à heterogeneidade cultural dos africanos que cruzaram o Atlântico, sendo vistos como não possuindo uma cultura homogênea, sendo mais exato caracterizá-los como formando “multidões”, Thornton afirmou que a diversidade cultural africana estava sendo exagerada (THORNTON, 2000, p. 253-254).

Segundo este autor, apesar da grande variedade lingüística da África Ocidental e Central, muitas línguas eram aparentadas, e os limites lingüísticos eram sempre flexíveis e confusos. Desta forma, com base na linguagem, afirma que é possível dividir os escravos que abasteceram o tráfico atlântico em apenas três zonas culturais: a Alta Guiné (estendia-se do rio Senegal até a área ao sul de cabo Mount na atual Libéria), a Baixa Guiné (estendia-se das lagoas da região ocidental da Costa do Marfim até Camarões) e a Costa de Angola (estendia-se até o Império Lunda na província de Shaba, na atual República Democrática do Congo) (THORNTON, 2000, p. 256-263).

Além disso, conforme Thornton, cada unidade lingüística não encerrava uma cultura inteiramente diferente, e tanto a proximidade quanto as relações comerciais criaram similaridades culturais em regiões diversas. Segundo Thorton (2000, 256-257):

Ademais, a linguagem não é o único mediador da cultura. Em muitas partes da África Ocidental e central, povos de diversos grupos lingüísticos interagiam no dia-a-dia, em virtude da proximidade física ou de relações comerciais. Ao longo dessas interações, eles podiam trocar noções culturais mesmo sem uma linguagem comum. Desta forma, podiam compartilhar idéias religiosas ou princípios estéticos, pois possuíam uma religião comum ou uma herança artística, a despeito da diversidade lingüística.

Desse modo, conforme Thornton, os escravos que participaram do tráfico atlântico eram provenientes de apenas três zonas culturais distintas, sendo estas divididas em sete subzonas, as quais eram, em geral, bem homogêneas. Além disso, o comércio de escravos utilizou mais alguns grupos do que outros, e também tanto o número de portos de embarque na África quanto de desembarque no continente americano foram bem reduzidos, contribuindo para a reunião de africanos com antecedentes similares, os quais formavam um grupo muito mais homogêneo, contrariando a visão de dispersão na travessia transatlântica proposta por Mintz e Price (THORNTON, 2000, p. 263-269).

No entanto, mesmo encontrando africanos com culturas muito próximas, isso não quer dizer que a cultura tenha se mantido intacta, e neste ponto concorda com Mintz e Price, afirmando que isto seria impossível, pois estes africanos estavam encontrando uma nova realidade, um novo cenário político, econômico e social, e conclui: “A cultura afro-americana tornou-se muito mais homogênea do que as diversas culturas africanas que a compuseram, fundindo-as e incorporando a cultura européia” (THORNTON, 2000, p. 279).

Quanto aos escravos que chegaram na região do Vale do Ribeira e, especificamente em Xiririca, como já foi citado anteriormente, eram provenientes majoritariamente da África Centro-Occidental. Se utilizarmos a classificação proposta por Thornton, a maioria dos escravos que aportaram em Xiririca eram oriundos de apenas uma grande zona cultural, a da Costa de Angola, na qual todos falavam línguas do grupo banto. Segundo o mesmo autor: “Quicongo e quimbundo, as duas línguas faladas nessa zona pela grande maioria dos escravos, eram tão similares como o espanhol e o português, de acordo com Duarte Lopes ao final do século XVI” (THORNTON, 2000, p. 262). Não só a língua, mas também compartilhavam várias visões de mundo, idéias religiosas, princípios estéticos e conceitos filosóficos.

Robert Slenes também pesquisou dados de procedência, e as informações obtidas para Xiririca, mostrando que a região importava escravos oriundos de Angola, Congo e Benguela, ou seja, regiões da África Centro-Occidental, vão ao encontro do que afirma sobre a escravidão para o centro-sul brasileiro, ou seja, que os escravos importados para esta região eram de origem banto, definindo este termo como o nome genérico de um grande grupo lingüístico, composto de várias línguas faladas por diferentes povos, aldeias, confederações e reinos da África Centro-occidental, sendo que a afinidade que unia estes povos extrapolava a questão lingüística, os quais compartilhavam também pressupostos culturais básicos (SLENES, 1991, p.215).

Portanto, precisamos descobrir os pressupostos culturais básicos da África Centro-Occidental, pois os mesmo poderão ajudar a entender a recriação da “Recomendação das Almas” em Xiririca a partir da visão de mundo de seus participantes, assim como poderão ajudar a entender as razões da longevidade desta tradição na região.

Segundo Marina de Mello e Souza, baseando-se em Fox, Craemer e Vansina, as sociedades da África Centro-Occidental são orientadas pelo “complexo ventura-desventura”, que é explicado da seguinte forma:

Segundo esse paradigma, a ordem natural das coisas seria boa e desejável, envolvendo valores positivos como a saúde, a fecundidade, a segurança e a harmonia. O criador, ser supremo, que deu vida a tudo, reinaria distante, mas benevolmente sobre o universo e os homens. O espaço entre os vivos e os mortos estaria ocupado pelos ancestrais e por vários tipos de espíritos, portadores de boas intenções. Assim, se a vida fluísse no seu curso natural, tudo transcorreria dentro da ventura, mais isso raramente acontecia, uma vez que forças maléficas desviavam-na de seu caminho. Todo o mal seria provocado por essas forças a partir de atos conscientes ou inadvertidos de determinadas pessoas (SOUZA, 2002, p.70).

Ou seja, o universo em seu estado normal é harmônico, e o desequilíbrio, a doença e o infortúnio são causados por forças malévolas exercidas por pessoas ou espíritos, geralmente, através da bruxaria ou feitiçaria. E não há nada melhor do que contar com a ajuda de um feiticeiro³⁵ para impedir a ação malévola de pessoas ou espíritos e, assim, proteger-se da desventura, e ter felicidade, saúde e harmonia (SLENES, 1991, p.216 e 218).

O feiticeiro é um especialista na condução de ritos religiosos, e pode utilizar seus poderes para o mal, ou seja, apenas em benefício próprio ou para causar o mal alheio, por meio da bruxaria, ou também pode usar seus poderes para o bem, ou seja, visando o bem da coletividade e, desta forma, suprimindo a bruxaria (THORNTON, 2000, p.82).

O prestígio do feiticeiro advém da sua capacidade de comunicar-se com o “Outro Mundo” e participar dos seus poderes, e aí temos outro princípio básico da África Centro-Occidental, relacionado com o complexo ventura-desventura, segundo o qual existe “Este Mundo”, habitado pelos vivos, e o “Outro Mundo”, habitado pelos mortos e espíritos diversos.

Considerando que grande parte dos africanos oriundos da África Centro-Occidental possuía uma cultura “menos heterogênea e menos particularista do que geralmente se supõe” (SLENES, 1991, p.216), foram socializados na cultura kongo ou em culturas relacionadas, ou seja, provinham de sociedades onde kikongo, kimbundu, ou umbundu era falados como idiomas nativos ou veiculares (SLENES, 1991, p.215), e que “Kongos”³⁶ e “Angolas” que

³⁵ Feiticeiro foi o nome empregado pelos portugueses para designar os sacerdotes locais, ou especialistas em conhecimentos e práticas mágico-religiosas.

³⁶ “Kongo” é usado para designar o povo do antigo reino do Congo.

vieram para a América compartilhavam muitas crenças e línguas (THOMPSON, 1983, p.104), ao abordarmos a cultura “kongo”, estaremos tratando-a como paradigmática para uma extensa região da África Centro-Occidental.

Segundo MacGaffey, para os povos bacongo, atuais habitantes da região correspondente ao antigo reino do Congo, o universo é dividido em duas partes complementares: “este mundo” e o “outro mundo”. “Este mundo”, o mundo dos vivos, é imperfeito e habitado por negros que aparecem e desaparecem através dos processos de nascimento e morte. No “outro mundo”, habitado por uma variedade de espíritos e por ancestrais, seres cujas cores são branca ou vermelha, não há doença, nem injustiça, nem nascimento, nem morte, e sim prosperidade e ordem (MACGAFFEY, 1994, p.51).

O mundo imperfeito dos vivos sofre as ações do “outro mundo”, sendo que estas podem ser benevolentes e protetoras em relação aos vivos, ou o oposto, e contribuir para o infortúnio dos habitantes “deste mundo”. Os seres do “outro mundo” interferem na vida das pessoas deste mundo diretamente ou através da ação de profetas, mágicos, bruxos ou feiticeiros (MACGAFFEY, 1994, p.51). E os dois principais meios de comunicação entre “este mundo” e o “outro mundo” são os túmulos e as águas.

Conforme Thompson, o mundo, na cultura kongo, é apreendido segundo um cosmograma – o “cosmograma kongo” (THOMPSON, 1983, p.108). Slenes, baseando-se em Thompson, descreve este cosmograma como “um traçado oval contendo uma cruz grega [+], cuja barra horizontal simboliza kalunga e cujas pontas – cada uma terminando num pequeno círculo – representam os quatro momentos do sol” (SLENES, 1991, p.218). O ponto localizado na extremidade horizontal, à direita, representa o Leste e, portanto, a madrugada, e o nascer do dia, quando o sol rompe a barreira da kalunga e percorre o mundo dos vivos. O ponto mais alto da cruz, na extremidade vertical, representa o norte e também o meio-dia, a masculinidade, e o apogeu da força de uma pessoa na terra. O ponto localizado na extremidade horizontal à esquerda simboliza o Oeste e o pôr-do-sol, e é também o momento que o sol rompe novamente a kalunga e começa o seu percurso pelo mundo dos mortos. O ponto mais baixo da cruz, na extremidade vertical, representa a meia-noite, o Sul, a feminilidade, e o apogeu da força de um ser do outro mundo SLENES, 1991, p.218).

Portanto, neste cosmograma está representado a existência de dois mundos especulares – o mundo dos vivos (metade superior) e o mundo dos mortos (metade inferior), e a fronteira entre ambos, a linha horizontal, que é a kalunga, representada pelas águas do rio ou do mar, ou qualquer superfície reflexiva como, por exemplo, um espelho. E o sol, ao percorrer estes

quatro pontos do cosmograma, passa pelos reinos dos vivos e dos mortos, existindo um eterno retorno entre noite/dia e morte/vida (SLENES, 1991, p.218).

O mundo dos vivos é caracterizado pela vitalidade, e o dos mortos pela vidência, então, fetiches (minkisi) são produzidos no mundo imperfeito dos vivos, buscando os conhecimentos e a visão dos mortos (THOMPSON, 1983, p.106). Além disso, os “minkisi” também são feitos para combater a bruxaria e, assim, obter-se proteção (MACGAFFEY, 1994, p.61).

Segundo Thompson, os minkisi possuem poder de cura e proteção. Portanto, ajudam o doente a obter saúde, protegem contra a doença e zelam pelo espírito humano (THOMPSON, 1983, p.106).

Segundo Marina de Mello e Souza, os “minkisi” são “objetos mágicos indispensáveis à execução dos ritos religiosos, originadores da noção de fetiche” (SOUZA, 2002, p.65). São objetos magicamente confeccionados por feiticeiros, visando determinados objetivos, que incorporam espíritos específicos, e é com estes espíritos que os feiticeiros se comunicam.

Thompson afirma que os baongo possuem um complexo sistema de “minkisi”, os quais são manipulados por feiticeiros, que curam por meio deles, ou com raízes e ervas, ou através da veneração de espíritos misteriosos e poderosos – os chamados “bisimbi” (THOMPSON, 1983, p.107).

5.2.2 – A “Recomendação das Almas” aos olhos dos centro-africanos

Para entender a “Recomendação das Almas” aos olhos dos centro-africanos que aportaram em Xiririca, além de atentar para os seus pressupostos básicos de cultura, também é necessário sublinhar que na África “o contato de alguns grupos centro-africanos com o catolicismo foi bem mais intenso do que ritos como o batismo coletivo fazem crer” (SOUZA, 2002, p.260).

Segundo Thornton (2002, p.83):

The Kingdom of Kongo, converted in 1491, was the center of Central African Christianity, and its particular mode of grappling with the junction of its own religious tradition and Christianity formed a pattern that was exported far and wide, even to Portuguese Angola. By the early seventeenth century, and probably

even earlier, most of the people in Kongo identified themselves as Christians and were usually accepted as such by visitors.

O reino do Congo era, portanto, o centro de expansão de um Cristianismo que foi apreendido segundo a visão de mundo dos centro-africanos, incorporando dinamicamente crenças africanas, e gerando um cristianismo africano. Assim, talvez muitos dos africanos que aportaram em Xiririca já tivessem tido contato com a doutrina católica, podendo estar familiarizados com alguns santos e com alguns conceitos, como Céu, Inferno e Purgatório, presentes na “Recomendação das Almas”.

Além disso, o conceito de purgatório poderia ter sido atraente aos olhos dos escravos, pois o fato de existirem almas purgando temporariamente os seus pecados poderia servir de metáfora para a condição de cativo e, desta forma, não apenas contribuir para que os escravos se identificassem com elas, mas também que as vissem como mais sensíveis aos seus clamores e preces.

No entanto, mais determinante do que a possível experiência prévia com o catolicismo e identificação com as almas do purgatório, a “Recomendação das Almas” parece ter feito muito sentido aos olhos dos centro-africanos porque ecoava os princípios fundamentais de sua própria cultura, destacando-se o culto aos mortos e a crença de que eles possuíam poder para interferir no cotidiano dos vivos.

Além dos autores já mencionados, também James Sweet argumenta que os centro-africanos que vieram para o continente americano trouxeram consigo um conjunto de crenças e práticas, e possuíam uma visão de mundo baseada na divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, destacando-se entre estes os espíritos ancestrais, que podiam intervir no dia-a-dia da comunidade, protegendo seus descendentes do mal e que em contrapartida esperavam ser lembrados pelos vivos, pois eram as oferendas e ritos a eles dirigidos que garantiam sua potência no além e o equilíbrio entre todas as forças existentes (SWEET, 2003, P.103-104).

Uma maneira similar de pensar a relação entre os vivos e os mortos está presente na “Encomendação das Almas” portuguesa. Desta forma, elementos da “Recomendação das Almas”, principalmente a importância dos mortos no mundo dos vivos, permitiam pontos de contato entre a cultura portuguesa e a cultura dos centro-africanos, contribuindo para a recriação dessa prática em solo americano. Assim, essa tradição agrega, de uma forma dinâmica, elementos africanos e europeus numa nova formação cultural.

O “cosmograma kongo” também lança luz sobre a questão da recriação e realização da “Recomendação das Almas” de Pedro Cubas. A ênfase na meia-noite, ponto alto da procissão, e horário dos mortos, corresponde à extremidade inferior da linha vertical, que representa a meia-noite, o Sul, e o apogeu da força do mundo dos mortos. Desta forma, o ápice do rito acontece no momento em que os homenageados, os mortos, encontram-se no auge de sua força. A crença que os mortos estão acompanhando a procissão também parece coerente com o cosmograma, pois a noite é o momento dos mortos.

O percurso da procissão, com paradas para cânticos e rezas em locais onde existem cruzeiros, também pode revelar uma relação com o “cosmograma Kongo”, uma vez que a cruz pode ser vista como a representação do próprio cosmograma.

Outra ligação entre o percurso da procissão e os pressupostos culturais da África Centro-Occidental é o destaque para as encruzilhadas, as quais recebem cânticos e rezas. Segundo Thompson:

A fork in the road (or even a forked branch) can allude to this crucially important symbol of passage and communication between worlds. The ‘turn in the path’, i.e., the crossroads, remains an indelible concept in the Kongo-Atlantic world, as the point of intersection between the ancestors and the living (THOMPSON, 1983, p.109).

O destaque dado ao cemitério, visitado no momento mais importante do ritual, à meia-noite, também parece ser um ponto de contato com a cultura da África Centro-Occidental, pois os túmulos são um dos principais meios de comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, e espaço privilegiado para a realização de cultos aos ancestrais. Também fazendo parte da tradição, à meia-noite, no cemitério, uma vela é acesa. E como nos conta Thompson: “among other kongo influences on New World black burials are deposits of lamps to light the way to glory” (THOMPSON, 1983, p. 139).

A presença da matraca também merece atenção. A sua indispensável presença na execução da “Recomendação das Almas” remete-nos à idéia de minkisi, entendido como sendo objetos mágicos essenciais para o cumprimento de ritos religiosos.

Outro aspecto que precisa ser destacado é a associação entre a “Recomendação das Almas” de Pedro Cubas e uma bebida conhecida como “Guiné”. Esta bebida pode ser tomada em qualquer época do ano, mas só pode ser preparada durante a quaresma, e conta com os seguintes ingredientes: pinga, alho, raiz de guiné³⁷ e raspagem de chifre de boi ou/e raspagem de chifre de veado. Em Pedro Cubas, o dia tradicional para a “Guiné” ser bebida é na sexta-feira santa, no final da “Recomendação das Almas”, quando o grupo retorna ao ponto inicial

³⁷ O nome científico da planta guiné é *Petiveria tetrandra*.

da procissão. A “Guiné” consumida nesta noite é preparada na noite anterior, quinta-feira, à meia-noite, e é enterrada. Segundo os participantes da “Recomendação das Almas”, beber “Guiné” serve para “fechar o corpo”, ou seja, para proteção. Também é muito eficiente contra picada de cobra ou de qualquer outro animal, devendo ser jogada no local afetado. Como é similar a um remédio, não pode ser consumida de forma exagerada.

Os participante da “Recomendação das Almas” também ressaltam as propriedades da planta guiné, que espanta o mau-olhado, chamado de “quebrante”, e sublinham que uma plantação de guiné não sucumbe aos olhares invejosos que lhe são lançados, e ainda protege outras plantações vítimas destes mesmos olhares. Além disso, segundo os moradores de Pedro Cubas, antigamente fazia-se figas com a madeira da planta guiné, que eram usadas pelas pessoas ou colocadas na porta das casas para assim se obter proteção.

Considerando o poder de cura e proteção da bebida guiné e o fato de envolver raízes e ervas, esta bebida parece semelhante a poções e ungüentos típicos da África Central. Também relevante é a própria denominação desta bebida, fazendo uma referência direta a África, pois “Guiné” era o nome geral para a África até o séc. XVIII. Consideramos, assim, que a presença dessas ervas e raízes usadas para cura e proteção revela uma forte influência da cultura Kongo-Angola na Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas.

O fato da bebida “Guiné” ser preparada na noite anterior à realização da “Recomendação das Almas”, à meia-noite, e ser enterrada, sugere a influência do “cosmograma kongo”. A bebida fica enterrada por um dia e uma noite, que é a duração de um ciclo, remetendo-nos à noção do movimento circular que rege o mundo, contido no cosmograma. Ao ser preparada à meia-noite, revela-se sua ligação com o mundo dos mortos. O fato de ficar enterrada reforça este vínculo com o mundo dos mortos, que é o mundo de baixo, representado pela metade inferior do cosmograma. E ainda, é consumida na “Recomendação das Almas”, ou seja, quando os mortos estão presentes e estão sendo homenageados. Desta forma, ao consumi-la, os vivos estão compartilhando dos poderes do mundo dos mortos, fonte de toda ventura, conhecimento e visão, e protegendo-se da desventura.

Quanto à figa, feita com a madeira da guiné, pode ser vista como um minkisi, pois é feita com a planta guiné, a qual possui poderes mágicos, podendo ser pendurada no pescoço (presa a um cordão) ou nas portas das casas, desejando-se assim obter a ventura e espantar a desventura.

Robert Slenes, ao analisar as estatuetas de Santo Antônio confeccionadas por escravos africanos, no Vale do Paraíba, no século XIX e também no XX, comparou-as com as figuras *minkisi* da cultura *kongo*, usada no baixo rio Congo/Zaire como fetiches para garantir a ventura. Estas estatuetas de Santo Antônio eram feitas de nó de pinho e, eventualmente, de chifre de boi, o que era apreciado para a feitura de *minkisi*, pois os *bacongos* fazem uma associação entre a força de um fetiche e o seu grau de dureza e, desta forma, quanto mais dura a madeira, maior é o poder do fetiche, sendo especialmente estimadas as raízes, porque eram duras e torcidas. Slenes, baseando-se em Ewbank, também frisa que, no Rio de Janeiro, a primeira coisa que um escravo comprava era uma figa que, às vezes, era feita de jacarandá, e também que cornos eram utilizados para afastar o mau-olhado, identificando nestes fatos uma herança da África Central (SLENES, 1991, p.219).

Voltando para o que acontece em Pedro Cubas, temos a presença da raiz de uma planta e raspagem de chifre de boi e/ou veado na bebida *Guiné*, o que parece ser um claro sinal da influência da cultura da África Central, ainda reforçada pela presença da figa, ficando a forte sugestão que a bebida “*guiné*” é extremamente poderosa na busca da ventura e no afastamento da desventura.

5.3 – A “Recomendação das Almas” e a travessia do Atlântico/Kalunga

Os pesquisadores portugueses Margot Dias e Jorge Dias ressaltaram a importância do mar na “Encomendação das Almas”, e relacionaram esta tradição com as navegações portuguesas e a colonização além-mar. Segundo estes autores:

Sobretudo as relações com o Brasil e com as províncias ultramarinas e a actividade piscatória de grande parte da população costeira foram durante séculos e são ainda hoje uma fonte de riqueza para muitos dos que partem, mas um motivo de incertezas e ansiedades para os que ficam. Tudo isto explica que a prática medieval, mesmo quando abandonada pela Igreja, continuasse a agradar ao nosso povo. Em todas as famílias houve durante séculos, e ainda hoje os há, lutos, incertezas, filhos e pais ausentes, por cujas almas em perigo é preciso velar. É por isso que, em muitos lugares, a voz do encomendador recorda aos crentes a alma daqueles que andam

sobre as águas dos mares. Foram com certeza esses séculos da grande empresa dos descobrimentos e a enorme emigração posterior que mantiveram a forma piedosa entre as gentes crentes das nossas aldeias. A encomendação das almas compreende-se num país que escreveu a História Trágico-Marítima e talvez por isso é o costume mais vivo e difundido no norte do país, pouco registrado no Alentejo, aparecendo de novo no Algarve (DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1951).

As almas dos que andam sobre as águas do mar são lembradas na “Encomendação das Almas” de várias regiões de Portugal, sendo comum os seguintes versos:

Lembremos-nos das almas do Purgatório
e rezemos um padre- nosso pelas almas dos nossos defuntos.
Rezemos mais um Padre-nosso pelas almas que estão em pecado mortal
Rezemos mais um Padre-nosso pelas almas que estão em agonia de morte
Rezemos mais um Padre-nosso pelas almas que andam sobre as águas do mar” (DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1951).

E a seguinte estrutura também é comum, podendo “Nosso Senhor” ser substituído por “Nossa Senhora” e, em alguns locais, por Deus:

Mais vos peço, irmãos, um padre-nosso e uma ave-maria
Pelos que andam sobre as águas do mar,
Que Nosso Senhor os chegue a porto de salvamento” (DIAS, Margot; DIAS, Jorge, 1951).

Quanto ao Brasil, temos dois exemplos de versos da “Recomendação das Almas”, ambos no Estado de São Paulo, que citam as almas do mar.

Alceu Maynard Araújo observou uma “Recomenda das Almas”, em Tatuí, em 1950, que constava o seguinte verso:

Rezemo outro Padre-Nosso,
que devemos rezá,
Padre-nosso, Ave-Maria
Pras arma das onda do má (ARAÚJO, 2004, p.83).

O outro exemplo é fornecido por Donald Pierson, e está contido na já citada “Recomendação das Almas” coletada em Cruz das Almas, no Estado de São Paulo. Um dos informantes deste pesquisador, entrevistado em 1947 ou 1948, contou: “As reza era pra ajudá as arma, arma dos que morrero no mar, ou que tinha morrido e ninguém sabia” (PIERSON, 1966, p.356).

Na “Recomendação das Almas” de Pedro Cubas, atualmente, não há menção às almas que andam sobre as águas do mar, no entanto, segundo seus moradores, no passado existiam mais versos, portanto, talvez essas almas fossem citadas antigamente. Um fato significativo é que há um mito em Pedro Cubas, segundo o qual o fundador da comunidade foi um negro

d'água, ou seja, um negro baixinho e habitante de um mundo subterrâneo, localizado no fundo das águas.

Segundo este mito, ao passear pela superfície do rio, este negro encantou-se com uma escrava da região, a qual correspondeu aos seus sentimentos e passou a incentivar as vindas do negrinho. Planejando capturá-lo e fazê-lo perder seus poderes, esta escrava passou a preparar comida com sal para o negrinho, sem que ele desconfiasse, e aos poucos ele foi sendo amansado, até um dia em que a negra pediu auxílio para outras pessoas e assim conseguiu capturá-lo. Foi construído um tanque na terra para que ele conseguisse sobreviver, e a escrava e o negro d'água constituíram família, com seus descendentes sendo os moradores de Pedro Cubas.

Como este negro d'água não tinha nome, foi chamado de Gregório Marinho, com seu sobrenome apontando para a sua origem. E, de fato, há um Gregório Marinho no “Registro de Terras de Xiririca”, que morou na região de Ivaporunduva/ Pedro Cubas em meados do século XIX.

Este mito parece ecoar princípios culturais básicos da África Centro-Occidental. Além da referência aos espíritos das águas, os chamados bisimbi, presentes na África Central, também temos a representação de dois mundos: o mundo de cima, e o mundo de baixo, habitado por seres com poderes especiais. Esta forma de apreensão parece consoante com a crença, comum a toda a região da África Centro-Occidental, segundo a qual existem dois mundos: o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, sendo que este último localiza-se embaixo, e seus habitantes têm poderes especiais e podem influenciar o mundo dos vivos. Desta forma, o negro d'água, habitante do mundo debaixo, é a representação de um espírito, e daí advém os seus poderes especiais. Não é apenas a representação de um espírito, mas de um espírito ancestral, o qual fundou a comunidade de Pedro Cubas.

Quanto ao sal, Slenes cita o estudo da historiadora Monica Schuler sobre africanos de origem congoleza levados para a Jamaica entre os anos de 1841 e 1865, os quais acreditavam que a abstenção do sal proporcionaria poderes mágicos, iguais aos dos espíritos, permitindo que assim voassem como bruxos e tivessem o poder de interpretar todas as coisas (SLENES, 1991, p.214). De forma similar, os negros de Pedro Cubas acreditam que a ingestão de sal provoca a perda de poderes de um ser que vive no mundo debaixo, ou seja, de um espírito. Deste modo, a crença africana que o consumo de sal provoca a perda de poderes próprios do mundo dos mortos parece alicerçar a lenda do negro d'água de Pedro Cubas.

E também temos as águas que, no caso de Pedro Cubas, são as águas do rio. Na África Centro-Occidental existe a crença que as águas são um dos principais meios de comunicação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Se considerarmos também o “cosmograma kongo”, as águas (kalunga) são representadas pela linha horizontal, que separa o mundo de cima, dos vivos, do mundo de baixo, dos mortos, fonte de toda ventura e conhecimento. Portanto, ao apresentar um ente com poderes especiais que cruzou a fronteira das águas e chegou ao mundo de cima, inscreve-se este mito dentro de um sistema de referências culturais centrado no conceito de kalunga.

Este também parece ser o caso da “Recomendação das Almas”, pois na noite de sua realização as fronteiras entre o mundo de cima e o mundo de baixo são cruzadas, e os vivos e os mortos encontram-se, e caminham lado a lado na procissão. Desta forma, em Pedro Cubas, a travessia da kalunga é vivenciada todos os anos.

Capítulo 6 – O Catolicismo Negro

Maria Isaura Pereira de Queiroz, ao pesquisar o catolicismo praticado no meio rural brasileiro, destacou a longevidade e o enraizamento da “Encomendação das Almas”, tanto no norte quanto no sul do país. (PEREIRA QUEIROZ, 1973,171).

Ao observar a realização da “Encomendação das Almas”, na Bahia, sublinhou que os praticantes do rito formavam um grupo que era chamado de “irmandade”(PEREIRA QUEIROZ, 1973, 173). Segundo a mesma pesquisadora:

Percorrem assim todas as [cruzes] do povoado e arredores, numa ‘via sacra’ que dura bem suas duas horas e, retornado à igreja, defronte dela se dispersam, tendo antes recitado o Ofício de Nossa Senhora e várias orações em intenção de parentes, amigos, inimigos, de todos os mortos em geral (PEREIRA QUEIROZ, 1973, p.173).

Assim, esse rito parece estar associado com as atividades de uma irmandade, e a homenagem a Nossa Senhora pode indicar que era essa a santa de devoção.

Da mesma forma, a longevidade e o enraizamento da “Recomendação das Almas” em Pedro Cubas e arredores, e a existência, no tempo passado, de uma atuante irmandade na região (dedicada a Nossa Senhora do Rosário), apontam para o importante papel dessa irmandade na coordenação de práticas religiosas locais, como as festas em louvor a sua padroeira e a própria “Recomendação das Almas”.

Assim, a “Recomendação das Almas” era organizada por uma irmandade, ou seja, por leigos, e não por agentes do clero oficial, e esse é um dos principais aspectos do catolicismo popular, pois na ausência de sacerdotes, os leigos foram os responsáveis pela difusão da fé cristã.

E a base desse catolicismo popular era o culto aos santos, celebrados em festas, novenas e orações (PEREIRA QUEIROZ, 1973, 81).

Ao pesquisar o catolicismo popular, Maria Isaura Pereira de Queiroz sublinhou que os santos não eram concebidos como seres abstratos, impessoais, longínquos e invisíveis, e sim como seres humanizados e que interferiam nos assuntos cotidianos dos fiéis. E esses santos podiam tanto favorecer os fiéis que lhe tratavam com o devido respeito quanto prejudicar os que lhe desagradavam. Segundo a mesma pesquisadora: “É preciso que este [o santo] não possa se queixar dos fiéis, pois, caso contrário, vingar-se-á enviando secas prolongadas, inundações, nuvens de gafanhotos, provando que não se acha satisfeito com o tratamento que lhe tem sido dispensado”. (PEREIRA QUEIROZ, 1973,85).

Maria Isaura Pereira de Queiroz também sublinhou o temperamento e as zangas dos santos: “Cada santo tem suas peculiaridades; alguns são mais caprichosos do que outros, porém todos manifestam mudanças de humor imprevisíveis” (PEREIRA QUEIROZ, 1973, p.60).

No entanto, se o devoto não fosse atendido pelo santo, não deixava por menos, e se vingava. A represália podia ser deixar o santo numa capelinha abandonada, retirar velas e flores que o enfeitavam, virá-lo de ponto cabeça dentro de um poço, colocá-lo atrás da porta ou, então, aplicar qualquer outro castigo. (PEREIRA QUEIROZ, 1973, 85).

Deste modo, a relação firmada entre santos e devotos é caracterizada pela reciprocidade, ou seja, “dou a fim de receber alguma coisa em troca” (PEREIRA QUEIROZ, 1973, 86).

Marina de Mello e Souza assinalou as contribuições africanas ao catolicismo popular brasileiro, e sublinhou que “[...]os africanos e seus descendentes recorreram aos santos católicos para neles imprimir elementos de suas crenças tradicionais[...]” (SOUZA, 2002,146).

James Sweet relacionou os santos católicos com os espíritos ancestrais africanos. Esse pesquisador frisou que os africanos que vieram da África Centro-ocidental para o continente americano trouxeram consigo um conjunto de crenças e práticas, e tinham em comum uma cosmologia baseada na divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, destacando-se os espíritos ancestrais (SWEET, 2003, 103).

Estes africanos acreditavam que os espíritos ancestrais podiam intervir no dia-a-dia da comunidade, protegendo seus descendentes do mal, como protegendo as mulheres no momento do nascimento de seus filhos, mandando chuva nos períodos de seca, curando os doentes, e assim por diante. Em contrapartida, esperavam ser lembrados e amados pelos vivos, pois assim como ajudavam, também poderiam prejudicar quem não os tratassem como mereciam. Assim, conforme Sweet: “In this way, the living and the dead formed a single community, with social and moral obligations flowing in both directions” (SWEET, 2003, 104).

Sweet também destacou que santos e espíritos ancestrais tinham muita coisa em comum, como um dia já terem habitado esse mundo dos vivos, agora pertencerem ao mundo dos mortos, e o poder de interferir no mundo dos vivos.

Segundo o mesmo autor, foram os africanos que tornaram os santos católicos mais humanos, com falhas e fragilidades, e citou o caso de São Benedito, caracterizado num verso escrito por devotos como bebedor e roncadador (SWEET,2003,206).

Conforme Sweet: “By humanizing Catholic saints and transforming them into protectors of slave causes, Africans turned these Catholic symbols into African-style ancestral spirits. Though the saints did not replace the African ancestral spirits, they took a place alongside them, providing a point of connection between African beliefs and Catholicism that would eventually contribute to the formation of a distinctly Afro-brazilian Catholicism” (SWEET, 2003, 206).

Desta forma, o catolicismo popular era repleto de influências africanas. Nos primeiros anos do século XX, ao visitar a região de Ivaporunduva e arredores, o pesquisador Krug relatou que eram realizadas procissões em louvor a Nossa Senhora do Rosário para que a santa beneficiasse a região com uma boa quantidade de chuva. Desta forma, assim como os espíritos ancestrais, acreditava-se que a santa podia interferir nos assuntos cotidianos. Além disso, como era uma relação caracterizada pela reciprocidade, agradavam a santa com a procissão e, assim, esperavam ser recompensados com muita chuva.

No entanto, a santa ficou muito magoada com o que lhe aconteceu, e resolveu não atender mais os pedidos dos devotos – ao voltar de uma festa para a qual tinha sido emprestada, um dos seus dois botões de ouro foi roubado. Segundo Krug: “Affirmam as pessoas crentes do bairro que o milagre produzido pela santa era notorio, mas que, devido ao roubo de um dos botões de ouro, a Santa, desgostosa, não quer mais chamar a chuva [...]” (KRUG, 1938, 53).

Na “Recomendação das Almas” realizada na comunidade negra de Pedro Cubas, a relação entre os fiéis e as almas também é caracterizada pela reciprocidade, com os devotos fazendo penitência e orações para agradar as almas e, assim, esperavam que suas preces fossem atendidas.

O viajante Saint-Hilaire, num relato de viagem sobre Minas Gerais no século XIX, fornece-nos um exemplo dessa relação de reciprocidade entre os devotos e as “almas” e da crença que as almas interferiam nos assuntos mais corriqueiros do dia-a-dia:

“ Na maioria das parochias da província das Minas Gerais faz-se, antes da missa, uma procissão fora da igreja para o resgate das almas do purgatório, de que se occupam nessa região mais talvez que em outros lugares. Não só se reza por ellas, como ainda são invocadas afim de se obterem graça por seu intermédio. Não existe, certamente, devoção tão tocante como a que, constantemente, nos faz presentes ao espirito as pessoas que pranteamos, e estabelece entre ellas e nós uma recíproca comunicação de orações e socorros. Mas na província das Minas, e talvez em outras do Brasil, essa devoção freqüentemente degenera em abuso. Vê-se, em todas as tabernas, um tronco em que estão pintadas figuras rodeadas de chammas, e que é destinado a receber as esmolas que se querem fazer às almas do purgatório: aposta-se em proveito das almas, e fazem-se-lhes promessas, afim de encontrar os objetos perdidos” (SAINT-HILLAIRE, 1938,199).

Esse trecho, além de mostrar o quanto o culto às almas era difundido, também mostra o quanto esse culto fugia às convenções católicas mais ortodoxas. E era justamente isso que

desagradava Saint Hillaire, descontente com o fato das almas serem pintadas em lugares profanos, como tabernas, e a elas serem solicitados pedidos tão mundanos, como encontrar objetos pedidos. Assim, pede-se que as almas exerçam o poder de interferir no dia-a-dia das pessoas, assemelhando-se com a relação que os africanos da África Centro-Occidental tinham com os seus ancestrais.

Esses fatos reforçam o que foi visto no capítulo anterior – a profunda presença de crenças africanas na “Recomendação das Almas”, e apontam para o peso das tradições africanas na montagem do catolicismo popular. Assim, o catolicismo popular estava profundamente enraizado em práticas e crenças africanas.

Portanto, diferentemente do que Renato da Silva Queiroz observou no final da década de 70 na região de Ivaporunduva, não havia antagonismo entre tradições africanas e catolicismo popular. Segundo esse pesquisador, havia uma “ausência de tradições nitidamente africanas entre os habitantes de Ivaporunduva” (QUEIROZ, 2006, 22), justificada da seguinte forma: “O ferrenho catolicismo, em sua versão rústica, de que ainda hoje dão mostras os moradores, deve ter dissolvido o que poderia ter restado de eventuais costumes africanos na área pesquisada” (QUEIROZ, 2006, 22-23).

Assim, na realidade, o catolicismo na região de Ivaporunduva/ Pedro Cubas era repleto de contribuições africanas, e pode ser interpretado sob o prisma proposto por Marina de Mello e Souza, ou seja, abordando a “religiosidade das comunidades afrodescendente, tomando como foco não os chamados cultos afro-brasileiros e sim o catolicismo exercido por algumas dessas comunidades” (SOUZA, 2002, 126).

E esse catolicismo ancorado em tradições africanas desagradava observadores que acreditavam que o catolicismo romano era a sua única forma autêntica. Esse foi o caso do pesquisador Krug, escandalizado com a diferença entre o catolicismo oficial (romano) e o catolicismo praticado pelas populações rurais:

Em todo o caso tenho motivos poderosos para poder afirmar positivamente, que se quizesse organizar de novo uma crença católica conforme as opiniões correntes dos nossos caboclos, a actual, passaria por muitas modificações, elles, os caboclos, haviam de incluir na sua reorganização uma porção de feitiçarias, de necromancia, de capnomancia, etc (KRUG, 1910, 6).

E foi justamente esse catolicismo popular, assentado em crenças e tradições africanas, que foi combatido pelo processo de romanização do catolicismo. Esse processo iniciou-se na segunda metade do século XIX, e intensificou-se após a proclamação da República e a separação entre Igreja e o Estado (FERREIRA, 1994, 14).

Esse processo de romanização objetivava a subordinação da Igreja Católica do Brasil às diretrizes e interesse romanos. Assim, iniciou-se uma luta contra o catolicismo popular, cujo poder religioso concentrava-se na mão dos leigos, através da subordinação das irmandades ao clero oficial e das restrições às práticas catolicismo popular, como as ladainhas, os terços e outras rezas. Desta forma, procurava-se fortalecer o clero oficial e assim, europeizar e romanizar o catolicismo brasileiro. (FERREIRA, 1994, 24-30).:

Segundo Ferreira (1994, p.35): “Limitar a autonomia do catolicismo popular, certamente, se constituiu numa das maiores preocupações da hierarquia eclesiástica no processo de romanização”.

Assim, esse catolicismo popular foi sendo paulatinamente desmantelado pelo processo de romanização, perdurando apenas nas regiões mais isoladas dos grandes centros, como é o caso da região de Pedro Cubas.

Capítulo 7 – Afirmação de Autonomia

7.1 - A rebeldia escrava na região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu:

Com relação à resistência escrava, o autor que pintou com cores mais fortes o quadro de violência nos garimpos da região foi Carlos Rath, retratados como “uma pintura extraordinária e horrorosa” (apud KRUG, 1942, p. 310-311). Além da já citada violência

entre os mineradores brancos³⁸ que perseguiam “o metal infernal” provocando mortes e a saída dos brancos da região, Rath também descreveu a forma mais extrema de resistência escrava – o assassinato dos brancos.

Ao descrever a “altíssima” Serra do Quilombo, localizada entre Juquiá e Paranapanema, com seus terrenos pantanosos e muitas lagoas, portanto, com condições físicas propícias para servir de zona de refúgio, Rath relacionou a existência de seus antigos moradores com o assassinato de senhores mineradores:

A serra do Quilombo foi em certo tempo o escondrijo de uma porção de escravos todos lavradores de Ouro, que mataram seus donos nas lavras dos Pilões, Sant’Anna, e das Mortes, e acharam um asylo nestas serranias auríferas (RATH, 1856, p.29).

Portanto, mesmo um pouco mais distante da região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu, a Serra do Quilombo abrigou negros procedentes das lavras desta região que, portanto, agenciaram atos de insubordinação e violência contra os senhores brancos.

Além disso, como indícios de resistência escrava em Xiririca e nas proximidades, podemos citar localizações geográficas nomeadas de quilombo, como a já citada Serra do Quilombo entre Juquiá e Paranapanema, e dois rios existentes em Xiririca (um afluente do Rio Taquari, e outro do Rio Juquiá-mirim) denominados Rio Quilombo. Almeida (1955, p.12) também tem a seguinte passagem sobre a região de Ivaporunduva: “Ali se presume ter existido um quilombo nos tempos provinciais”. Além disso, há um ofício do ano de 1722 sobre a captura de um criminoso chamado Domingos Cardoso, juntamente com “mais 3 índios, duas índias com duas crias que andavam fugidos das aldeias, vay mais h’uma negra que trouxe furtada do caminho das minas”. Este grupo foi capturado no Rio Una, em Iguape, e há também a seguinte informação “alguns mandou buscar aos Mattos, mas não pude mandar buscar os que estão pella Ribeira acima, 12 e 15 dias de viagem, em canoas”³⁹.

Subindo a Ribeira de canoa a partir de Iguape, esse era o tempo aproximado para se chegar à região entrecortada pelos rios Pilões e Pedro Cubas, o que pode sugerir a existência

³⁸ Quanto às observações de Carlos Rath, deve-se destacar que apesar da suas relevantes contribuições, suas observações apresentam algumas lacunas, e se no trecho apresentado nessa página há uma descrição clara do assassinato de brancos por negros, no item 1.2 dessa dissertação foram discutidos dois trechos que pareciam indicar que os senhores assassinaram um aos outros. Desta forma, os dois tipos de violência podem ter ocorrido (brancos entre si e negros contra brancos), mas talvez mesmo os trechos contidos no item 1.2 referiam-se ao assassinato de brancos por negros. Além disso, esse cenário de violência poderia ter possibilitado as mais variadas formas de oposição e aliança entre negros e brancos.

³⁹ Ordenanças de Itanhaem, Iguape e Xiririca, Manuscritos ano 1721 – 1822, ordem 287, caixa 50/ Arquivo do Estado de São Paulo.

de agrupamentos de fugitivos nessa região. Deve-se frisar que as condições geográficas desta área, com densa floresta, correntezas e serras, poderiam facilitar a formação de quilombos.

Certamente, existiu um quilombo em Iporanga, localizado um pouco acima da região da região pesquisada, subindo o Rio Ribeira, na divisa com o Paraná. É o que se conclui do ofício do ano de 1863 do subdelegado de Iporanga destinado ao Presidente da Província de São Paulo:

Por informação dadas por alguns moradores do Rio Pardo do Districto desta Freguezia que, nos sertões do mesmo Rio distante d'esta vinte ou vinte e cinco léguas mais ou menos, sertões que divisam com o da Província do Paraná, se achão aquilombados alguns escravos fugidos do Norte desta Província, he de necessidade destruí-los pois que do contrario torna-se mais perigoso e graves prejuízos, consta mais que para ali tem se dirigido alguns criminosos que talvez estejam reunidos, e como esta subdelegacia querendo ver se pode batel-os e não podendo o fazer por te de fazer algum dispêndio não so pela distancia como pelo perigo da viagem do Rio por ser caudaloso, embora os donos dos escravos tenham de pagar as despesas, não se pode fazer por já ter acontecido com captura de alguns escravos nesta, os donos leval-os para mandarem pagar e nunca mais se lembrão que he devido a não se poder conserval-os na cadea desta Freguezia por não offerecer segurança e já por mais de huma vez tenho representado para remediar-se com esse melhoramento urgente que ate hoje tem sido esquecido⁴⁰

Este ofício revela a existência de um quilombo na região, e a dificuldade que as autoridades tinham para coibir essas formações.

Quanto à região de Pedro Cubas, segundo KRUG (1908, p.23), o nome deste lugar pertenceu a um escravo fugido:

Numa das fazendas desta região, o lugar chama-se, si a memoria não me falha – Pedro Cubas, acha-se muito ouro. O nome do lugar provem do nome de um escravo, que depois de ter aprendido com seu senhor em Yporanga a arte de batear, fugio, para ahi fixar residência (KRUG, 1908, p.23).

Conforme Arruda⁴¹, a partir de depoimentos dos moradores da comunidade de Pedro Cubas coletados nos dias atuais, as cabeceiras mais longínquas do rio Pedro Cubas, ao logo do córrego Braço Grande, eram zonas de refúgio de negros quilombolas, e essa área foi ocupada inicialmente pelo quilombola Pedro Cubas.

No entanto, muito moradores atuais não sabem quem foi Pedro Cubas, e identificam o negro Gregório Marinho como o fundador da comunidade. Segundo Azevedo⁴², também a partir do depoimento dos moradores atuais, Gregório Marinho foi um negro que em meados do século XIX fugiu da maior fazenda da região (Caiacanga). Azevedo observou que não

⁴⁰ Manuscritos/ Ofícios diversos/ Xiririca/ ano 1857-1891, ordem 130, caixa 545/ Arquivo do Estado de São Paulo.

⁴¹ Informação contida na página 21 do Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Pedro Cubas de Cima, elaborado pela Fundação ITESP, assinado pelo antropólogo Rinaldo Arruda.

⁴² Informação contida na página 12 do Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas, assinado pela Antropóloga Cleide Azevedo.

apenas Gregório Marinho, mas também outros escravizados fugiram das fazendas da região e formaram a comunidade de Pedro Cubas.

Ora apresentado como escravo fugido, ora como um ser mítico proveniente do fundo das águas, Gregório Marinho desempenha um papel fundamental na formação da identidade da comunidade de Pedro Cubas.

Seu nome consta no “Registro de Terras”, sendo identificado pelo número 465:

Gregório Marinho; Pedro Cubas, Ribeirão – Ivaporunduva, Braço; Digo em abaixo assignado que sou senhor e possuidor de um sitio na paragem denominada Ribeirão de Pedro Cubas com hum braço que tem chamado Ivaporunduva, cujo sítio faz diviza com terras de Miguel Antonio Jorge da parte do rio abaixo em uma Capuava, e Rio acima com terras de Manoel Antunes de Almeida em uma restinga de mattos virgens tendo o seo centro rumo direito. E por ser venda mandei fazerem presente para ser registrado. Xiririca, 1º de junho de 1856. (...) A rogo de Gregório Marinho e sua mulher Felicia Maria Ferreira. Jose Gonçalves Pontes. Vigário Antonio Agostinho de Sant’Anna⁴³.

A presença do nome de Gregório Marinho no “Registro de Terras” atesta que possuía terras que confrontavam com as terras de Miguel Antonio Jorge, o proprietário da fazenda Caiacanga. Ora definido como espanhol, ora definido como português, fixou-se na região pelo menos desde a década de 30 do século XIX, e faleceu, provavelmente, em 1880 (STUCCHI, 2000, p.69).

Miguel Antonio Jorge assumiu o cargo de delegado de polícia de Xiririca em 1851, e foi um importante comerciante e fazendeiro da região, proprietário de extensas plantações de arroz e de uma fábrica de aguardente. Além disso, era membro da Câmara Municipal e terceiro suplente de Juiz Municipal e de Órfãos⁴⁴. Atualmente, não só em Pedro Cubas, mas em todo o município de Eldorado (nome atual de Xiririca), as maldades cometidas por Miguel Antonio Jorge ainda são lembradas, e existe uma lenda que alude ao pacto firmado entre ele e o diabo.

Miguel Antonio Jorge tinha várias inimizades, mesmo entre os poderosos de Xiririca, como o Juiz Municipal, que em ofício ao Presidente da Província de São Paulo relatou em julho de 1854:

Primeiro que Miguel Antonio Jorge, delegado, é o negociante mais forte de Xiririca, dipoe de tudo neste lugar sem haver quem dos seus actos seja capaz de tomar conta. Segundo, que na sua Fazenda Caiacanga, coito de quantos criminosos há nesta cidade, daquella vila e de Serra Acima tem com os seus escravos para mais de 300 pessoas.⁴⁵

⁴³ Registro de Terras/ Xiririca/ Filme 03034/ RT 35/Arquivo do Estado de São Paulo.

⁴⁴ Manuscritos/Ofícios diversos/ Xiririca- ano 1822/1843-1856/ ordem: 1339/ lata:544/ Arquivo de São Paulo.

⁴⁵ Manuscritos/ofícios diversos/Xiririca – ano 1822/1843-1856/ordem:1339/ lata:544/ ASP

Em setembro de 1854, Miguel Antonio Jorge foi destituído do cargo de delegado de polícia, mas recuperou o posto em 1858. Permaneceu como delegado pelo menos até 1865, e vários ofícios atestam que uma de suas atividades era recrutar combatentes para o serviço militar⁴⁶.

Na noite do dia 10 de fevereiro de 1878, o sobrado da fazenda Caiacanga foi consumido pelas chamas após uma explosão provocada por uma luz de lanterna que inflamou as pipas de bebida alcoólica que estavam sendo transportadas. Quatro pessoas morreram: o sobrinho de Miguel Antonio Jorge e mais três escravas. Segundo o Juiz de Direito de Xiririca: “tal acontecimento não era filho de uma intenção perversa e sim resultado de uma fatalidade”⁴⁷. Segundo o mesmo Juiz de Direito, Miguel Antonio Jorge não estava em Caiacanga quando aconteceu o incêndio, pois estava, juntamente com a maioria dos seus escravos, em uma outra propriedade, localizada no rio Etá⁴⁸.

No “Registro de Terras” de Xiririca, realizado entre os anos de 1854 e 1856, o nome de Miguel Antonio Jorge aparece diversas vezes, indicando que ele possuía várias propriedades em Xiririca⁴⁹.

Desta forma, a documentação comprova a existência de Miguel Antonio Jorge, Gregório Marinho, Caiacanga e ainda revela que Miguel Antonio Jorge possuía terras no local denominado Pedro Cubas.

Deve-se destacar que a importância de Gregório Marinho para a comunidade de Pedro Cubas é evidenciada pela existência de vários “Gregório Marinho”: há o histórico, captado pela documentação, há o mítico, que é um negro d’água e há o quilombola da memória local.

7.2 – Mundos entrelaçados – Quilombolas, Escravizados e Livres

⁴⁶ Manuscritos/ofícios diversos/Xiririca – ano 1857/1891-/ordem:130/ lata:545/ ASP

⁴⁷ Ofícios/Manuscritos. Juiz de Direito de Xiririca/1851-1891/ordem 4823/ Lata:78/ ASP

⁴⁸ Ofícios/Manuscritos. Juiz de Direito de Xiririca/1851-1891/ordem 4823/ Lata:78/ ASP

⁴⁹ Miguel Antonio Jorge possuía terras registradas no Registro de Terras de Xiririca nas seguintes localidades: em Caiacanga (sob assento nº 234 e 256), em Pedro Cubas (sob assento nº 255), no centro de Jaguary (sob assento nº 257), no Ribeirão Batatal (sob assento nº 258), no Batatal (sob assento nº 260), na Barra do Aboboral (sob assento nº 259), no Porto de Formosa (sob assento nº 261), e no Areado (sob assento nº 274).

A decadência da mineração no final do século XVIII na região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu assinalou o decréscimo da população branca nessa região.

Embora, como já mencionado, a violência nos garimpos possa ter contribuído para o relativo esvaziamento da população branca, deve-se também considerar a saída dos brancos como motivada pela busca de melhores oportunidades em áreas mais dinâmicas. Assim, a permanência dos negros derivou das alforrias e do abandono dos negros pelos seus senhores devido à dificuldade de manutenção da escravaria.

Dessa maneira, os cativos libertos, abandonados à própria sorte, ou mesmo fugidos da escravidão transformaram-se em pequenos produtores rurais autônomos, ocupando terras abandonadas, e também desbravando áreas florestadas, num processo de interiorização orientado pelos rios.

Na região de Xiririca, o povoamento começou a distanciar-se do Rio Ribeira de Iguape, penetrando os seus afluentes, como o próprio Xiririca, o Jaguari, o Batatal e o Pedro Cubas, e chegando até os altos cursos dos rios secundários. De forma rala e espaçada, erguiam um abrigo e abriam uma clareia para dar espaço a uma lavoura de subsistência, e assim ocuparam morros e encostas (PETRONE, 1960. P.99-101). Ocupando terras antigas e também recém-desbravadas, muitos desses camponeses negros e livres tiveram suas posses reconhecidas pelas autoridades locais, e registradas no Livro de Terras de Xiririca e no Livro de Terras de Iporanga. No entanto, apesar do aumento do número de negros livres na região entrecortada pelos rios Pilões, Nhunguara, Pedro Cubas e Sapatu, no século XIX, a escravidão continuou existindo:

A coexistência de relações livres e escravistas no tempo e no espaço, demonstrada pela simultaneidade entre a ocupação das fazendas e a presença de pequenos produtores rurais negros no Vale do Ribeira, imprimiu uma especificidade que garantiu aos negros a constituição de uma vida social e econômica paralela à dominante, relativamente autônoma, embora de maneira nenhuma completamente isolada (STUCCHI, 2000, p.73).

O Mapa 3 mostra as propriedades registradas pela Igreja que possuíam maior número de escravizados em Xiririca e arredores, entre 1840 e 1880, e aponta também os principais povoados habitados por negros livres (STUCCHI, 2000, p.70-71).

[illegible]

Antropóloga DEBORAH STUCCHI (MPF)

Mapa 3: O “Campo Negro” formado na região de Xiririca e Iporanga.

A mão-de-obra escrava continuou a ser residualmente utilizada pelos proprietários mais abastados, embora o número de escravos tenha diminuído consideravelmente em relação à época da mineração. Enquanto nas propriedades maiores, onde se localizavam as fábricas de pilar arroz, existiam muitas dificuldades para a manutenção da escravaria, os pequenos lavradores cultivavam o arroz e outros gêneros para garantir a subsistência, e também para abastecer o circuito comercial regional (STUCCHI, 2000, p.65).

Petrone assinalou que a redução do número de escravos no Vale do Ribeira era devido à ausência de uma lavoura comercial absorvedora de mão-de-obra numerosa, destacando que as lavouras de arroz eram baseadas no trabalho livre. O mesmo pesquisador observou que a população escrava decresceu ao longo do século XIX. Em 1836, os escravizados representavam 31% da população do Vale do Ribeira, e em 1886, representavam pouco mais de 10% do total. Xiririca, em 1874, contava com 5.464 pessoas, sendo que 4.730 eram livres e 734 eram escravizadas (PETRONE, 1960, p.97-99).

Os camponeses negros plantavam principalmente arroz, mas também feijão, café, milho, mandioca e cana-de-açúcar. Revendiam esses produtos para os donos dos armazéns construídos às margens dos rios, escoados por canoas e barcas para o porto de Iguape:

Articulava-se, assim, uma rede de revendedores que arrebanhava, por preços poucos compensadores, os excedentes da produção de arroz local, propiciando aos proprietários das barcas – predominantemente de Iguape – a oportunidade de comprar um volume de arroz propício à comercialização em larga escala. Desse comércio eram partícipes os pequenos produtores que, em sua maioria, revertia ao mercado apenas quantidades ínfimas do produto (do ponto de vista do comércio atacadista), excedentes de sua produção também voltada à subsistência (STUCCHI, 2000, p. 105-106).

Possivelmente, além da produção dos camponeses livres, o comércio local também era abastecido por escravos e quilombolas da região.

No Livro de Terras de Iporanga, em 1855, João Mendes Torres registrou suas terras, confrontantes com as terras do escravo João:

Eu, José Mendes Torres, abaixo assignado sou senhor e possuidor das terras seguintes nesta Freguesia: um sitio de terras lavradas no bairro denominado São João, constando dos dois lados da Ribeira, a saber: da parte de São Paulo divide rio

abaixo com terras de Geraldo de Pontes na barra de um córrego e dahi para uma gruta seca para o centro a encontrar com terras de João, escravo de Rodrigo Betim⁵⁰.

Segundo Stucchi, a partir de depoimentos coletados nos dias atuais, os escravizados, nos feriados, eram liberados para produzir os gêneros que asseguravam seu sustento (STUCCHI, 2000, p.105). Embora não muito documentado, pode-se imaginar que os escravizados também participavam da economia regional, seja produzindo gêneros voltados à subsistência, seja comercializando excedentes. Então, assim como em vários locais da América escravista, na região estudada também se verificou a “brecha camponesa”⁵¹. Ou seja, os escravizados possuíam lotes próprios, que podiam ser cultivados nos dias livres, cuja produção era destinada à subsistência, podendo o excedente ser comercializado. Deste modo, os escravizados conquistavam e ampliavam espaços de autonomia.

Documentos eclesiais analisados por Stucchi indicaram a existência de relações entre escravizados e negros livres:

Uma considerável massa de dados eclesiais do período pré-abolição indica ainda a existência de relações de compadrio entre negros escravos de fazendas localizadas a longo das duas margens do rio Ribeira de Iguape e os pretos livres fixados em terras próximas aos seus afluentes. Tais relações, certamente, estariam ampliadas para além do registro da igreja, abrangendo regiões mais distantes, especialmente, rio acima (STUCCHI, 2000, p. 160).

Desta forma, a existência de relações de compadrio revela o entrelaçamento entre o mundo dos escravizados e o mundo dos negros livres, sugerindo a convergência de interesses econômicos e a existência de arranjos familiares e sociais.

Quanto aos quilombolas e suas redes de relacionamento, a pesquisa é dificultada pela escassa documentação.

Relações de cumplicidade podem ser inferidas pelas informações contidas no ofício do Subdelegado de Polícia de Iporanga endereçado ao Presidente da Província de São Paulo, no dia 28 de setembro de 1863, referente ao agrupamento de quilombolas nas proximidades do Rio Pardo, ou seja, num local um pouco além da região estudada, embora situado no mesmo *continuum* histórico, econômico e social.

[...]Tenho de fazer lembrar a Vossa Excelência que com gente do lugar não se pode fazer diligencia de tal natureza por ser perigosa e mesmo alguns avisão aos que se pretende capturar; Vossa Excelencia a ter de mandar alguns permanentes para esse fim, antes que dessa saião para esta tenha Vossa Excelencia a bondade de participarme para desta dar os detalhes a fim de chegarem aqui desconhecidos. Aproveito a

⁵⁰ Sob o assento nº 28 do Livro de Terras de Iporanga

⁵¹ Ao utilizarmos “brecha camponesa”, estamos pensando no termo popularizado por Ciro Flamarion Cardoso e que define as atividades agrícolas desempenhadas pelos cativos em lotes cedidos pelo senhor, com a permissão de cultivá-los nos dias livres. Os produtos dessas atividades camponesas podiam ser usados tanto para a manutenção da escravaria, como também, dependendo da existência de um excedente e da permissão do proprietário, para ser comercializados, possibilitando o pecúlio.

ocasião para fazer sciente a Vossa Excelencia que os permanentes que estão em Apiahy não devem por la ser muito conhecidos [...] ⁵²

Desta maneira, como ressalta Stucchi, as tentativas de captura eram perigosas devido à dificuldade de acesso e à possibilidade de uma violenta reação por parte dos quilombolas. Além disso, esse ofício indica relações de cumplicidade entre os quilombolas e a população da região. Conforme Stucchi:

[...] Assim é que não poderiam ser utilizados os efetivos locais por serem estes conhecidos demais no lugar, correndo-se o risco de alertarem os negros aquilombados antes que as milícias os pudessem encontrar. Relações derivadas de uma permanência relativamente contínua no local das quais se deveriam desdobrar laços de afinidade e casamento, tanto quanto econômicos e sociais. (STUCCHI, 2000, 99).

Desta forma, o mundo dos escravos, quilombolas e livres se entrecruzavam, influenciando-se mutuamente. E esses mundos entrelaçados, na região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu, constituíram um “campo negro”⁵³ - cenário para demonstrações de solidariedades e conflitos.

7. 3 – O “campo negro” na região entrecortada pelos rios Pilões, Nhunguara, Pedro Cubas e Sapatu.

A região estudada testemunhou a formação de um campo negro formado por pequenos lavradores, escravizados, quilombolas, negociantes e outros atores sociais.

Os camponeses negros, além de garantir a própria subsistência, também foram responsáveis pelo fornecimento do principal produto do Vale do Ribeira no século XIX – o arroz.

Esses camponeses lutaram pela liberdade, pela terra e pelo fruto do seu trabalho. Um ofício de dezembro do ano de 1854 enviado pela Câmara Municipal de Xiririca ao Presidente da Província de São Paulo sublinha a participação de lavradores do município na produção do arroz, e a determinação de permanecerem autônomos: “[...] por enquanto empregando se seus

⁵² Documento citado por Stucchi (2000, p.99).

⁵³ Estamos usando o termo “campo negro” segundo a definição de Flávio Gomes, ou seja, para designar as teias de relações formadas pelos diversos personagens que vivenciaram os mundos da escravidão. Flávio Gomes citou o exemplo dos quilombolas do Iguaçu no Rio de Janeiro que negociavam com escravos de fazendas vizinhas, com escravos remadores, com taberneiros, entre outros atores sociais, desenvolvendo uma extensa rede de relações para fazer seu produto (lenha) chegar ao seu destino final - a Corte. Estes contatos entre quilombolas, escravizados, lavradores, agregados e outros atores sociais acabaram por criar uma rede complexa de relações sociais – o “campo negro” (GOMES, 1998, p.277-278).

municipes em cultivar o arroz não lhes resta tempo para outra cultura, um jornaleiro se não acha mesmo por grande salário”⁵⁴.

Além de ser atuante do ponto de vista econômico, a população negra também participava do cenário político de Xiririca, como veremos a seguir.

A sede da freguesia de Xiririca sofreu várias enchentes, como a devastadora cheia ocorrida em janeiro de 1809, e descrita pelo padre da freguesia:

Que triste era andar em canoas, carregadas com os móveis domésticos, procurando refúgio contras as águas que cresciam e inundavam, e quando parecia escapar-se em uma casa por estar em mais alto terreno, onde não contava ter chegado água das cheias anteriores. Passar logo a outra casa mais alta e desta enfim procurar como último asilo a mesma Igreja, reduzida já a necessidade de fazer-se desta casa sagrada o (...) ou comum depósito das coisas profanas, como aconteceu então, e pode acontecer ainda.

Depois disto, que desconsolação ver submergidas, e algumas destroçadas inteiramente depois da inundação aquelas casas que faziam o ornato da freguesia a residência dos moradores, dando um espetáculo lastimoso já nos aparecem sem beleza com esqueletos descamados e entulhados. De profundo lodo, já por estarem (?inclinadas) e prensas, destituídas de portas, de janelas, dos móveis, enfim de madeira do uso interior, e que guardavam a alfama doméstica e a roupa dos habitantes porque tudo as águas arrebatavam com os mais despojos sujeitos a sua violência elevação e espalhar ao longo, e por diversas e incógnitas partes!⁵⁵

Essas cheias freqüentes causavam grande destruição, arruinando as casas da sede da freguesia de Xiririca, e também danificando a própria Igreja consagrada a Nossa Senhora da Guia. Assim, muitos habitantes solicitaram ao governo a permissão para a transferência da freguesia para um lugar mais alto e livre de enchentes (ALMEIDA, 1940, p.95).

No dia 08 de setembro de 1816, Romão de França Lisboa ofereceu um terreno para a transferência e assentamento não só da Igreja, mas de toda a sede da freguesia. Foi firmado um acordo entre os moradores mais abastados de Xiririca, determinando que todos os moradores da freguesia, não apenas os da sede, eram obrigados a contribuir com as obras, sendo que os fogos que não tivessem cativos deveriam pagar um alqueire de arroz pilado por ano, e os que tivessem cativos, além do alqueire de arroz pilado por fogo, deveriam também dar aquilo que a sua devoção ordenasse, e também ceder, algumas vezes, seus cativos.

No entanto, ocorreu um desentendimento entre os próprios signatários do acordo, e a população foi dividida em dois grupos: um grupo favorável à mudança, e um grupo contrário.

Segundo o padre da freguesia “nenhuma empresa tem sido mais retardada, nem mais difícil de se por em execução do que a reedificação de uma Nova Matriz”⁵⁶. Foi travada uma disputa entre o antigo Comandante Militar da Freguesia (Capitão Joaquim Pupo Ferreira) e o

⁵⁴ Manuscritos/Ofícios Diversos/ Xiririca – ano 1822/1843-1856/ Ordem: 1339/ Lata: 544.

⁵⁵ Documento “não catalogado”/ pasta de Xiririca/Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

⁵⁶ Documento “não catalogado”/ pasta de Xiririca/Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

Comandante que estava no poder (Comandante Gregório Felix de Almeida), sendo que o primeiro era contrário à mudança da freguesia, e o segundo era favorável. O Comandante Gregório Felix de Almeida, em 1823, enviou um ofício ao governo provisório de São Paulo, publicado por Paulino de Almeida, com as seguintes informações:

[...] hé com grande magoa q' eu de novo me veja obrigado a apresentar a V.V.EEx. q' o passado commandante o cap.m Joaquim Pupo Ferreira, raivozo de ter sido tirado da Commandancia continua a urdir tramas, por meio de seos filhos, parentes e apaniguados, e a fazer esforços para extraviar a opinião publica a respeito do estabelecimento da nova Freguezia; e que pelos mesmos canaes, elle promove presentemente huma representação, q' pertende dirigir a V.V.EEx, em nome dos povos, na qual se diz q' estes o pedem por commandante e para isso andão de porta em porta immissarios mendigando assignaturas entre a classe mais infima, inclusive mulatos e negros forros, q' apenas possuem huma cabana em hum pequeno cultivado[...]

 (ALMEIDA, 1940, p.97).

Desse modo, apesar da caracterização pejorativa, esse trecho revela que o apoio dos negros forros era disputado pelas lideranças da freguesia.

Num outro trecho do mesmo ofício, o Capitão Gregório Felix de Almeida mencionou a aliança entre o capitão Joaquim Pupo Ferreira e o povo do arraial de Ivaporunduva. Contrários à mudança da freguesia, os negros de Ivaporunduva pararam de fazer contribuições e, em consequência, as obras na sede da freguesia foram paralisadas. Mesmo sendo descritos de forma preconceituosa, fica evidente a participação dos negros na disputa política, conseguindo aliados poderosos, desafiando autoridades locais e, assim, interferindo nas decisões políticas mais importantes da freguesia. Esses fatos podem ser conferidos pelo seguinte trecho do mesmo ofício anteriormente citado, e publicado por Almeida:

[...]Deo-se pois principio a edificação da nova Matriz concorrerão os Povos com fervor, e em breve tempo se elevarão as paredes em roda á altura de 60 palmos gastando-se a quantia de 1.200\$000.

Havendo o Exm^o. Ex. Governador tirado o commando das mãos do Cap.m Francisco de Paula Franca, e dado ao Cap.m Joaquim Ferreira este homem de huma idade avançada e governado por seos filhos e por alguns parentes logo q' tomou posse do Commando começou a diassudir parte do Povo do Arraial de Vaporunduva p.a q' se não prestassem para a continuação da Matriz pretextando motivos fúteis e menos verdadeiros, com os quaes tem conseguido formar hum partido contra a edificação da Matriz em oppozição aos bons desejos da maioridade da população, entre a qual se contão as pessoas de mais consideração pôr seos teres e probidade.

O comportamento daquelle Cap.am hé tanto mais digno de censura quanto hé certo q' elle foi hum dos mais empenhados p.a a execução do projecto da transferição, e foi hum dos primeiros assignados no termo; não he porem de admirar sua variedade de sentim.tos; ella hé propria de suas circunstancias e de sua idade; assim como não he de admirar que elle fizesse hum partido entre a classe mais infima, pobre e preguiçosa; porq' he bem sabido q' Povos rusticos de boa vontade se prestão ás vontade de qualquer q' lhes acena com a esperança de izenção de trabalhos e de contribuições. Desde então parou a obra da Igreja, paralizada pela oppozição e faltas das contribuições daquelle parte do Povo. As paredes, levantadas com tanto custo, estão a ponto de arruinar-se: a parte sã dos habitantes chora ver os seus trabalhos e dr.^o perdidos em consequencia do mero capricho e teima de hum homem: aquelles cidadãos q' levados de seo zelo adiantarão avultadas sommas se

acharão no desembolso dos seus dinheiros. O Ex. Governado Provisorio informado de q' o commandante era o motor da opposição tirou-lhe o commando, que se servio encarregar-me. Eu porem apesar de muitas diligencias e esforços não tenho podido reduzir essa parte do Povo de Vaporunduba a cumprir com seus deveres, satisfazendo o empenho a q' se ligarão por hum termo. A' vista das minhas diligencias o ex commandante e aquelles q' o movem tenazes em seus projectos, lançarão agora mão do ultimo recurso, isto hé, por meio de maledicência e calúnia maneirão a intriga; e em breve será apresentada a V.V.EEx. a referida representação em cujas assignatura andão agora occupados. Não será difficil á V.V.EEx. reconhecerem pelas assignaturas a qualidade da gente opposta. [...] Gregório Felix de Almeida/ Cap.am Commandante Militar de Xiririca. Xiririca a 1º de Fevereiro de 1823 (ALMEIDA, 1940,p.99-100)

Portanto, os negros da região de Ivaporunduba⁵⁷ estavam integrados à vida econômica local, cultivando o produto que se destacava na região – o arroz, e em quantidade suficiente para que a falta de sua contribuição fosse capaz de paralisar as obras na sede da freguesia. A ausência de contribuição foi uma decisão política, revelando interesses, alianças e poder de influenciar nos assuntos da freguesia.

Esse officio também revela que apesar de atuantes do ponto de visto econômico e político, delineava-se um antagonismo entre os mais abastados da freguesia e os negros da região estudada, sendo a relação de opposição caracterizada pela expressão “gente opposta”, destacando-se a escassez de recursos de “mulatos e negros forros, q' apenas possuem huma cabana em hum pequeno cultivado”, considerados “a classe mais ínfima, pobre e preguiçosa”.

O officio enviado pelo Juiz de Paz da Villa de Xiririca no dia 13 de janeiro de 1852 ao Presidente da Província de São Paulo também apresenta esta visão desfavorável dos negros da região de Ivaporunduba. Ao relatar o enterro de cadáveres sem as devidas certidões, fez a seguinte observação: “o povo do ditto lugar é bastante pobre e de nenhuma consideração”⁵⁸.

Desta forma, a região estudada era vista como “diferente/outro” pelas autoridades locais, e essa diferença era carregada de sentido negativo.

A região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu foi habitada por muitos troncos familiares, como os Vieira, os Dias, os Maia, os Pupo, os Marinho, os Meira, os Pedroso, os Moraes, os Araujo, os Machado, os Pereira, os Santos, os Costa, os Furquim, os Silva, os Morato, os Oliveira, entre outros, que habitavam áreas antigas, áreas

⁵⁷ A região de Ivaporunduba insere-se na região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Sapatu e Nhunguara.

⁵⁸ Manuscritos/Officios Diversos/Xiririca – ano 1822/1843-1856/Ordem: 1339/ Lata: 544.

recém-desbravadas e áreas ainda florestadas, e as técnicas agrícolas⁵⁹ adotadas foram responsáveis pela grande mobilidade dessas populações.

E essa vasta área de continuidade geográfica ocupada pelos lavradores negros, estabelecida segundo padrões semelhantes de organização sócio-econômica-cultural, era considerada pelos poderes locais como lugares propícios para projetos de colonização.

Em 1856, o Subdelegado de Polícia de Xiririca informava ao Presidente da Província de São Paulo que essa região era formada por terras devolutas:

[...] Assim mais informo a V.E. que existe entre este Município e o de Paranapanema uma grande extensão de terras devolutas calculadas em 20 legoas de comprimento e 8 de largura, atravessão estes terrenos o Rio dos Pilões e o do São Pedro, de Pedro Cubas, de Xiririca e o da Primeira Ilha, uns navegáveis por canoas e outros com proporção para se estabelecer grandes fabricas. Existe tão bem entre este Município e a Província do Parana grande extensão de terras devolutas mais ignoro sua estensão⁶⁰.

No mesmo ano (1856), o ofício da Câmara Municipal de Xiririca destinado ao Presidente da Província de São Paulo, também defendia o estabelecimento de colônias em seus terrenos devolutos: “Este municipio tem optimos terrenos devolutos proprios para o estabelecimento de colonias, se se conseguisse estabelecerem-se resultaria grande vantagem para este municipio, para a Província que V.E. tão dignamente representa e para o Imperio”⁶¹.

Em 1857, a Câmara Municipal de Xiririca esclareceu a localização dessas áreas devolutas próprias para o assentamento de projetos de colonização:

Do lado esquerdo, neste mesmo districto, ha terras devolutas em grande extensão na direção da estrada de Paranapanema, estas parecem favoraveis a colonização porque desde os ultimos moradores do rio de Xiririca que estão a um dia de viagem desta Villa, estende-se um sertão immenso em que ha terras proprias para toda qualidade de lavouras. Estabelecidos ali os colonos muito facil lhes sera a commonicação com esta Vila⁶²

⁵⁹ A agricultura era praticada em regime de ‘coivara’, ou seja, a roça era aberta, antes do período das chuvas, na mata densa, onde era delimitado um trecho medindo entre um e seis hectares. Primeiramente, derrubava-se a vegetação rasteira e a de pequeno porte, que eram empilhadas até que secassem. Depois, derrubavam-se as árvores maiores de uma forma estratégica, para que a queda de umas auxiliasse na queda de outras. O próximo passo era a queima desta vegetação, seguida pelo plantio. O sistema de ‘coivara’ caracteriza-se pelo consorciamento de várias espécies, pela participação do grupo familiar e por ser voltado para a subsistência, podendo o excedente ser comercializado. Outro aspecto importante é a grande mobilidade das populações que praticavam esta forma de cultivo, pois depois de alguns anos de trabalho, geralmente três, as terras tornavam-se menos férteis, e eram abandonadas, iniciando a busca por novas áreas. (Petrone, 1960, p.253).

⁶⁰ Manuscritos/Ofício Diversos/ Xiririca – ano 1822/1843-1856/ Ordem: 1339/ Lata: 544/ ASP.

⁶¹ Manuscritos/Ofício Diversos/ Xiririca – ano 1822/1843-1856/ Ordem: 1339/ Lata: 544/ ASP.

⁶² Manuscritos/ Ofícios Diversos/ Xiririca – ano 1857-1891/ Ordem 130/ Lata 545/ASP.

A estrada do Paranapanema seguia para o Planalto margeando o Rio Pedro Cubas. Desta forma, “o sertão imenso” acima descrito referia-se ao “campo negro” formado na região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu.

Assim como essas terras eram cobiçadas para projetos de colonização, as populações negras também estavam na mira dos recrutadores para o Serviço Militar. Homens solteiros, desprovidos de terras, negros, mestiços, ainda que livres e libertos, estavam entre a massa de recrutáveis para o exército. E muitos resistiram à truculência do recrutamento militar. Frequentes no século XIX, as investidas para o recrutamento de combatentes se intensificaram durante a Guerra do Paraguai, ou seja, entre os anos de 1865 e 1870. Conforme Stucchi:

O episódio da Guerra do Paraguai é marcante para a história da formação das localidades estudadas, tanto que durante os levantamentos genealógicos, constatou-se a ocorrência de famílias inteiras que se autodenominam ‘paraguaia’, utilizando o temo na condição de assinatura ou sobrenome (STUCCHI, 2000, p.91).

Segundo depoimento coletado por Stucchi, “Paraguaia” ficou sendo o nome dos que foram lutar na guerra ou dos que se esconderam.

No entanto, a participação na guerra do Paraguai também foi uma forma de acesso à terra possibilitada à população negra. Esse foi o caso de José Júlio, filho de uma negra chamada Maria Severina da Silva. Nascido por volta do ano de 1830, na região estudada, foi sorteado aos 21 anos para ser expedicionário, lutou na guerra do Paraguai, sobreviveu e, como prêmio, recebeu terras. Além de possuir muitas terras, também possuía uma olaria e um armazém na barra do Rio Pilões, destacando-se na região pela sua superioridade econômica. (STUCCHI, 2000, p.106).

Capítulo 8 – Um Modo de Vida sob fogo cruzado

8.1 – Modo de vida tradicional

Em 1914, membros da Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo visitaram o Vale do Ribeira, e descreveram a região ao redor da capela de Ivaporunduva da seguinte forma: “compõe-se apenas de 3 casas velhas e uma pequena capella mais velha ainda” (Comissão Geográfica e Geológica, 1914, p.1).

Na mesma época, Edmund Krug também visitou a região e publicou em 1912 (primeira edição) suas impressões. Descreveu Ivaporunduva como um arraial habitado por “meia dúzia de famílias, composta, na maioria, de pretos, que ahi ficaram insulados desde os tempos da memoravel época da mineração aurífera” (KRUG, 1938, 52).

Ao retratar o arraial, destacou seu aspecto decadente:

“Compõe-se de pequena igreja, destituída de qualquer aspecto artístico, sendo que os seus sinos estão dependurados em uma vara roliça e amarrados com corda de cipó embé. Ao redor dessa igreja, estão situados alguns casebres mal acabados e já carcomidos pelo influencia dos tempos”. (KRUG, 1938, p.52)

Essas observações apontam para um quadro de decadência e abandono. No entanto, como sublinhou Queiroz, é preciso levar em consideração que a maioria das casas localizava-se longe da capela e das casas ao seu redor e que, portanto, os visitantes tinham uma impressão de abandono e decadência que talvez não correspondesse à realidade (QUEIROZ, 2006, p.33-34).

Devemos lembrar que a forma de agricultura praticada (sistema de ‘coivara’) tinha um caráter itinerante e que, portanto, a população espalhava-se na imensidão da floresta na busca contínua por novas terras. Mas essa população dispersa concentrava-se em algumas situações, como nos momentos de trabalho coletivo na roça e nas atividades lúdico-religiosas.

Assim, essa população parecia apresentar um modo de vida como aquele descrito por Antonio Candido e denominado “modo caipira” – típico da população rural paulista tradicional⁶³. Antonio Candido mostrou que os caipiras não viviam isoladamente, e que apesar de cada família viver em suas terras, estava atada a grupos de vizinhança, formando bairros rurais. Segundo Candido:

Esta é a estrutura fundamental da sociabilidade caipira, consistindo no agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. As habitações podem estar próximas uma das outras, sugerindo por vezes um esboço de povoado ralo; e podem estar de tal modo afastadas que o observador muitas vezes não discerne, nas casas isoladas que topa a certos intervalos, a unidade que as congrega. O viajante, de antanho e de agora, é por isso levado muitas vezes a uma idéia exagerada da segregação em que vive o caipira, quando, na verdade, era raro, e foi-se tornando excepcional, o morador não integrado em agrupamento de vizinhança (CANDIDO, 1964,p.44)

As fronteiras dos bairros rurais eram definidas pela participação dos moradores em trabalhos de ajuda mútua, ou seja, pertencia ao bairro quem convocava e quem era convocado para participar de atividades coletivas (CANDIDO, 1964, 47). E os bairros rurais também não estavam desgarrados uns dos outros. Relativamente autônomos, esses bairros congregavam-se numa zona e integravam-se em diferentes graus entre si, com a região, e com o exterior - entendido como o que ultrapassava a região (PEREIRA QUEIROZ, 1973, p13).

Um dos momentos mais importantes na vida “caipira” era quando os integrantes do bairro rural eram solicitados a participar do mutirão. Candido definiu mutirão da seguinte forma:

Consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc. geralmente os vizinhos são convocados, e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que os auxiliaram. Este chamado não falta, porque é praticamente impossível a um lavrador, que só dispõe de mão-de-obra doméstica, dar conta do ano agrícola sem cooperação vicinal (CANDIDO, 1964, 48).

Os mutirões eram momentos festivos, com os lavradores levando toda a família, e, à noite, após o trabalho, todos se reuniam para cantar e dançar. Desta forma, o mutirão reforçava a coesão do grupo, definindo as fronteiras geográficas do bairro rural (PEREIRA QUEIROZ, 1973, 55-56).

⁶³ As regiões do Estado de São Paulo que foram ou ainda são áreas tipicamente caipiras são as seguintes: todo o litoral paulista, o Vale do Paraíba, as serras da Mantiqueira, de Quebra Cangalha, do Mar e de Paranapiacaba, o Planalto Paulista, a zona Bragantina, a Depressão Periférica (ao longo do Rio Tietê, zona de Piracicaba, dos Campos Gerais etc), a zona do antigo “Caminho da Mata” e o Planalto de Franca (Pereira de Queiroz, 1967:70).

Outro importante fator de coesão era a participação na vida religiosa do bairro. Deste modo, o bairro também podia ser definido como agrupamentos delimitados pela participação dos vizinhos nas atividades lúdico-religiosas locais. Ou seja, são vizinhos os que participam dos mesmos festejos religiosos. (CANDIDO, 1964, p.51).

Maria Isaura Pereira Queiroz sublinhou algumas das principais festas religiosas do caipira:

As festas religiosas dão ao sitiante uma noção ainda mais vigorosa de que pertence a um bairro. O catolicismo dos sitiantes tradicionais está centralizado no culto aos santos. Cada bairro, cada família, possui um padroeiro da sua devoção, que é necessário cultuar a fim de receber em troca a proteção indispensável. Todos os habitantes do bairro devem participar das festas, a capela é um verdadeiro centro de interesses. Além da festa do padroeiro do bairro, outras se escalonam no decorrer do ano: festa de Reis, Semana Santa, festa da Santa Cruz, festas juninas, festa do Divino (PEREIRA QUEIROZ, 1973, p.57).

O bairro é um grupo de vizinhança aberto, acolhendo também os novos casais formados, que serão integrados através da participação nas festas religiosas e nos mutirões. O casamento cria relações de solidariedade e obrigação mútua, e nem o afastamento no espaço geográfico ameaça a solidez dos laços de parentesco (PEREIRA QUEIROZ, 1964, p.52-53). Em suma, o bairro rural, cujos limites são sugeridos pela participação nos mutirões e nas atividades lúdico-religiosas, é o agrupamento básico da sociabilidade caipira (CANDIDO, 1964, p.54).

No entanto, Maria Isaura Pereira Queiroz, ao pesquisar o Vale do Ribeira no final dos anos 60, chamou atenção para a presença do “capuava” – definido como semelhante ao caipira do interior do Estado de São Paulo. Segundo essa pesquisadora, ribeirinhos, capuavas e caiçaras formavam o grupo caipira, no entanto, “capuava” é um termo mais específico (PEREIRA QUEIROZ, 1967, p.38). Para ela, o “capuava”⁶⁴ era um “caipira” que vivia nas terras de pé-de-serra, onde as terras virgens eram abundantes e a densidade demográfica era baixa. O “capuava” extraía produtos da mata, como o palmito e a caxeta, e também praticava uma agricultura de tipo itinerante - uma vez esgotada a terra em que plantou sua roça, partia para um lugar um pouco mais distante, construindo uma nova moradia. Desta forma, possuía casa rústica⁶⁵, pois se mudava constantemente (PEREIRA QUEIROZ, 1967, p.39).

⁶⁴ Os moradores atuais da região estudada denominam “capuava”, pronunciando “capova”, sua área de roça situada, geralmente, longe do núcleo do bairro. Desta forma, é comum possuírem uma casa no centro do bairro, e uma “capuava” bem afastada, podendo possuir outra moradia na área da “capuava”.

⁶⁵ Antonio Candido também descreveu a casa do caipira, também chamada de rancho: “abrigo de palha, sobre paredes de pau-a-pique, ou mesmo varas não barreadas, levemente pousado no solo” (CANDIDO, 1964, 20). Pasquale Petrone destacou a precariedade da casa do “capuava”, feita de pau-a-pique e de materiais disponíveis no revestimento vegetal dos arredores (PETRONE, 1960, p.343).

Pasquale Petrone também adotou o termo “capuava” para designar os lavradores que viviam, no final dos anos 50, em algumas regiões do Vale do Ribeira, como no sul do município de Eldorado. Segundo este pesquisador, o “capuava” era um desbravador da mata que praticava uma agricultura itinerante utilizando o fogo como auxiliar técnico, e extensas áreas florestadas como reservas de solo à sua disposição. Petrone também destacou que o “capuava” era um posseiro, ou seja, não possui título de propriedade da área que ocupava (PETRONE, 1960, p.182-183).

Em 1936, o geógrafo Deffontaines, tentando caracterizar as diversas zonas do Estado de São Paulo, preferiu o termo “caboclo” para designar a população que encontrara nas proximidades da Serra de Paranapiacaba: “Existem somente algumas culturas e caboclos em roças temporárias, pendurada aos fortes declives, com plantações de milho e criação de porcos, como nas zonas pioneiras, minúsculos cantos cultivados no meio de imensos domínios florestais virgens” (DEFFONTAINES apud PEREIRA QUEIROZ, 1967, p.16).

Desta forma, definindo a população como constituída por “caipiras”, “capuavas”, “caboclos”, “camponeses”, “gente de sítio”⁶⁶, “posseiros”, entre outros, destacava-se um modo de vida que cada vez mais contrastava com os de outras partes do Estado de São Paulo.

8.2 – Tradição e Modernidade:

Segundo Maria Isaura Pereira Queiroz, baseando-se em Pasquale Petrone, a “civilização caipira” foi dominante no Estado de São Paulo até o século XIX, quando começou a sofrer os primeiros abalos, primeiramente representados pelo “Império do Café” - baseado na mão-de-obra do imigrante europeu e na grande propriedade - e em seguida, pela industrialização (PEREIRA QUEIROZ, 1973 , Bairros rurais, p.8). Como o Vale do Ribeira manteve-se à margem do “Império do Café”, e também não passou por um processo de industrialização significativo, permaneceu com um modo de vida “caipira”. Desta forma, quanto mais algumas regiões do Estado de São Paulo prosperavam, seja primeiramente com o

⁶⁶ Maria Isaura Pereira Queiroz e Antonio Cândido utilizam essa definição como sinônimo de “caipira”, mostrando que essa era a forma como os próprios “caipiras” se denominavam. Da mesma forma, atualmente, no município de Eldorado, as pessoas que moram na zona rural também se denominam “do sítio”

plantio de café, seja posteriormente com a industrialização, mais se diferenciavam do Vale do Ribeira, e mais olhavam com descrença para essa “civilização caipira”. Assim, o Vale do Ribeira, próximo ao século XX, era apontado como uma região de natureza exuberante e riquezas minerais, mas um exemplo de insucesso perante as demais regiões do Estado de São Paulo (CARRIL, 1995, p.86).

Dessa maneira, uma tendência já esboçada começava a ganhar cada vez mais força ao longo do século XX: descrições que ressaltavam a falta de integração do Vale do Ribeira em relação ao restante do Estado de São Paulo. E assim, uma das principais preocupações de pesquisadores, de setores do governo e da sociedade civil em relação ao Vale do Ribeira era quanto às causas do seu isolamento, e formas de superá-lo.

Na década de 50 do século XX, Pasquale Petrone pesquisou a “Baixada do Ribeira”, e a sua grande preocupação era compreender o “paradoxo” da região – a existência de um verdadeiro “sertão do litoral”. Ou seja, segundo esse pesquisador, era um “paradoxo” a existência de “uma orla litorânea, pouco povoada” e “à margem do espaço econômico paulista” situada relativamente próxima da capital de um Estado que se destacava pela pujança econômica. (PETRONE, 1960, p.1). Em 1957, Juarez R. Brandão Lopes destacou o predomínio da população rural, da agricultura de subsistência, a baixa densidade demográfica, a pobreza e a marginalização do Vale do Ribeira em relação ao desenvolvimento econômico do Estado de São Paulo (LOPES apud PEREIRA QUEIROZ, 1967, p.17).

Em 1967, Maria Isaura Pereira Queiroz caracterizou a região da seguinte forma:

Constitui o Vale do Ribeira uma região com claros aspectos de sub-desenvolvimento, quando comparado com outras do Estado de São Paulo. Sua população é de densidade relativamente baixa e se espalha pelas áreas rurais: sua produção predominantemente agrícola não é elevada, fazendo supor que as técnicas agrárias empregadas são provavelmente rudimentares; a industrialização é praticamente inexistente; as cidades parecem se caracterizar antes de mais nada como centros administrativos, sendo diminuta sua função comercial. O Serviço do Vale do Ribeira foi criado justamente para atender a esta disparidade da zona para com outras mais favorecidas do Estado (PEREIRA QUEIROZ, 1967, p.13).

O território do Vale do Ribeira também foi visto como formado por pequenas zonas povoadas circundadas por “grandes vazios demográficos e econômicos” (SAGMACS apud PEREIRA QUEIROZ, 1967, p.18).

Desta forma, os estudos de vários pesquisadores e de órgãos do governo frisavam a diferença entre a sociedade urbano-industrial encontrada em várias regiões do Estado de São Paulo, e entendida como moderna, eficiente, racional, próspera e dinâmica, e o Vale do Ribeira, visto como agrário, pouco povoado, isolado, cujo trabalho na lavoura era realizado a

partir de métodos rudimentares, com pequena produção, e voltada para a subsistência. Ou seja, a região era vista como “atrasada”, “subdesenvolvida”, e que precisava ser integrada ao restante do Estado.

Desde o século XIX, a implantação de colônias era vista como uma alternativa para alavancar o “progresso”. Assim, a “Baixada do Ribeira” transformou-se numa “verdadeira área-laboratório, na qual se fizeram numerosas e diferenciadas experiências de colonização” (PETRONE, 1960, p. 104). Foram implantadas colônias de caráter oficial em Pariquera-Açu (1861) e em Cananéia (1862) e, a partir de 1912, começaram a ser criadas colônias japonesas, principalmente, no município de Registro (PETRONE, 1960, p.104-106). O Vale do Ribeira recebeu colonos ingleses, irlandeses, alemães, austríacos, russos, ucranianos, norte-americanos, italianos, japoneses, suíços, suecos e, principalmente, japoneses. (PETRONE, 1960, p.108-110). No entanto, a colonização na Baixada do Ribeira não obteve muito sucesso, pois poucos colonos permaneceram, e poucas marcas restaram de sua presença, excetuando a presença japonesa em Registro, onde floresceu a lavoura de chá (PETRONE, 1960, p.12).

Petrone destacou as seguintes razões para o insucesso das colônias na Baixada do Ribeira: política de imigração do Estado de São Paulo voltada exclusivamente para os interesses dos fazendeiros de café, infra-estrutura para escoamento da produção bastante deficitária e condições econômicas mais atraentes para o colono no Planalto (PETRONE, 1960, p.117-122).

Em Xiririca, apesar das solicitações das autoridades locais para a implantação de colônias onde se concentravam suas terras devolutas - na região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu- esses projetos não se concretizaram.

Entre os anos de 1930 e 1950 do século XX, o Estado de São Paulo empenhou-se com a expansão agrícola de acentuado cunho capitalista, e ofereceu estímulos oficiais aos bananicultores. (Queiroz, 2006, p.55). Desta forma, a partir da década de 30, a bananicultura penetrou no Vale do Ribeira ao longo da faixa de terras marginais à linha ferroviária Santos-Juquiá (PETRONE, 1960, p.206). A partir de Pedro de Toledo, avançou pelos territórios de Miracatu, Juquiá, Iguape, Sete Barras, Jacupiranga, Registro (Carril, 1995, p.123).

Segundo Carril:

O Estado interferiu na expansão do capitalismo no Vale do Ribeira, através das Secretarias e dos bancos estatais, não apenas subsidiando a infra-estrutura, mas financiando áreas de produção e subordinando camponeses e pequenos proprietários aos vários interesses estabelecidos na região” (Carril, 1995, p.108).

No entanto, nessa época, as tentativas governamentais não causaram impacto direto nas comunidades localizadas na região estudada⁶⁷. Segundo Carril (1995,p.109): “Elas não foram alcançadas pelo movimento dos capitais introduzidos no Vale”.

8.3 – Transformações:

Vemos, assim, que a partir dos anos 50, aumentou o interesse do Estado pelo Vale do Ribeira, e várias pesquisas e estudos foram encomendados para detectar possíveis saídas para o “desenvolvimento” da região. Esses estudos defendiam a vocação do Vale do Ribeira para a mineração, para o turismo e para a agroindústria (MARTINEZ, 1995, p.18).

Além disso, na década de 50, durante os anos do governo Juscelino Kubitschek, seu Programa de Metas priorizou a geração de energia e a construção de estradas. Segundo Martinez (1995, 29): “Acreditava-se que, constituindo-se um amplo aproveitamento dos potenciais energéticos do país, e criando-se uma rede de transportes que cortaria todo o território brasileiro, ter-se-ia a certeza do desenvolvimento e de progresso”. Foi nesse contexto que a BR-116 (Rodovia Regis Bittencourt) foi construída em 1958, facilitando a comunicação entre Registro e São Paulo. Antes desta data, 232 km separavam essas duas cidades, e ainda era necessário atravessar de balsa os rios Juquiá e Ribeira. A Regis Bittencourt reduziu para 186 km. a distância entre Registro e São Paulo, e é a estrada mais importante da região (PEREIRA QUEIROZ, 1967, p.27).

Assim, se até 1950 os lavradores da região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu mantiveram um modo de vida “caipira”, mudanças efetivas começaram a surgir a partir dessa data.

⁶⁷ A bananicultura só começou a receber atenção dos lavradores da região estudada a partir da década de 80. Nessa época, alguns lavradores começaram a cultivar sistematicamente a banana a partir do incentivo dos grandes bananicultores da região, que passaram a comprar a sua produção, e não através dos incentivos oficiais (STUCCHI, 2000, p.111).

8.3.1 – Palmito

Na década de 1940, uma fábrica de palmito foi instalada próximo ao rio Pilões, ou seja, na região estudada (FIGUEIREDO, 2000, 110). A partir década de 50, a demanda pelo palmito juçara aumentou, e a ampla cobertura florestal presente na possibilitou que os moradores dessa região atendessem essa demanda. A extração do palmito alterou profundamente o modo de vida dos lavradores da região. Muitos moradores abandonaram o trabalho na roça, e passaram a se dedicar apenas ao corte de palmito. Desta forma, perdiam a autonomia, necessitando comprar os produtos básicos que antes produziam, e subordinavam-se ao comprador de palmito. Portanto, a extração do palmito juçara representou o primeiro abalo no modo de vida “caipira”, contribuindo para o enfraquecimento da autonomia dos lavradores e dos padrões tradicionais de ajuda mútua (QUEIROZ, 2006, p.53).

Segundo Sanchez (2004.p.86):

Dos anos 50 aos anos 80 do século XX, muitos dos moradores desses bairros abandonaram as roças como principal atividade produtiva e se embrenharam no “sertão” e nas matas em busca do palmito. A economia da região passou a girar em torno desse extrativismo que se tornou a grande fonte de renda dessa população.

A situação tornou-se ainda mais problemática com o fortalecimento do movimento ambientalista e, a partir de 1958, com a implantação de parques estaduais e áreas de preservação na região estudada, e a transformação do corte de palmito em delito:

(...) a extração de palmito foi tornada ilegal pela Lei nº 4.771 de 15/09/1965 (Código Florestal), que considerou contravenção penal extrair produtos florestais, penetrando em florestas de preservação permanente, sem estar munido de licença da autoridade competente (letra “c”, artigo 26). Se a extração do palmito ocorrer em um dos parques, o ato poderá ser qualificado como “causar danos aos Parques Nacionais, Estaduais ou Municipais”, também considerado contravenção penal pela letra “d” do mesmo Artigo 26. Como agravante, o extrator poderá ainda ser indiciado por “furto”, delito qualificado pelo Código Penal (STUCCHI, 2000, p.116).

Contudo, mesmo tornando-se ilegal, os moradores da região não abandonaram a atividade extrativista, e várias indústrias de conserva de palmito foram instaladas no Vale do Ribeira. Ao praticarem uma atividade ilegal, além de correr riscos e sofrer penalidades,

também ficavam dependentes do “atravessador” - pessoa responsável pela comercialização clandestina do produto, que comprava o palmito a preços extremamente inferiores aos de revenda (CARRIL, 1995, p.114).

No entanto, tanto a demanda quanto a quantidade de palmito era muito grande e, assim, esse recurso florestal foi explorado à exaustão. Desta forma, o palmito foi escasseando na região, acarretando o fechamento de diversas fábricas. Essa situação pode ser ilustrada pelo estudo elaborado, em 1976, pelos técnicos do governo ligados à SUDELPA (Superintendência para o Desenvolvimento do Litoral Paulista) e ao IAC (Instituto Agrônômico de Campinas):

A exploração do palmitreiro se resumia, e ainda se resume, no corte indiscriminado das palmeiras existentes nas matas naturais, sem a preocupação de promover a regeneração da espécie.

Dada sua exploração extrativa constante, as reservas tornaram-se de acesso cada vez mais difícil, e a densidade de palmiteiros para corte, existentes nas áreas anteriormente exploradas é cada vez menor, onerando sobremaneira os gastos de retirada e transporte do palmito. Esse fato tem acarretado o fechamento de diversas indústrias de conservas localizadas no Vale do Ribeira e provocado uma elevação acentuada no preço do produto (SUDELPA apud CARRIL, 1995, p.113).

Nos anos 70, na região estudada, o palmito ainda era abundante, no entanto, a escassez observada em outras regiões do Vale do Ribeira anunciava o seu futuro. Fábio José Bechara coletou o seguinte depoimento de um morador da região: “Hoje não, porque não tem mais, mas chegou a época de 70 que o cara não fazia mais nada a não ser palmito. Acabou a roça”⁶⁸.

Atualmente, apesar da retração, o palmito continua sendo extraído na região. Além de ilegal, essa atividade é realizada sob condições extremamente penosas, exigindo longas viagens na mata, e a quantidade do produto extraído fica bem aquém da anteriormente obtida.

8.3.2 – Preservação Ambiental:

Originalmente, a Floresta Tropical Úmida de Encosta, ou Mata Atlântica, percorria o litoral brasileiro do Rio Grande do Norte ao Rio Grande do Sul. No entanto, já no século XVI, a exploração do pau-brasil inaugurava um processo de uso predatório de seus recursos. A

⁶⁸ Entrevista realizada por Fábio José Bechara Sanches em julho de 2001 (2004, p.65).

exploração madeireira, a expansão da indústria, da agricultura e da urbanização contribuíram para aprofundar este quadro de devastação e, atualmente, só resta 7% da cobertura original.

A partir da década de 60, o movimento ambientalista despontou nas sociedades de industrialização avançada, preocupado com a extinção das espécies, com a urbanização desenfreada, com a contaminação de alimentos e das águas e com o desmatamento. O movimento ambientalista expandiu-se pelo mundo inteiro, e se intensificou, no Brasil, na década de 70 (CARRIL, 1995, 166-167).

Uma das principais preocupações dos ecologistas é preservar os remanescentes da Mata Atlântica, que apesar de séculos de destruição, guarda a maior biodiversidade por hectare entre as florestas tropicais, e sua fauna e flora combinam-se complexamente, formando um dos mais importantes conjuntos de ecossistemas do planeta.

No entanto, restam apenas algumas manchas desse ecossistema no Sudeste brasileiro, e os maiores remanescentes de Mata Atlântica no Estado de São Paulo concentram-se no Vale do Ribeira. Assim, a União Internacional para Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (UICN), ligada à Organização das Nações Unidas (ONU), decretou a região como patrimônio ambiental e de importante valor científico. (Carril, 1995, p.118).

A região do Vale do Ribeira possui ampla cobertura florestal⁶⁹ e também muitas terras devolutas (terras não tituladas, portanto, pertencentes ao Estado). Desta forma, o governo implantou vários parques e áreas de preservação ambiental na região.

No entanto, apesar das terras serem devolutas, isto não queria dizer que elas fossem desabitadas, e muitas dessas áreas de preservação ambiental se sobrepõem à região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu. Segundo Stucchi (2000,113): “A política de criação de parques estaduais tem sido realizada sob o pressuposto de que terras discriminadas como devolutas estão livres da presença humana, pouco importando a ocupação centenária e imemorial das comunidades negras da região”. Desta forma, foram criados vários parques e áreas de preservação que impactaram o modo de vida tradicional das comunidades negras da região.

Em 1958, o Parque Estadual do Alto Ribeira (PETAR), com 35.884 hectares, foi implantado na região de Iporanga. Sua criação objetivava racionalizar a extração de palmito, além de proteger uma das maiores concentrações de cavernas da América Latina.

⁶⁹ Segundo Martinez, durante o governo militar, o Vale do Ribeira foi visto como “foco residual de insegurança” e “ninho de guerrilhas” devido à baixa densidade populacional e a existência de amplos espaços de mata virgem e, de fato, a Vanguarda popular Revolucionária (VPR), sob o comando de Carlos Lamarca, instalou um campo de treinamento militar na região que foi desmantelado pelo Exército.

O Parque Estadual de Jacupiranga, criado em 1969, com 150.000 hectares, abrange os municípios de Jacupiranga, Iporanga, Cajati, Eldorado, Barra do Turvo e Cananéia. É o segundo maior parque do Estado de São Paulo, e palco de várias disputas entre os habitantes dos seus domínios: moradores não desapropriados, loteamentos clandestinos, extensos bananais, e comunidades negras. Segundo Stucchi (2000,p.115):

As populações negras da região, especialmente as pertencentes às comunidades de Nhunguara e André Lopes foram sendo, após a criação do PEJ (Parque Estadual de Jacupiranga), empurradas para as bordas do Parque onde reside a maioria dos moradores, atualmente, exposta também a conflitos fundiários com fazendeiros.

Em 1995, com 46.086 hectares, o Parque Estadual de Intervalos foi criado através de um decreto estadual que anexava duas glebas de terras devolutas à Fazenda Intervalos - antiga propriedade do Estado de São Paulo. No entanto, apesar de devolutas, essas duas glebas eram ocupadas pelas comunidades negras de São Pedro, Maria Rosa, Pilões, Pedro Cubas e Ivaporunduva. Desta forma, em 1995, as comunidades negras de Ivaporunduva, Pedro Cubas e São Pedro notificaram à Procuradoria da República a incorporação de suas áreas ao Parque (STUCCHI, 2000, p.115).

O uso da biodiversidade nas áreas de parque só é permitido indiretamente, ou seja, apenas através de visitação pública, de atividades ambientais e de pesquisas, e qualquer alteração no ecossistema implica em infração. Portanto, parques são áreas de restrição total ao uso da biodiversidade e proteção integral aos ecossistemas naturais, considerados de grande relevância ecológica.

As áreas da região estudada que não estão sobrepostas aos parques criados na região estão inseridas na APA (Área de Proteção Ambiental) da Serra do Mar. A APA da Serra do Mar foi criada em 1984 e abrange parte dos 11 municípios do Vale do Ribeira. Numa APA (área de proteção ambiental) é permitida a ocupação humana, e o uso da biodiversidade não é totalmente vetado (como nas áreas de parque). Assim, uma APA é uma unidade de conservação que permite o uso de seus recursos naturais, desde que seja de forma racional e sustentável. Assim, o controle do processo de ocupação protege a diversidade biológica.

Segundo Stucchi (2000, p.116):

Com aproximadamente 469.450 hectares, a APA da Serra do Mar fecha um circuito geográfico com as outras Unidades de Conservação do Vale do Ribeira, sobrepondo-se a elas em algumas áreas, que incide, em praticamente, toda a região onde estão localizadas as comunidades negras estudadas. O zoneamento da APA da Serra do Mar criou uma extensa área reservada de Zona de Vida Silvestre (ZVS) incluída nos territórios ocupados pelas comunidades, onde é proibido ou regulado o uso dos sistemas naturais. A criação da APA da Serra do Mar promoveu a intensificação das atividades fiscalizadoras na região, de modo que, a partir da década de 1980, viu-se dificultada ou impedida, na maioria das situações, a

atividade agrícola. Embora não seja proibido o manejo agrícola no interior da APA, faz-se necessária uma licença expedida pelo órgão estadual licenciador, em que o requerente deve apresentar o título de propriedade da área a ser desmatada. Este requisito exclui a maioria dos moradores das comunidades negras, classificados institucionalmente como posseiros. Na ausência dessa licença a Polícia Florestal autua o morador, que responderá administrativa e civilmente pelo ato.

Desta forma, ocorreu uma profunda alteração no modo de vida tradicional dos moradores da região estudada, pois a restrição do uso do solo contribuiu para a redução da autonomia do pequeno lavrador, impedido de fazer o seu roçado. As roças não foram totalmente proibidas, no entanto, passaram a ser rigidamente controladas, e a abertura de novas áreas exige guias de autorização do órgão estadual competente, mas nem todos conseguem obtê-las. Desse modo, muitos continuam fazendo suas roças sem autorização e, quando descobertos, levam multa. Da mesma forma, a caça, praticada para fins alimentares, continua existindo, mesmo sendo ilegal (Sanchez, 2004, p.85). Portanto, a política ambiental considera a presença dessas populações “um incômodo para suas noções idealizadas de espaços protegidos como naturais e livres da presença antrópica” (STUCCHI, 2000, 117).

Ao abalar profundamente o modo de vida tradicional dessas comunidades negras, e não apresentar uma alternativa econômica para a região, o resultado só poderia ser um sentimento de hostilidade e injustiça. Luiz Afonso Vaz de Figueiredo, ao pesquisar o discurso anti-preservacionista manifestado pelas comunidades rurais de Iporanga, município cujas restrições legais incidem em 86,3% de sua área, entrevistou uma lavradora que estava na prefeitura para recorrer da multa sofrida por desmatar 0,04 hectares da mata. O discurso dessa lavradora, ao relatar sua conversa com agentes da polícia florestal, revela esse embate entre um modo de vida tradicional e a emergência de novas leis e novos códigos, não acompanhados de novas alternativas:

[...] Aí eu falei pr' eles, como é que eu faço, robá, eu num posso: compra, eu num posso, meu marido é doentio, eu tenho uma filha pra trata [...] Assim qu'eu falei pr' eles...A senhora sabe (...) sabe lê, is...iscrevê; eu falei: num senhor, eu num sei nada! Num sabe nada, nem um poquinho? Nem o nome da senhora; eu: nada...num sei; o que eu sei é trabaiaá, si me derem uma foíce pra mim eu aceito mais bem de qui mi derem uma caneta...assim qui eu falei pr' eles⁷⁰(D. Juventina,)

E assim vários lavradores da região manifestaram o seu descontentamento. Podemos também mostrar a fala da lavradora mais idosa da comunidade de Pilões – comunidade negra que insere-se na região estudada:

O governo não deixa roçar, plantar a restinga do mato...a gente não carecia comprar as coisas do jeito que estão caras...planta lá no sertão escondido e às vezes paga multa, plantam arroz, milho, mandioca, banana...só pode plantar perto de casa,

⁷⁰ D. Juventina, entrevista realizada no dia 05 de novembro de 1990 por Luiz Afonso Vaz de Figueiredo (2000, p.250).

senão tem que plantar escondido...o filho meu fez uma roça, arroz, milho, mandioca, batata, couve...agora o mato cresceu e a terra enfraqueceu e não dá mais nada⁷¹.

A mesma senhora enfatizava a necessidade de uma nova libertação:

[...] então eu queria que viesse uma libertação no Brasil sabe, porque o Brasil é grande, Brasil não é pequeno lugar, eu desejava que o presidente desse liberdade para o Brasil trabalhar, se nós tivesse a liberdade de trabalhar eu não precisava comprar alguma coisa de você, se você não precisa comprar meu, aquela não precisa tá comprando, porque todos nós tinha nosso punhadinho, não precisava comprar comida não, a carestia tá procurando⁷²

Portanto, a criação de Unidades de Conservação e as leis ambientais foram um dos fatores que abalaram o modo de vida tradicional das comunidades negras da região estudada.

⁷¹ D. Antonia, entrevistada por Lourdes Carril (1995, p.119).

⁷² D. Antonia entrevistada por Lourdes Carril (1995, p.1).

Mapa 4: Unidades de Conservação no Vale do Ribeira.

8.3.3 – Estrada:

Em 1969, foi concluída a estrada de rodagem que liga os municípios de Eldorado e Iporanga.

Anteriormente, o acesso à região estudada era possível graças às rústicas embarcações (canoas feitas de troncos de árvores escavados) que percorriam o Rio Ribeira. O trajeto durava aproximadamente dois dias, e havia perigo de acidentes com as embarcações e de mortes por afogamento. Renato da Silva Queiroz coletou o seguinte depoimento no final dos anos 70:

“Naquele tempo não tinha estrada, era só caminho roçado de foice. A gente trabalhava na roça da gente e o caminho para a vizinhança era só roçado de foice. Agora é que tem esta estrada boa. Mas era custoso aquele tempo! Agora, com a estrada funcionando aí, ficou muito mais fácil. N’outro tempo quem não sabia remar tinha que alugar canoa. Saía daqui e ia para Eldorado; n’outro dia fazia sua compra, saía de lá e era no outro dia que chegava aqui. Era três dias de viagem. Agora a gente vai num dia e volta no mesmo dia. Antigamente era custoso, a gente não tinha estrada, o recurso era a canoa mesmo. Morria muita gente n’água, dava muito prejuízo. Depois que abriram a estrada, acabou o morrimto de gente” (entrevista realizada por QUEIROZ, 2006, p.35).

Desta forma, não que a região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu estivesse submetida a um isolamento absoluto, porém, a construção da estrada de rodagem⁷³ permitiu que os contatos dos moradores com a sociedade envolvente fossem consideravelmente intensificados.

Além disso, as terras cortadas pela estrada de rodagem foram, repentinamente, valorizadas, e interesses econômicos foram despertados pela disponibilidade de imensas extensões de terras (QUEIROZ, 2006, p.59). Assim, com a valorização das terras, surgiu o que os moradores da região denominam “terceiros” - pessoas que não nasceram na região e que adquirem terras no local, seja através da compra por preços muito baixos, seja através do uso da violência. Outro procedimento comum era a compra de um pequeno pedaço, e a expansão dessa área através do uso da violência e da intimidação.

Renato da Silva Queiroz coletou o depoimento do professor responsável pela alfabetização das crianças de Ivaporunduva, que chegou na comunidade em 1969 e que, assim, acompanhava as transações:

⁷³ Na realidade, a estrada de rodagem facilitou esses contatos, mas para a grande maioria dos locais da região também é necessário percorrer um pequeno trajeto de canoa ou balsa.

Tão grilando terra por aqui. Eles compram um alqueire e cercam cinquenta. É assim que eles fazem. Pagam pouco. Eles queriam cercar tudo. Se pudessem desmanchar, até a capela eles desmanchavam. Eles queriam cercar tudo... Diziam que iam aforar, mas na mesma hora que eles aforam, já fica com eles. Eles aforam um alqueire e cercam vinte, trinta. Aí oferecem pro pessoal mil cruzeiros e pronto ⁷⁴

Deste modo, “mediante a compra de ‘direitos’ de posse a preços irrisórios, da intimidação e do emprego sistemático da grilagem, era possível tornar-se dono, rápida e quase gratuitamente, de extensas propriedades” (QUEIROZ, 2006, p.61). E, como apontou Queiroz, vender a posse significou, muitas vezes, a ilusão do dinheiro fácil e a dificuldade de resistir ao assédio e às artimanhas do fazendeiro. Outro fato importante, e ressaltado pelo mesmo professor, era a tendência do fazendeiro legalizar a posse obtida:

É rara a existência de documentos comprovando a posse legal das terras devolutas. Mas os fazendeiros estão chegando. Por enquanto é só o Sr. A., ele compra as posses, só que o preço que ele paga é baixo, muito baixo. Ele compra e legaliza. Por exemplo: ele chega lá no caboclo e pergunta quantos anos ele mora lá. O cara responde cinco, quinze... ‘Quer vender este direito?’ ‘Quero’. Aí o preço é ele, Sr. A, que vai estipular. Mesmo que daí legalize a terra, fica ainda mais fácil para eles venderem..⁷⁵

Na década de 50, ao pesquisar o município de Eldorado, Petrone destacou que o processo de legalização da propriedade acontecia em prejuízo do “capuava”. Esse pesquisador também observou que a “grilagem” era um procedimento comum em toda a Baixada do Ribeira, e que o grileiro acabou por determinar o destino de áreas imensas, “frequentemente em desfavor do povoador anônimo, desbravador e morador de zonas distantes” (PETRONE, 1960, p.101 e 252).

Renato da Silva Queiroz apontou que entre 1960 e 1970, em Eldorado, cresceu a área ocupada por “grileiros”. Esse pesquisador também notou que a partir dos anos 50, e principalmente depois dos anos 70, também aumentou o número de propriedades privadas na região. E essas áreas tornaram-se propriedades privadas segundo meios variados, como os meios legais, as falsificações documentais, a expulsão e a grilagem. (QUEIROZ, 2006, 55-60).

Outro fato importante é que as áreas de pastagem no município de Eldorado cresceram mais de três vezes entre os anos de 1950 e 1970, e que o aumento das áreas de pastagens refletia um desmatamento acelerado (QUEIROZ, 2006, p. 57).

Portanto, estes números apontam para a associação entre “terceiros”, legalização das terras e desmatamento para formação de pasto. Assim, eram esses “terceiros”, com seu modo predatório de uso dos recursos florestais, que representavam uma ameaça maior à

⁷⁴ Professor entrevistado por Renato da Silva Queiroz (2006, p.62).

⁷⁵ Professor entrevistado por Renato da Silva Queiroz (2006, 62).

preservação da Mata Atlântica. Deste modo, a presença desses “terceiros”, com novos padrões de ocupação do espaço, contribuiu para a intensificação dos conflitos na região estudada e para abalar ainda mais o modo de vida tradicional dessas comunidades.

8.3.4 – Novos Idéias:

Com a construção da estrada de rodagem Eldorado-Iporanga, os contatos foram intensificados, e a troca de idéias também, ou seja, eram “idéias e coisas que caminham agora pela estrada” (QUEIROZ, 2006, p.26). Da mesma forma que ficou mais fácil para os moradores da região se relacionar com a sociedade envolvente, o oposto também era verdadeiro e, assim, a região estudada foi apresentada a novos atores sociais.

Destes novos atores, podemos destacar os professores das “escolas rurais”. Na época da ditadura militar, no início dos anos 70, a proposta da Secretaria da Educação era estabelecer escolas no Vale do Ribeira voltadas para as comunidades, visando integrar a população rural ao progresso que se iniciava (MARTINEZ, 1995, 74). A Secretaria da Educação propôs a execução do *Programa de Ensino para o Vale do Ribeiro* e, entre outros objetivos, desejava “despertar na população rural novos anseios para estimular o uso de novas técnicas, adotar os princípios associativistas, retirar os entraves primitivistas, a fim de propiciar o surgimento de valores de uma sociedade progressista” (MARTINEZ, 1995, 75). Exigia-se do professor, além da habilitação para o magistério, a permanência na escola. Desta forma, deveria ser estabelecido um laço de confiança entre o professor e a comunidade, facilitando o processo de transmissão e aquisição de experiências “a fim de renovar a vida social e culturas das comunidades” (MARTINEZ, 1995, 76). O curso de treinamento de professores das UEAC (Unidade Escolar de Ação Comunitária) foi realizado em julho de 1973, e iniciou-se com um texto de Marcel Clerck. Esse autor pesquisou as áreas agrárias do Vietnã, e defendia que a resistência natural às inovações deveria ser vencida com paciência, e que a predisposição à mudança viria da atuação do educador. O próximo passo do curso era a descrição de “comunidade rural”, definida pela presença de um modo de vida simples, pela grande importância atribuída aos valores culturais e familiares e pela forte resistência aos processos de mudança (MARTINEZ, 1995, 78-79). O curso defendia que quanto maior o isolamento,

maior era o apego às tradições e a resistência à mudança. Apesar das dificuldades, a população deveria ser estimulada a aceitar o novo:

É possível todavia, intervir racionalmente no processo de mudança, seja para aumentar sua eficiência, seja para introduzir mudanças ainda não pressentidas pela comunidade, a fim de integrá-la a comunidades maiores, onde o desenvolvimento se processa em ritmo mais acelerado (Líderes e Lideranças apud MARTINEZ, 1995, 79).

Dessa forma, a partir de conceitos como atraso *versus* progresso, isolamento *versus* integração, passado *versus* futuro, estagnação econômica *versus* prosperidade, esse programa “tentava fazer com que a população se adaptasse à idéia da mudança de seus valores culturais, de seu ritmo de produção, além de querer convencê-la de que esta mudança seria benéfica ao grupo, pois traria melhores condições de vida” (MARTINEZ, 1995,81).

Renato da Silva Queiroz observou que, em Ivaporunduva, a escola rural transformou-se numa UEAC (Unidade Escolar de Ação Comunitária) em 1972. O já citado professor que chegou a comunidade em 1969 permaneceu na escola, mas com funções ampliadas, pois além da alfabetização das crianças, também ficou responsável pela promoção do “bem-estar” e do “desenvolvimento” da comunidade. (QUEIROZ, 2006, 82-83). Em entrevista a Renato da Silva Queiroz, esse professor definiu o papel da escola da seguinte forma:

A escola é um centro de informação, além de orientação, de modo que eles, auxiliados por mim, têm que ver as suas necessidades e procurarem os meios para resolver esses problemas. Por exemplo: a senhora grávida tem que saber que do 6º mês em diante ela tem que ir ao Centro de Saúde para ser vacinada e tomar as vitaminas necessárias para que a criança nasça forte, pelo menos melhor do que as de antes. Isso já está acontecendo, já está começando a criar esta atitude, e agora 70% das mulheres não precisa mais eu estar avisando. Depois, nasce a criança, deixa passar uns dois meses para ir vacinar também. A maioria já não precisa mais eu avisar. Isso é serviço da escola. Outra coisa é a higiene. Melhorou bastante. Se o sr. chegasse aqui em 1972 ou 1973, iria ver aberrações como estas: a criança nascia aqui, eram as parteiras que faziam o parto⁷⁶

O professor também relatou a sua estratégia (participação na vida religiosa da comunidade), e as vitórias conquistadas:

Eu peguei a parte religiosa para conseguir a amizade deles. Fora a parte religiosa, todo o resto é parte do programa. Eu já consegui fazer 14 casamentos, legitimações também. Até título de eleitores, carteira de identificação, aposentadoria, sindicato dos trabalhadores rurais, a parte de legalização dos terrenos, encaminhamento de doentes ao Centro de Saúde. Atendo com aplicação de injeções, curativos, essas coisas. É um trabalho intenso. Mas não parece. Falou em escola comunitária, o professor tem que deixar a escola linda, tem que construir escola, como o orientador me falou. Mas eu não vim aqui construir escola! A escola tem que ser um centro de atração para a comunidade, um centro de informação. Nós já temos três mães costurando pra eles. Duas mães já adquiriram máquinas. Já é progresso do programa⁷⁷

⁷⁶ Professor entrevistado por Renato da Silva Queiroz (2006, p.84)

⁷⁷ Professor entrevistado por Renato da Silva Queiroz (2006, p.84).

Como vemos, o professor, além das atividades com as crianças em sala de aula, envolvia-se em várias esferas do cotidiano: questões de higiene e saúde, documentação e direitos legais, atividades econômicas e nos assuntos religiosos. O professor era o capelão da comunidade, dirigia as rezas dominicais, coordenava as festas da Padroeira (escolhia os festeiros e determinava suas tarefas), e considerava uma de suas maiores conquistas o fim das visitas do “curandor” aos doentes, que passaram a aceitar o médico. (QUEIROZ, 2006, 84). Assim, entre outras modificações, o professor contribuiu para o abandono de tradições relativas à cura e também interferiu nas relações intra-comunitárias.

Portanto, a partir, principalmente, da construção da estrada de rodagem Eldorado-Iporanga, aumentaram os contatos entre as pessoas da região estudada e a sociedade envolvente, e novas idéias passaram a circular com mais facilidade. Além disso, num momento posterior, com a chegada da eletricidade e, conseqüentemente, do rádio e da televisão, essas idéias circularam ainda mais velozmente, interferindo nos hábitos e nas crenças das comunidades negras, ou seja, abalando o seu modo de vida tradicional.

8.3.5 – Barragens

No século XIX, várias autoridades, viajantes e pesquisadores descreveram as freqüentes enchentes que arrasavam Eldorado. Não apenas em Eldorado, as enchentes eram comuns em vários municípios do Vale do Ribeira. Algumas pessoas consideram as freqüentes cheias como a principal causa para o baixo grau de desenvolvimento econômico no Vale do Ribeira, pois prejudicam as lavouras da região. Além dos prejuízos à lavoura, essas enchentes causam grande transtornos e estrago e, tanto na área rural de Eldorado quanto na área urbana, muitos moradores já ficaram desalojados e perderam todos os seus pertences.

Só para citar as últimas grandes enchentes, podemos lembrar as ocorridas nos anos de 1983, 1995, 1997, 1998 e 2001. Isso sem contar as cheias de médio impacto. A enchente de 1997 foi tão arrasadora que levou até uma ponte sobre o Rio Ribeira de Iguape, no perímetro urbano de Eldorado. As cheias sempre foram identificadas como um dos principais problemas da região e que, portanto, precisava de uma solução. Aliado a esses fatos, temos a preocupação com a geração de energia elétrica demonstrada por vários governos, havendo

propostas para a instalação de barragens na região de Eldorado para conter cheias e gerar energia.

Em 1967, Maria Isaura Pereira Queiroz relatou que as discussões sobre essa barragem remontam à década de 30, quando foram realizadas pesquisas com o intuito de construí-la. No entanto, segundo essa pesquisadora, essa barragem “já adquiriu um caráter puramente místico”, e que “não vale cogitar a respeito, ela está fadada a não ser construída”. (PEREIRA QUEIROZ, 1967, 50). No entanto, a partir da década de 50, novos projetos de construção de barragens despontaram. Em 1953, foram definidas cinco barragens ao longo do Rio Ribeira de Iguape. No entanto, os projetos foram adiados devido ao pequeno potencial hidrelétrico do Rio Ribeira de Iguape, em comparação aos de outras bacias hidrográficas (CARRIL, 1995, 125). Porém, no final dos anos 70, o interesse pela construção de barragens ao longo do Rio Ribeira ressurgiu, e a Companhia Energética de São Paulo (CESP) pediu ao Ministério das Minas e Energia autorização para pesquisar a viabilidade técnico-econômica da bacia hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape (CARRIL, 1995, 129). Além disso, a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) também manifestou interesse pela construção de barragens no Rio Ribeira, e obteve a outorga da concessão da Usina Hidrelétrica de Tijuco Alto (CARRIL, 1995, 129). Desta forma, a CBA projetou a construção de uma usina hidrelétrica ao longo do Rio Ribeira, e a CESP projetou três usinas.

As três barragens projetadas pela Companhia Energética de São Paulo (CESP) são os eixos Funil, Batatal e Itaoca. Desses três eixos, apenas o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) do eixo Funil foi realizado. Segundo o projeto dessa usina hidrelétrica, o reservatório inundaria 1.039 hectares dos 449.446 da APA da Serra do Mar, abrangendo a região estudada, onde atualmente localiza-se a comunidade de Pilões. (CARRIL, 1995). O eixo Batatal seria outra ameaça, pois também alagaria vastas áreas da região pesquisada. No entanto, atualmente, a CESP não tem se manifestado quanto à construção dessas barragens. Diferentemente, a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) permanece firme nos seus propósitos.

A Usina Hidrelétrica de Tijuco Alto, idealizada pela CBA, do grupo Votorantim, pertencente ao empresário Antonio Ermírio de Moraes, foi projetada para a cidade de Ribeira, divisa com o Paraná, e o seu reservatório inundaria terras dos dois Estados (CARRIL, 1995, 131). Nascendo no Paraná e desaguando no Estado de São Paulo, o Rio Ribeira de Iguape é o último rio de médio porte do Estado de São Paulo ainda não barrado. Percorrendo os maiores remanescentes florestais, a construção de barragens ao longo do seu curso implicaria na

inundação de extensas áreas de Mata Atlântica, na destruição de um importante patrimônio espeleológico, e na retirada de pequenos lavradores da região. Ambientalistas alertam que o lago formado com a barragem do Ribeira inundaria áreas de mineração antigas e atuais, provocando a concentração nociva de metais pesados em seu fundo e a contaminação da vida aquática do rio.

Segundo ata da reunião da Câmara Técnica de Análises de Projeto, ligada ao Conselho Nacional de Recursos Hídricos, em 25/11/03, haveria

Aumento da contaminação, principalmente por metais pesados, devendo inviabilizar o uso múltiplo dos reservatórios; provável deterioração da qualidade da água em todo o curso do rio; alterações na diversidade e abundância dos organismos aquáticos; prejuízos à produção pesqueira, afetando a população local; diminuição da produtividade do estuário e da zona costeira; eliminação ou degradação de áreas de várzea, as quais são essenciais para a manutenção de ecossistemas fluviais; possíveis problemas legais, por alterar áreas protegidas (ata da 30ª reunião apud SACHEZ, 2004, 99).

Portanto, essa hidrelétrica causaria sérios danos à Mata Atlântica – ecossistema declarado patrimônio nacional. Desta forma, podemos dizer que toda a sociedade brasileira, e mais especificamente os habitantes do Vale do Ribeira, arcaria com os danos ambientais da obra, enquanto os lucros seriam privatizados, pois a energia seria consumida, exclusivamente, pela Companhia Brasileira de Alumínio (CBA).

Na realidade, os moradores do Vale do Ribeira estão divididos quanto aos benefícios da obra. Alguns moradores de Eldorado, principalmente os da zona urbana, acreditam que a barragem conterà as cheias e, assim, acabará com as enchentes. No entanto, muitos discordam e defendem que as enchentes seriam ainda mais intensas, pois as comportas da hidrelétrica seriam abertas nos casos de cheias maiores.

Muitos defendem a hidrelétrica porque acreditam que a economia local seria incrementada e novos empregos surgiriam. Mas os que são contra observam que a maioria dos empregos não seriam criados no Vale do Ribeira, pois a energia seria totalmente absorvida na cidade de Mairinque (SP), onde se localiza a fábrica de alumínio da CBA.

Portanto, a construção de barragens toca em importantes e contraditórios interesses, envolvendo a questão da geração de empregos em uma área pouco dinâmica; a contenção de enchentes numa região que sempre sofreu com cheias vigorosas; o desalojamento de pequenos lavradores, sendo que a maioria não possuiu título de propriedade; a geração de energia, tão vital para o crescimento econômico; e a preocupação com o meio-ambiente suscitada pela intensificação de vários problemas ambientais, como o aquecimento global.

Como os dois lados são fortes, a disputa é acirrada. Primeiramente, os Conselhos Estaduais de Meio Ambiente do Paraná e de São Paulo aprovaram uma licença prévia para a construção das obras da hidrelétrica. No entanto, em 1994, essa licença foi suspensa porque, como o Rio Ribeira atravessava dois Estados, a atribuição deveria ser do órgão competente da esfera federal, ou seja, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e das Riquezas Naturais Renováveis (IBAMA).

Em 1997, a CBA solicitou novamente licença para a construção da Hidrelétrica Tijuco Alto, mas o IBAMA indeferiu o pedido no dia 25 de setembro de 2003. (SANCHEZ, 2004,101). No entanto, a CBA continua ativa e, segundo a ONG Instituto Sócioambiental (ISA): “o IBAMA continua dando andamento ao processo de licenciamento ambiental, dando claros sinais de que pretende permitir a construção dessa obra tão prejudicial ao riquíssimo patrimônio ambiental, social e cultural da região”⁷⁸.

Desta forma, os projetos de construção de barragens ao longo do Rio Ribeira de Iguape representam uma fonte de preocupação e insegurança para os moradores da região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Sapatu e Nhunguara, ameaçando não apenas a continuidade de sua presença na região, mas também a preservação do próprio ecossistema.

⁷⁸ www.sociambiental.org/inst/camp/tijuco acesso em 15/01/2007

Capítulo 9 – Perspectivas distintas

Se até os anos 50 do século XX, os moradores da região entrecortada pelos rios Pilões, Ivaporunduva, Pedro Cubas e Sapatu apresentavam um modo de vida tradicional, ou seja, “caipira”, a situação começou a mudar, consideravelmente, a partir desta data.

Fatos como a extração de palmito, a implantação de unidades de conservação, a construção da estrada de rodagem Eldorado-Iporanga e a intensificação dos contatos com a sociedade envolvente abalavam cada vez mais seu modo de vida tradicional, e a situação tornou-se ainda mais grave quando, a partir da década de 80, a ameaça de construções de barragens ao longo do Rio Ribeira de Iguape acentuou-se.

9.1 – Processo de Dissolução

Pesquisando o Vale do Ribeira durante a década de 50, Pasquale Petrone tinha a seguinte opinião sobre o capuava:

O ‘capuava’ é um tipo humano residual da Baixada, dado que praticamente foi fruto do povoamento em função da utilização do solo em bases predatórias em áreas de ‘posses’. As transformações recentes dos quadros econômicos regionais não permitem a sobrevivência do tipo, atualmente, limitado a zonas serranas menos acessíveis (PETRONE, 1960, 344).

Segundo o autor, portanto, as transformações econômicas pressagiavam o desaparecimento do “capuava”.

Renato da Silva Queiroz pesquisou a comunidade de Ivaporunduva, e observou que, até os anos 50 do século XX, essa comunidade preservava um modo de vida “caipira”, e a organização do povoado apresentava feições não capitalistas. Porém, com o desenvolvimento do Estado de São Paulo, o cerco das relações capitalistas estava se fechando e, assim, instaurou-se um processo de homogeneização que levava à eliminação de modos de vida diferentes. Esse pesquisador localizou o início do “processo de dissolução” da antiga organização de Ivaporunduva em meados do século, com a extração do palmito, e a intensificação desse processo em 1969, com a construção da estrada de rodagem (QUEIROZ, 2006, 58). No final dos anos 70, Renato da Silva Queiroz avaliava que o povoado de Ivaporunduva vivia um momento de transição “a meio caminho entre a auto-suficiência de outrora e a dependência integral que se anuncia” (QUEIROZ, 2006, 86).

Assim, destacou as adversidades do processo:

São bem conhecidas as dificuldades existentes no caminho da integração do caipira na sociedade urbano-industrial capitalista. O seu despreparo para enfrentar um modo de vida tão diferente, a desorganização de seus grupos ao longo do processo de integração, e as formas abertas e veladas de exploração a que é submetido são apenas algumas dessas barreiras (QUEIROZ, 2006, 115).

O professor da “escola rural” de Ivaporunduva, um dos principais interlocutores do pesquisador na região, apresentava uma visão diferente: acreditava que o “progresso” seria alcançado se os moradores abandonassem o passado. Segundo Renato da Silva Queiroz:

O professor revela-se bem intencionado, mas é gritante a sua ingênua percepção das forças que determinam a pobreza dos moradores. Talvez o mau destino que se anuncia para o povoado não passe pela sua consciência, permitindo-lhe pensar ‘num prazo de cinquenta anos para que os problemas sejam resolvidos’. Os obstáculos enfrentados pelo professor, quando se dirige aos mais velhos, parecem ser o espectro do passado do bairro (QUEIROZ, 2006, 85).

Desta forma, Renato da Silva Queiroz revelava-se pessimista quanto ao futuro dos caipiras negros da região: “Caipiras e negros, duplo estigma, certeza de difícil e dolorosa integração na sociedade urbano-industrial brasileira que tanto se empenha em explorar e discriminar pobres, campônios e ‘homens de cor’” (QUEIROZ, 2006, 27).

No entanto, assim como os escravizados foram sujeitos históricos, ou seja, “recriaram variadas estratégias de sobrevivência e de enfrentamento à política de dominação senhorial”(GOMES, 1993, 31), as comunidades negras da região estudada também resistiram (e ainda resistem), e não ficaram impassíveis perante os novos problemas que emergiram.

9.2 – Resistência Quilombola

Resultado da pressão política do movimento negro, a questão quilombola foi debatida na Assembléia Nacional Constituinte e, no dia 22 de junho de 1988, o artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias foi aprovado com a seguinte redação: “Aos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”.

A partir de então, o termo “comunidade remanescente de quilombo” tornou-se uma categoria jurídica, e ganhou visibilidade no cenário nacional. No entanto, este termo não deve ser entendido de uma forma limitada, ou seja, uma “comunidade remanescente de quilombo” nos dias atuais não, necessariamente, precisa ser originária de um núcleo de escravos fugidos.

Ao ressurgir, a partir da Constituição de 1988, o termo ganhou novas definições, e além dos processos de fuga, também devem ser levados em consideração os processos de abandono de terras, de herança, de doação, de compra, entre outros.

Outros critérios passam a ser levados em conta, como a questão da auto-atribuição e da alteridade em relação à sociedade envolvente. O Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003 estabeleceu a seguinte definição para o termo:

“Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnicos-raciais, segundo critério de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica sofrida”.

Baseadas nisso, as comunidades negras da região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Sapatu e Nhunguara, mobilizaram-se conjuntamente contra as adversidades e se auto-identificaram como membros de comunidades remanescentes de quilombo, lutando assim para garantir a propriedade definitiva de suas terras, conforme assegura a Constituição Federal de 1988. Assim, os bairros negros da região da região estudada, estendendo-se sobre amplas áreas dos municípios de Eldorado e Iporanga, originaram as seguintes comunidades remanescentes de quilombo – Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Sapatu, Nhunguara, São Pedro, Galvão, Ivaporunduva, André Lopes, Pilões e Maria Rosa.

Fábio José Bechara Sanchez destacou quatro questões que estavam diretamente relacionadas com o reconhecimento da identidade quilombola nas comunidades negras da região: a questão fundiária, a questão ambiental, o desenvolvimento e as barragens:

Diante de uma situação fundiária conflituosa e indefinida, os ‘remanescentes de quilombo’ reivindicam seu direito à posse e ao título das terras. Diante das regulações e restrições impostas pela legislação ambiental e os sujeitos vinculados a ela como a Polícia Florestal, os ‘remanescentes de quilombo’ buscam a garantia da permanência física e as condições de produção em seus territórios. Diante dos diferentes projetos de desenvolvimento para a região, reivindicam a participação neste desenvolvimento como sujeitos ativos e beneficiários, não aceitando a condição de objetos de espoliação, como no passado. Diante da proposta de construção de barragens ao longo do Rio Ribeira, opõem a elas uma vez que ameaçam sua permanência nas terras por eles ocupadas (SANCHEZ, 1995; 55).

Portanto, a identidade quilombola é uma identidade política. É a forma como os negros da região, estrategicamente, escolheram se apresentar aos agentes externos e, assim, reivindicar seus direitos.

Nesses embates e diálogos com os vários sujeitos que apareceram na região nas últimas décadas, devemos destacar a presença de segmentos progressistas da Igreja Católica. Na década de 80, as irmãs Ângela Biagioni e Maria Sueli Berlanga foram chamadas pelo

Bispo da Diocese de Registro para atuar na região de Eldorado. Integrantes da Congregação Jesus Bom Pastor, as irmãs preocuparam-se com a questão da exclusão social das comunidades rurais da região, e começaram a observar a predominância da população negra. Segundo depoimento da irmã Maria Suely Berlanda a Lourdes Carril no começo da década de 90:

Estudando um pouco a história dos livros-tombo, por exemplo, o livro que fala sobre o batismo dos escravos. Pela história você percebe que são comunidades negras. Quando se tornou mais forte a questão das barragens, e ao mesmo tempo, quando a Constituição diz que os negros têm direito às suas terras, então, uma coisa foi interligando com a outra, foi onde surgiu esse interesse maior para trabalhar as comunidades negras⁷⁹.

Também fomentado pela Igreja Católica, foi formado o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), que atua localmente, e tem ligações com o Movimento dos Ameaçados por Barragem (MAB), que atua nacionalmente. A identidade quilombola foi, assim, sendo elaborada pelos moradores dos bairros rurais a partir do diálogo com diferentes atores sociais num contexto de luta e enfrentamento.

Nesse processo, em 1994, representantes da Comunidade Remanescente de Quilombo de Ivaporunduva pleitearam, junto à Justiça Federal de São Paulo, o reconhecimento e a titulação de suas terras. No ano seguinte, solicitaram o apoio institucional da Procuradoria da República, e noticiaram a existência de outras comunidades negras na região. No mesmo ano, o Ministério Público Federou visitou a comunidade de Ivaporunduva. A partir desse momento, intensificaram-se os contatos entre diferentes órgãos do Estado e as comunidades negras.

Nos anos seguintes, o Governo do Estado de São Paulo editou os decretos 40.723/96 (criou um Grupo de Trabalho para definir conceitos e diretrizes visando a plena aplicabilidade do artigo 68 da ADCT em solo paulista) e 41.774/97 (definiu competências e trata da regularização fundiária dos territórios quilombolas). A Lei nº 9757, decretada no dia 15 de setembro de 1997, determina que o Estado deve expedir títulos de propriedade às Comunidades Remanescentes de Quilombo que estejam ocupando terras devolutas.

Entre as diferentes entidades governamentais que travam diálogo com as comunidades negras, podemos ressaltar a Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP). Esse órgão estadual é responsável pela identificação e reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, pela demarcação e titulação de seus territórios e também fornece assistência técnica e apoio para atividades sócio-econômicas. Até o momento, cinco

⁷⁹ Irmã Suely entrevistada por CARRIL (1995, p.154).

comunidades do Vale do Ribeira foram tituladas: Ivaporunduva (Eldorado/SP), São Pedro (Eldorado/SP), Pedro Cubas (Eldorado/SP), Maria Rosa (Iporanga/SP) e Pilões (Iporanga/SP).

Cada vez mais se alargam as redes de contato formadas pelas comunidades negras e os diferentes atores sociais que entram em cena. Merecem destaque as relações entre essas comunidades e vários órgãos ambientais, tanto governamentais quanto não-governamentais, como a Secretaria Estadual do Meio Ambiente, a ONG Instituto Sócio Ambiental (ISA), a Fundação Florestal, entre outros.

Em 1997, as comunidades negras obtiveram uma importante conquista: o direito de abrir novos roçados. Nesse ano, foi firmada uma parceria entre a Fundação ITESP e o Departamento Estadual de Proteção de Recursos Naturais (DEPRN), estipulando que a Fundação ITESP levantaria as futuras áreas de roça e o DEPRN emitiria as autorizações para o desmatamento.

Quanto aos ambientalistas, o apoio às comunidades negras não é um consenso. Há um segmento do movimento ambientalista, inspirado no modelo das entidades ambientalistas norte-americanas, que defende que não deve existir ocupação humana nas unidades de conservação. Segundo Ibsen Câmara, da Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza: “Há setores conservacionistas que dão importância excessiva às populações tradicionais e isso prejudica o ecossistema, principalmente em áreas de conservação. Claro que as populações merecem cuidado e atenção, mas unir as duas coisas é difícil” (CÂMARA apud CARRIL, 1995; 171).

No entanto, um outro segmento do movimento ambientalista ressalta que “é injusto e antiético retirar as populações tradicionais de seu local de residência...” (DIEGUES apud CARRIL, 1995;171). E esse segmento defende o desenvolvimento sustentável da região, e acredita que se a floresta foi preservada onde viveram essas populações é porque elas ajudaram a conservar o meio-ambiente, então, essas comunidades devem ser vistas como aliadas e não como inimigas. Além disso, os ambientalistas são grandes parceiros numa das principais batalhas enfrentadas pelas comunidades remanescentes de quilombo de região: a luta contra as barragens no Rio Ribeira de Iguape.

Outra importante bandeira levantada pelas comunidades negras da região é a luta por uma escola que valorize a história e a cultura dos quilombolas. Lisangela Kati do Nascimento pesquisou a educação escolar no Vale do Ribeira e entrevistou Ditão, um dos líderes da Comunidade Remanescente de Quilombo de Ivaporunduva:

Ditão critica a maneira pela qual as escolas públicas de Eldorado e Itapeúna desenvolvem suas propostas pedagógicas. Para ele, as escolas desqualificam a

experiência de vida e os valores culturais quilombolas. Ressalta ainda que, a maioria dos professores por não conhecerem as comunidades e os costumes quilombolas reforçam ou contribuem para a discriminação racial (NASCIMENTO, 2006,74).

No entanto, talvez esta situação esteja sendo alterada. Há poucos anos, a Escola Estadual Maria Chules Princesa foi inaugurada na Comunidade Remanescente de Quilombo de André Lopes. O nome homenageia uma quilombola que viveu na região na primeira metade do século XX, e a proposta da escola é oferecer uma educação que valorize a cultura e a história dessas comunidades. Assim, segundo a diretora da escola, está sendo realizado o projeto “Resgate Cultural”, e nos dias 22, 23 e 24 de novembro de 2006 aconteceu um evento comemorativo, com apresentações culturais realizadas pelas comunidades e com uma exposição de roupas, utensílios, instrumentos musicais e maquetes das comunidades de quilombo. Além das comunidades da região, o evento também contou com a presença de alunos e professores das escolas de Registro, Iporanga e Eldorado, totalizando mais ou menos mil pessoas. Desta forma, pelo menos o discurso oficial da Secretaria de Educação está bem distante do apresentado na década de 70, na época de implantação* da Unidade Escolar de Ação Comunitária (UEAC).

Essas comunidades ganharam importância e visibilidade no cenário nacional, mas são vistas com certa desconfiança na sua própria região. De esquecidos pelas políticas públicas locais, passam a ser foco de atenção de várias entidades governamentais e não-governamentais. E isto causa certo estranhamento, principalmente, no núcleo urbano de Eldorado. Agora é esse último que se declara esquecido pelo governo. A cisão zona rural *versus* zona urbana torna-se ainda mais conflituosa pelo fato da maioria da população da zona urbana defender as barragens.

Embora as pessoas do núcleo urbano neguem, as comunidades afirmam que sempre sofreram preconceito. As observações de Renato da Silva Queiroz, realizadas no final dos 70, comprovam essas declarações:

Em Eldorado, as primeiras pessoas a quem indaguei sobre a localização exata de Ivaporunduva reagiram com algum espanto. Uma delas não conseguia entender por que haveria eu de me interessar por um povoado de pretos, ‘gente simples, alguns até com seis dedos em cada mão’, correndo ainda o risco de atravessar o Ribeira de canoa, muito depois da Caverna do Diabo... (QUEIROZ,2006;21).

Esse mesmo pesquisador ainda citou outras referências aos negros da região de Ivaporunduva, como os “de lá de cima”, “os que não trabalham”, “os que falam de maneira diferente” (QUEIROZ, 2006; 26).

O conflito zona urbana *versus* zona rural é mais um conflito entre vários outros existentes na região.

9.2.1 – Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas:

Os bairros rurais da região da região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Sapatu e Nhunguara originaram várias comunidades remanescentes de quilombo, e a Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas foi uma delas. Desta forma, a origem dessa comunidade remanescente de quilombo é o Bairro Rural de Pedro Cubas.

A região de Pedro Cubas é partilhada por vários “sítios” (ocupados por uma família e sua parentela), como Areado, Areadinho, Penteado, Bromado, Penteadinho, Pai Romão, Catas Altas, Cerrado Grande, Boqueirão/Pedrinhas, Rio dos Peixe, Itopava, Braço Grande, entre outros. A Vila de Santa Catarina é o centro da vida social da comunidade, e onde localiza-se a capela.

A Vila de Santa Catarina⁸⁰ situa-se a 10 km do Rio Ribeira e, mais precisamente, na foz do Rio Ivaporunduvinha, que deságua no Rio Pedro Cubas. A comunidade é cortada pelo Rio Pedro Cubas que possui 29 quilômetros de extensão, 12 afluentes na margem direita e 8 na margem esquerda. Para se chegar a Pedro Cubas é necessário seguir a rodovia Eldorado-Iporanga e, na altura da barra do Batatal, apanhar a balsa que atravessa o Rio Ribeira de Iguape. Depois disso, deve-se percorrer 10 km de estrada de terra.

Compartilhando as mesmas adversidades vividas pelas demais comunidades negras da região, a comunidade também sofreu com a invasão de “terceiros”. Uma das estratégias utilizadas pelos posseiros era começar a invasão pela expulsão das famílias que exerciam um papel de liderança e, assim, desarticular a comunidade. Segundo depoimento de um morador de Pedro Cubas, coletado por Maria Cecília Martinez, em 1991:

O grileiro queria tirar nós quatro (Seu Antonio, Seu Agemiro, Seu Adão e Seu Dito) para depois tirar os outros. Mas, quando fomos despejados, já entramos com recurso e não demos nada pra ele [...] porque o golpe daqui é o seguinte: o pessoal daqui é tudo gente que não saiu pra canto nenhum, que não conhece nada, então quando chega com um papel o cara não sabe nem ler nem nada. Com nós três não, o compadre Adão não tem leitura, mas ele é muito conhecido, ele conhece muito por aí, tem conhecimento. Eu já vivi na cidade, então não assino nenhum papel sem saber o que estou fazendo, por isso é que o grileiro tinha que tirar nós para depois poder limpar tudo aqui (...) Ele tinha que mexer com nós três, porque éramos nós três que mexíamos com documentação; aí se tirasse nós três da jogada era fácil tirar os outros da jogada. O golpe dele foi isso aí ⁸¹

Um outro morador de Pedro Cubas, Seu Dito, em entrevista realizada no dia 26 de janeiro de 1991, relatou que na década de 70 apareceu um grileiro e, com um falso título de

⁸⁰ A Vila de Santa Catarina originou-se da doação de terras de uma moradora à santa padroeira da comunidade.

⁸¹ Sr. Antonio Jorge, entrevistado no dia 18/07/1991 por Maria Cecília Martinez (1995, p.176). Este senhor é o atual capelão da “Recomendação das Almas”.

propriedade, entrou na Justiça para reivindicar extensas áreas na comunidade. (MARTINEZ, 1995, 134).

Na década de 80, a região foi invadida pelo posseiro Abel Bernadino de Santos. Segundo um dos moradores de Pedro Cubas: “Ele invadia e tomava a terra pela força, com capangas armados. Queimava as casas, houve mortes. Muita gente vendeu, de medo. Dito Chapéu foi despejado mais de uma vez, assim como o Antonio Benedito Jorge e Adão Rolim Dias”⁸². Conforme os moradores, esse posseiro vinha acompanhado pela Polícia de Eldorado que ordenava o despejo.

Muitos foram embora. Outros resistiam, seja fixando-se nas proximidades e esperando o melhor momento para retomar a área, seja entrando na Justiça e noticiando a invasão de suas terras. E se antigamente a Justiça não lhes era favorável, a situação modificou-se a partir da lei federal que trata da titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo.

Assim, a comunidade se organizou, reivindicou seus direitos e, em 1998, foi oficialmente reconhecida pelo Estado de São Paulo como uma Comunidade Remanescente de Quilombo. Em 2003, conquistou o título de propriedade de suas terras. Como o título é coletivo, foi formada uma associação (Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas), e o título foi emitido em nome dessa associação. Segundos dados da Fundação ITESP, essa comunidade possui 3.806,23 hectares, e 40 famílias.

No entanto, problemas no momento do levantamento do território fizeram com que uma área da comunidade não fosse incluída. Desta forma, moradores da região não incluída (a região acima da Vila de Santa Catarina) formaram uma nova comunidade – a Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas de Cima, com uma nova associação. Em 2003, a Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas de Cima foi oficialmente reconhecida pelo Estado de São Paulo, porém, ainda luta pelo título de propriedade de suas terras. Segundo a Fundação ITESP, essa comunidade possui 6.875,22 hectares, e 22 famílias.

Desta forma, o território de Pedro Cubas, incluindo Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima, estende-se por uma vasta região assolada por “terceiros” que destoam do padrão de ocupação tradicional e causam vários danos ao meio-ambiente: desmatamento, formação de pasto, assoreamento e poluição do rio.

⁸² Segundo depoimento contido no Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas de Cima, realizado pela Fundação ITESP, em 2003. A partir do momento que este relatório é publicado no Diário Oficial, a comunidade passa a ser reconhecida pelo Governo do Estado de São Paulo como comunidade remanescente de quilombo. Antes deste relatório, a comunidade é apenas apontada ou identificada, mas ainda não é reconhecida. Após o reconhecimento, o próximo passo é a luta pela titulação da terra.

Não são apenas posseiros que estão inseridos no território da comunidade. Desde 2002, a prefeitura de Eldorado arrendou de um “terceiro” uma área inserida no território de Pedro Cubas, e nesse local desenvolve um projeto de agricultura com finalidades comerciais, ou seja, utiliza agrotóxico e polui o rio. Além disso, mesmo que algumas pessoas da comunidade trabalhem no projeto, ele é dirigido por pessoas de fora. Assim, esse projeto desagrada à comunidade pelos prejuízos ambientais e por colocar os quilombolas numa posição subalterna, tirando-lhes o direito de administrar o seu próprio território.

Podemos ainda exemplificar os prejuízos à natureza através das atividades da Fazenda Nossa Senhora de Fátima. Inserida no território reivindicado pela comunidade, essa fazenda cultiva arroz na várzea do rio Pedro Cubas. O curso do rio foi alterado, trechos da mata ciliar foram desmatados, as margens foram aterradas e, conseqüentemente, o rio assoreou. Além disso, as águas do rio foram contaminadas por fertilizantes e agrotóxicos, diminuindo a quantidade de peixes. A água ganhou um aspecto esbranquiçado e um odor desagradável.

Essa questão da qualidade da água é especialmente importante porque a comunidade não conta com um sistema de tratamento de água, então, a maioria das pessoas da comunidade consome a água do rio.

Além de não contar com um sistema de tratamento de água, há outros indicadores que revelam a ausência de serviços públicos essenciais. Segundo os dados da Secretaria de Saúde do Município de Eldorado⁸³, do ano de 2006, referentes ao bairro Pedro Cubas, portanto, abarcando Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima, não há coleta pública de lixo (87,34 % das famílias queimam ou enterram, e 12,66% deixam a céu aberto), não há sistema de esgoto (44,30% possuem fossa, e 54,43% deixam a céu aberto), apenas 40,51% das casas contam com energia elétrica, e apenas 13,92% das casas são feitas de tijolo.

Com o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, a tendência é a melhora desses indicadores. Há, aproximadamente, um ano e seis meses foram instalados dois orelhões na comunidade, e estão sendo construídas quarenta casas de tijolo pela Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo (CDHU), sendo que os beneficiários não arcarão com os custos dessas casas.

As roças de subsistência ainda são importantes, e também há quem se dedique ao corte de palmito. Outras rendas são oriundas de benefícios previdenciários e sociais (renda-cidadã⁸⁴ e bolsa-família⁸⁵). Algumas pessoas, principalmente os homens, trabalham esporadicamente

⁸³ O município de Eldorado está entre os 50 municípios que apresentam os piores Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do Estado de São Paulo.

⁸⁴ Programa estadual de transferência de renda.

⁸⁵ Programa federal de transferência de renda.

para os fazendeiros da região. Há alguns projetos de geração de renda, como a implantação de uma horta e a criação de frango caipira. Ambos os projetos apresentam fins comerciais, e são desenvolvidos em parceria com a Fundação ITESP.

Juntamente com a ONG Instituto Socioambiental (ISA), em novembro de 2006, a comunidade conseguiu computadores e uma antena que lhe garante acesso à internet.

No centro da comunidade, ou seja, na Vila de Santa Catarina, além da capela, há um centro comunitário coberto de sape feito pela própria comunidade, um outro centro comunitário feito de tijolo construído pela Fundação ITESP, uma escola que atende crianças em idade pré-escolar, uma quadra de futebol construída pela Fundação ITESP, e está sendo construído um posto de Saúde.

As crianças que cursam o ensino fundamental⁸⁶ estudam na Vila do Batatal, ou seja, a 10 quilômetros da comunidade. Há um ônibus escolar que percorre o trajeto Pedro Cubas – Vila do Batatal e, mesmo proibindo o transporte de passageiros que não sejam estudantes, é utilizado por todos, pois é a única linha que atende à comunidade. Além de o ônibus ser bastante precário, não transita fora do período escolar, deixando a comunidade isolada nos finais de semana, nos feriados e nos meses de férias.

Capítulo 10 – A “Recomendação das Almas” e os novos tempos

⁸⁶ Segundo dados da Secretaria Municipal de Saúde relativos ao ano de 2006, 69,23% das crianças de 7 a 14 anos freqüentam a escola.

10.1 – Uma tradição em declínio:

A “Recomendação das Almas” foi recriada pelos africanos levados para a região há séculos, e por ecoar os princípios culturais básicos da África Centro-Occidental, além ser coerente com o catolicismo vigente, consolidou-se na região entrecortada pelos rios Pilões, Nhunguara, Pedro Cubas e Sapatu. Assim, mesmo após a escravidão e sem a presença significativa da população branca, esse rito continuou sendo praticado. No entanto, em meados do século XX, essa tradição deixou de ser praticadas em várias comunidades da região, e permanece sendo realizada apenas na Comunidade de Pedro Cubas.

As pessoas mais idosas das comunidades de Galvão, Ivaporunduva, Nhunguara, Maria Rosa, Pilões, São Pedro ainda lembram-se da tradição. Ao serem indagadas sobre as razões que contribuíram para o desaparecimento da “Recomendação das Almas”, a resposta era sempre “porque os antigos foram se acabando”. Em Ivaporunduva, algumas pessoas também identificaram o fim da tradição com a morte de uma senhora após ser picada por uma cobra durante a “Recomendação das Almas”. Em Galvão, um senhor afirmou que a tradição acabou devido a um acidente com uma faca que acidentalmente feriu o dedo de uma pessoa durante a “Recomendação das Almas”.

Perguntei para uma outra pessoa da mesma comunidade sobre o acidente e a sua relação com o desaparecimento da “Recomendação das Almas”, e essa outra pessoa falou que o acidente realmente ocorreu, mas que não foi responsável pelo desaparecimento, pois a tradição terminou “porque os antigos foram se acabando”.

Embora alguns fatos possam ter contribuído para o desaparecimento da tradição, como a morte em decorrência da picada de cobra e o acidente com a faca, o fato é que provavelmente esses acontecimentos teriam sido superados se tivessem acontecido num outro tempo - no tempo “dos antigos”. Portanto, a resposta mais completa continua sendo “porque os antigos foram se acabando”. No entanto, os “antigos” sempre “se acabam”, e a principal questão é identificar as razões que levaram essa tradição a não ser transmitida para as gerações subseqüentes.

Na realidade, “os antigos foram se acabando” e, junto com eles, o seu modo de vida “caipira”. Esse modo de vida era ritmado por momentos de dispersão e de concentração, ou seja, cada família vivia em seu sítio autônoma e isoladamente, no entanto, existiam momentos de reunião, como nos mutirões, quando os vizinhos eram convocados para ajudar no trabalho da roça. As pessoas que recebiam auxílio deveriam retribuir e participar dos mutirões para que

fossem convocadas. Igualmente, as atividades lúdico-religiosas eram momentos de reunião, e também reforçavam laços de solidariedade entre os vizinhos, garantindo a coesão do grupo. Assim, o bairro rural, cujos limites eram sugeridos pela participação nos mutirões e nas atividades lúdico-religiosas, era o agrupamento básico da sociabilidade caipira. Esse modo de vida “caipira” era encontrado na região estudada até meados do século XX. A partir dessa data, passa a ser alvejado por uma série de acontecimentos, como o abandono das roças devido ao corte de palmito, a intensificação dos contatos com a sociedade envolvente após a construção da estrada Eldorado-Iporanga, a implantação de unidades de conservação, a ameaça de construção de barragens e a invasão de posseiros. Estas mudanças estremeceram o modo de vida “caipira” porque abalavam a autonomia do caipira e seus padrões de sociabilidade. Quando o sitiante deixa de necessitar dos seus vizinhos “o grupo já estará também perdendo seus caracteres de bairro rural, e se desfazendo num conjunto de famílias conjugais pouco solidárias entre si” (PEREIRA QUEIROZ, 1973;96).

Quanto à religião praticada pelo “caipira”, Maria Isaura Pereira Queiroz a denominou de “catolicismo rústico”⁸⁷ que contava com os seguintes ritos religiosos: o culto aos santos, as procissões, as penitências, a dança de São Gonçalo, as rezas, as folias, entre outras práticas (PEREIRA QUEIROZ, 1973; 96).

Essa mesma pesquisadora também sublinhou que catolicismo rústico e bairro rural estavam diretamente relacionados: “profundamente interligados, catolicismo rústico e bairro rural tradicional vivem a mesma vida e morrem da mesma morte” (PEREIRA QUEIROZ, 1973; 96).

Essa vinculação existia porque as práticas religiosas cumpriam a função de reforçar laços de solidariedade entre vizinhos autônomos, mas que precisavam de ajuda em determinadas situações.

Portanto, as mudanças verificadas na região estudada abalaram o modo de vida “caipira” e, concomitantemente, estremeceram as práticas religiosas típicas do “catolicismo rústico”, como é o caso da “Recomendação das Almas”. Mas não foi só a “Recomendação das Almas” que desapareceu, como também vários outros ritos religiosos típicos do “catolicismo rústico”, como as folias e a dança de São Gonçalo, entre outras. Então, não apenas “os antigos foram se acabando”, como também o seu modo de vida “foi se acabando” e, assim, a “Recomendação das Almas” deixou de fazer sentido no novo mundo que emergiu.

⁸⁷ Podemos nomeá-lo também catolicismo popular.

Essas mudanças vão ocorrendo aos poucos, e mesmo atualmente é possível observar práticas típicas do modo de vida “caipira”, no entanto, desde meados do século XX, há uma clara tendência para o seu declínio.

Além disso, outros acontecimentos também afetaram a “Recomendação das Almas”. Um dos fatos mais significativos para o fim desse rito começou há 50 anos - a conversão e o aumento do número de crentes na região. Principalmente em Nhunguara e André Lopes, o número de crentes é bastante significativo e, ao abraçarem a nova religião, as práticas católicas passam a ser proibidas.

Em Nhunguara, tentaram transformar em crente o capelão da “Recomendação das Almas” – “Seu” Sebastião Tenente. Não conseguiram, e ele continuou se responsabilizando por essa tradição até morrer, há aproximadamente 45 anos, quando a tradição deixou de ser realizada. A tradição deve ter desaparecido em Nhunguara pelo aumento do número de crentes, mas outro fato importante, e que também aconteceu nas terras do “Seu” Sebastião Tenente, foi a invasão dos “terceiros” em áreas importantes para a tradição.

Em muitos locais pode ter acontecido o mesmo fato: a invasão de posseiros em áreas importantes para o rito. Dona Leide, da comunidade de Pedro Cubas, relatou que um dos trajetos da procissão era o caminho até um cruzeiro que foi destruído depois que um “terceiro” se apossou da área.

Outro fator que contribuiu para o desaparecimento da “Recomendação das Almas” foi o combate ao catolicismo popular. As práticas associadas a esse catolicismo passaram a ser vistas como “superstição”, “atraso”, e deveriam ser combatidas em nome do catolicismo “verdadeiro”. Maria Isaura Pereira Queiroz sublinhou que o clero oficial proibia práticas religiosas típicas do catolicismo rústico, e a melhora das estradas intensificou os contatos e, conseqüentemente, tornou o combate mais eficiente (PEREIRA QUEIROZ, 1973;97).

Na região estudada, ninguém associou o fim da “Recomendação das Almas” com as atividades do clero oficial. Na realidade, como é uma tradição noturna e realizada na zona rural, as pessoas não se davam conta da sua existência. Desta forma, o relativo isolamento vivido na região acabou ajudando, visto não ter se transformado em alvo a ser eliminado.

No entanto, Renato da Silva Queiroz, ao pesquisar a comunidade de Ivaporunduva na década de 70, descreveu as interferências do professor da “escola rural” na vida religiosa da comunidade: era o capelão, dirigia as rezas, coordenava a festa da padroeira, escolhia os festeiros e opunha-se ao trabalho do “curandor”. Desta forma, com a intensificação dos

contatos, diferentes atores sociais surgiram e, como esse professor, podem ter combatido as práticas associadas ao catolicismo rústico.

Na realidade, o declínio da “Recomendação das Almas” nas comunidades da região foi tão acentuado que o que realmente causa surpresa é essa tradição continuar sendo praticada em Pedro Cubas.

10.2 – Uma tradição que resiste:

E por que a “Recomendação das Almas” continua sendo realizada na Comunidade de Pedro Cubas?

Primeiramente, parece que essa tradição estava muito bem estabelecida e, mesmo na década de 50, ainda não apresentava sinais muito claros de declínio. Enquanto as outras comunidades relatam que existia um grupo de “Recomendação das Almas”, Pedro Cubas relata que existiam vários grupos na mesma comunidade. Eram tantos grupos que eles se encontravam durante o trajeto, mas deveriam permanecer em silêncio. Quando o modo de vida “caipira” estava começando a sofrer os primeiros abalos, a “Recomendação das Almas” era ainda uma tradição extremamente presente na vida religiosa de Pedro Cubas. No entanto, esses abalos foram intensificando-se e a tradição começou a passar por significativas transformações.

E se antigamente eram vários grupos de “Recomendação das Almas”, atualmente existe apenas um, formado por aproximadamente nove pessoas. Essas pessoas nasceram na comunidade, têm mais de 60 anos, e são de ambos os sexos. As tarefas necessárias para o rito são divididas e, assim, o capelão conduz o rito, e os outros se revezam nos momentos de entoar os cânticos. Geralmente, esse pequeno grupo é aumentado pela presença de filhos e netos do grupo dos mais velhos. Mas esse reforço não costuma ser muito numeroso, e também essas pessoas não participam das tarefas.

O papel das mulheres é muito importante, pois elas são as “cantadeiras”. Como os cânticos são entoados várias vezes ao longo do percurso, elas dividem o trabalho. Geralmente, apenas uma dupla de “cantadeiras” responsabiliza-se pelos cânticos de cada parada, lembrando que deve existir um número ímpar de paradas, geralmente sete, nove ou onze. Atualmente, como poucas “cantadeiras” participam, a tendência é não passar de nove paradas. Antigamente, como existiam muitas “cantadeiras”, havia mais paradas e, conseqüentemente, o rito durava mais tempo e terminava depois do raiar do dia. As pessoas que só acompanham o

grupo, mas não participam das tarefas, não sabem entoar cânticos da forma realizada pelas “cantadeiras”. Essa forma exige um treino especial, que produz um som que vem da garganta. A filha de uma das “cantadeiras” disse que não queria cantar desse jeito porque tinha medo de ficar com a garganta grossa.

Entoar vários cânticos é uma tarefa árdua, assim como caminhar por um percurso de dezoito quilômetros. No entanto, esse sofrimento é necessário porque a “Recomendação das Almas” é uma penitência. Antigamente, esse sentido de penitência era ainda mais enfatizado. O percurso era mais longo, durava mais tempo, a estrada era uma simples “picada” e, além disso, as pessoas se esforçavam para tornar o rito ainda mais penoso, como carregando muitas pedras sobre a cabeça.

No entanto, se antigamente era esperado que as pessoas participassem do rito e o não comparecimento era incomum, atualmente, a situação se inverteu, e a participação na tradição tornou-se o comportamento destoante. O capelão relatou uma conversa em que um senhor disse que eles eram “loucos” porque “ficavam gritando na estrada de madrugada”. Desta forma, os participantes da “Recomendação das Almas” passaram a ser vistos como fazendo algo despropositado e absurdo.

Além de enfrentar essas críticas, o grupo também precisa contornar certos problemas, como a presença de pessoas alcoolizadas. Essas pessoas aparecem e seguem o grupo, no entanto, não se comportam de modo adequado e, assim, incomodam. A solução encontrada foi a mudança do ponto de partida do rito. Antes, o grupo reunia-se no centro da comunidade, perto da capela, na Vila de Santa Catarina, e depois passou a se reunir na casa de uma das participantes, localizada um quilômetro antes da Vila. Essa mudança não era só para despistar as pessoas embriagadas. Pessoas com outros tipos de conduta inadequada também deveriam ser afastadas, como aquelas que cantavam músicas profanas e aquelas que bebiam “pinga” durante a procissão.

Outro problema é a “galinhada”. Costume existente em vários locais do Brasil, entende-se por “galinhada” o roubo de galinha realizado na noite da sexta-feira santa. Há dois problemas relacionados com a “galinhada”. Primeiro, por transitar pela estrada durante a madrugada, o grupo da “Recomendação das Almas” receia ser confundido com “ladrões de galinha”. Há pessoas que atiram pedras para espantar os “ladrões de galinha”, então, pode ser um pouco perigoso realizar o rito na mesma noite. O segundo problema é que, ao deixar as suas casas sozinhas, as suas galinhas passam a ser alvo dos “ladrões”.

Desta forma, para despistar pessoas inconvenientes, para não serem confundidos com ladrões de galinha, e também para as suas galinhas não serem roubadas, o grupo alterou o dia do percurso ao cemitério. Tradicionalmente, esse trajeto, que é a parte mais importante da “Recomendação das Almas”, era realizado na Sexta-feira Santa. Porém, ultimamente, tem sido realizado na noite anterior.

Outro fato importante é a relação do grupo com os moradores da Vila do Batatal – agrupamento de casas às margens do Rio Ribeira de Iguape e onde se localiza o cemitério celebrado na Recomendação das Almas. Segundo o grupo da “Recomendação das Almas”, as pessoas da Vila do Batatal são “racistas”, “não querem ser pretos” e também “não querem ser quilombo”. No entanto, muitas famílias da Vila do Batatal⁸⁸ são originárias de Pedro Cubas.

Dez quilômetros de estrada de terra separam as duas localidades, sendo que Pedro Cubas situa-se mais para o interior e a Vila do Batatal está próxima da estrada de rodagem Eldorado-Iporanga. Deste modo, segundo a visão do grupo da “Recomendação das Almas”, a Vila do Batatal menospreza os valores e a cultura dos seus próprios antepassados, naturais do sertão de Pedro Cubas, e identifica-se com os novos valores que vieram pela estrada de rodagem.

E é justamente na Vila do Batatal que acontece um dos momentos mais significativos do rito – a chegada ao cemitério à meia-noite. Nesse instante, uma vela acesa é colocada no muro do cemitério e os cânticos começam a ser entoados. No entanto, nesse momento, o antagonismo entre as duas localidades vem à tona, e alguns moradores da Vila do Batatal adotam certos comportamentos desrespeitosos, como falar e rir alto.

Em 2006, pela primeira vez, o grupo da “Recomendação das Almas” não conseguiu chegar até o cemitério. Alguns metros antes de chegar à Vila do Batatal, meia-noite, o capelão acendeu uma vela e o grupo, voltado para o cemitério, entoou os cânticos. Isso aconteceu porque uma pessoa, aparentemente alcoolizada, lançou uma pedra em direção ao grupo. Não acertou ninguém, mas ameaçou jogar outra pedra. Desse modo, o capelão achou mais prudente não chegar tão perto do cemitério. Portanto, ao realizar o rito, o grupo enfrenta novos valores e novas situações, e promove um vigoroso processo de resistência cultural.

Assim, quando indagados sobre as razões que os levam a praticar o rito, a resposta é sempre a mesma: “porque os antigos faziam”. Portanto, a “Recomendação das Almas” é a

⁸⁸ A Vila do Batatal também é conhecida por Comunidade Boa Esperança. Uma parte dos moradores solicitou que o Estado de São Paulo reconhecesse esta comunidade como remanescente de quilombo, e a Fundação ITESP iniciou os levantamentos antropológicos necessários para a realização do Relatório Técnico Científico. No entanto, com o trabalho já em andamento, conflitos internos levaram à desistência por parte dos moradores do reconhecimento e a suspensão dos trabalhos de reconhecimento.

defesa do modo de vida dos antigos, de um mundo que eles chegaram a conhecer e que, portanto, ainda faz muito sentido para eles. É um compromisso profundo com seus mortos.

A “Recomendação das Almas” é uma resistência⁸⁹, pois os seus praticantes estão convictos que a tradição deve ser mantida mesmo que o mundo conspire contra, mesmo com as adversidades que, afinal, fazem parte do rito, visto ser uma penitência.

Atualmente, mesmo existindo confrontos locais, as práticas culturais das Comunidades Remanescentes de Quilombo estão sendo valorizadas por agentes externos, representando, no meio de tantos fatores contrários ao rito, um estímulo⁹⁰. E isto reforça a posição do grupo da “Recomendação das Almas” na sua defesa do rito e é utilizado como argumento para conseguir novos participantes. No entanto, se em alguns momentos mostrou-se confiante, na maioria das vezes expressou desapontamento pela ausência dos jovens e medo que a morte dos atuais participantes coincida com o fim da tradição. E a situação é ainda mais preocupante porque, uma vez chegando ao mundo dos mortos, talvez não possam contar com as preces dos participantes da “Recomendação das Almas”.

Pode ser que pessoas mais jovens sintam-se motivadas a participar da “Recomendação das Almas” e, assim, a continuidade do rito possa ser garantida. No entanto, muitos desses jovens disseram que sentiam medo de espíritos e que achavam o percurso muito cansativo. Assim, é difícil prever o futuro dessa tradição porque, mesmo com essa valorização, um rito que prega a penitência e trata a morte de uma forma tão direta parece não encontrar muito espaço no tempo presente.

⁸⁹ Deve ser destacado que as duas grandes lideranças da Recomendação das Almas (Dona Cacilda e Seu Antonio Jorge) são as duas pessoas que mais exercem papel de destaque na comunidade em vários assuntos, e ambos já foram presidentes da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas (associação necessária para assegurar o direito ao título da terra, visto o título ser coletivo), sendo que atualmente o Seu Antônio Jorge é o presidente e a Dona Cacilda é a vice-presidente.

⁹⁰ Nesse sentido, a minha participação também é vista como um estímulo.

Considerações finais

A região entrecortada pelos rios Pilões, Pedro Cubas, Nhunguara e Sapatu era a mais rica zona de mineração de Xiririca, e o local para onde foram levados os primeiros escravizados que aportaram na região. Com a decadência da mineração, no final do século XVIII, muitos escravizados foram abandonados ou alforriados, transformando-se em camponeses. Esses camponeses negros trabalhavam na lavoura para garantir a subsistência da família, mas também comercializavam o excedente e, assim, participavam do circuito comercial local. Produziam vários gêneros agrícolas como feijão, cana, milho, mandioca, e também o produto que mais se destacava na região de Xiririca no século XIX – o arroz. Após a fase da mineração, a mão-de-obra escrava continuou a ser utilizada residualmente pelos proprietários mais abastados, mas o número de escravizados diminuiu consideravelmente. Desta forma, na região estudada, no século XIX, coexistiam unidades agrícolas escravistas e não-escravistas.

Os camponeses livres praticavam uma agricultura de tipo itinerante. Depois de alguns anos de trabalho, as terras tornavam-se menos férteis, então, migravam para uma nova área florestada. Dessa forma, ocuparam esparsamente uma vasta região. Cada família ocupava uma área e parecia viver isoladamente, no entanto, essa impressão não era verdadeira, pois, apesar de autônoma, estava atada a grupos de vizinhança. Na realidade, era quase impossível para o lavrador, que apenas contava com a sua família, realizar todas as atividades da lavoura e, assim, em determinados momentos, convocava os seus vizinhos para ajudá-lo, no mutirão. Da mesma forma, esse lavrador deveria retribuir a ajuda, e participar dos mutirões a que fosse convocado.

Assim como os mutirões, as atividades lúdico-religiosas também garantiam momentos de união do grupo de vizinhança, e reforçavam laços de solidariedade entre vizinhos. Desta forma, as fronteiras do bairro rural foram sendo delineadas pela participação dos moradores nessas atividades coletivas.

Se o bairro rural caracterizava-se pela acentuada autonomia do ponto de vista econômico, também era autônomo do ponto de vista religioso, pois o poder religioso era independente do clero oficial e concentrava-se nas mãos dos leigos que viviam na região. Dessa forma, desenvolveu-se um catolicismo popular, marcadamente diferente do catolicismo romano, e repleto de influências africanas.

Desde a época da mineração existiu na região uma irmandade de homens pretos sob invocação de Nossa Senhora do Rosário. Dessa maneira, eram os leigos dessa irmandade que

organizavam a vida religiosa dos negros da região, coordenando as festas em louvor a seu orago, e também várias práticas religiosas, como a “Recomendação das Almas”. Deste modo, a “Recomendação das Almas”, baseada na “Encomendação das Almas” portuguesa, foi apropriada e recriada pelos negros através de um processo dinâmico de incorporação de elementos africanos e europeus numa nova formação cultural.

Apesar da diversidade cultural africana, a maioria dos negros oriundos da África ocidental e central apresentava pressupostos comuns, como a crença no papel ativo dos mortos no mundo dos vivos. Provavelmente, a maioria dos escravizados que aportaram na região era proveniente da África centro-ocidental, portanto, tinha origem banto. Esse é o nome genérico de um grande grupo lingüístico, que engloba vários povos da África centro-ocidental que, além da afinidade lingüística, compartilham princípios culturais básicos. Um desses princípios era a crença que o universo era dividido em dois mundos: o mundo habitado pelos vivos e o mundo habitado pelos mortos e espíritos diversos. O mundo imperfeito dos vivos sofria as ações do mundo habitado pelos mortos e espíritos diversos, sendo que essas ações podiam ser positivas, e assim ajudar os vivos, ou prejudiciais. Dessa forma, esses mortos e espíritos diversos precisavam ser apropriadamente homenageados.

Dessa maneira, a “Recomendação das Almas” possuía vários elementos que ecoavam crenças africanas, como o papel ativo dos mortos no mundo dos vivos, o cortejo de mortos durante a noite, e a importância dos túmulos e das encruzilhadas para a comunicação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Outro fato importante é a associação dessa tradição com a bebida conhecida como “Guiné”, preparada com pinga, alho, raízes, ervas e raspas de chifre, e utilizada para “fechar o corpo”, ou seja, para obter proteção e espantar o mau-olhado. Assim, a “Recomendação das Almas” está enraizada em práticas e crenças africanas e demonstra o peso das tradições africanas na constituição do catolicismo popular.

É importante ressaltar que além de ecoar princípios culturais africanos, os praticantes da Recomendação das Almas encontravam sentidos próprios nas práticas que lhe eram oferecidas pelos grupos dominantes, entendendo os ritos de matriz portuguesa a partir de suas cosmogonias.

A partir dos anos 50, inicia-se um período de muitas mudanças provocadas pela extração comercial do palmito, pelo fim do relativo isolamento após a estrada de rodagem Eldorado-Iporanga, pela implantação de unidades de conservação e pela ameaça de construções de barragens ao longo do Rio Ribeira de Iguape. Com isso, o modo de vida tradicional dos negros da região sofreu fortes abalos, entrando em declínio tanto as formas coletivas de trabalho (mutirões) como as práticas típicas do catolicismo popular, como a

“Recomendação das Almas”, as folias, a dança de São Gonçalo, as ladainhas, entre outras. Atualmente, a “Recomendação das Almas” é realizada apenas na comunidade de Pedro Cubas, e constitui um processo de resistência cultural, reforçando laços de solidariedade entre os vivos e também entre os vivos e os mortos, pois ao participar do rito esperam que o elo que une gerações há anos não seja rompido. Assim, a "Recomendação das Almas " é um compromisso selado entre vivos e mortos.

Os fatos da segunda metade do século XX abalaram a acentuada autonomia dos negros da região, e geraram muitos conflitos. No entanto, as comunidades negras da região estudada mobilizaram-se conjuntamente contra as adversidades e se auto-identificaram como membros de comunidades remanescentes de quilombo, lutando assim para garantir a propriedade definitiva de suas terras, conforme assegura a Constituição Federal de 1988. Deste modo, os bairros rurais dessa região originaram as seguintes comunidades remanescentes de quilombo: Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Sapatu, Nhunguara, São Pedro, Galvão, Ivaporunduva, André Lopes, Pilões e Maria Rosa.

Os rios nortearam o processo de penetração e ocupação da região, e sua importância pode ser estimada pelo fato das comunidades de Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, São Pedro, Ivaporunduva, André Lopes e Pilões nomearem-se segundo o rio que atravessa suas terras. E a ameaça dessas águas serem aprisionadas em reservatórios de hidrelétricas foi um dos principais fatores que impulsionou o auto-reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo da região. Simbolicamente, eram as mesmas águas que separavam o mundo dos vivos do mundo dos mortos, cruzadas pelos negros d’água que habitavam a região, e também atravessadas na “Recomendação das Almas”.

Dessa forma, lutam pelo rio, pelo direito de cultivar a terra e pela titulação e, como escreveu Emília Viotti da Costa (1998, 19): “Também nos lembram que a luta dos escravos por liberdade e dignidade continuou a ser reencenada em novos palcos, sob novas roupagens e com novos textos, muito tempo depois da ‘emancipação’”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

Na paróquia do município de Eldorado:

- Livro de Tombo de Xiririca (1813- 1898)

Na Cúria Metropolitana de São Paulo:

- Documento da aprovação do Estatuto da Confraria das Almas.
- Pasta da freguesia de Xiririca
- Pasta da freguesia de Iguape.

No Arquivo do Estado de São Paulo:

- Maços de População de Xiririca – ano 1767 - rolo 70/ lata 58
- Maços de População de Xiririca – ano 1776 – rolo 70/ lata 58
- Maços de População de Xiririca – ano 1806 - rolo 72/ lata 60
- Registro de Terras de Xiririca- Filme 03034 – RT 35 —volume 25
- Ofícios Diversos de Xiririca (ano 1822- 1856) – ordem 139, caixa 544.
- Ofícios Diversos de Xiririca (ano 1857-1891), ordem 130, caixa 545.
- Ordenanças de Itanhaem, Iguape e Xiririca, Manuscritos ano 1721 – 1822, ordem 287, caixa 50.

LIVROS E ARTIGOS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Antônio Paulino: *Memória Histórica de Xiririca (El Dorado Paulista)* IN Boletim Volume 14, 1955, Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, Secretaria da Educação, São Paulo.

_____: *Memória Histórica de Cananéia*. São Paulo, 1963. Revista de História,n.26.

_____: *Memória da Câmara da Vila de Iguape*. São Paulo: 1952. Departamento de Cultura IN Separata da “Revista do Arquivo”, vol. CLI.

ANDRADE, Tânia; PEREIRA, Carlos Alberto Claro; ANDRADE, Márcia Regina de Oliveira. *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. 2. ed. São Paulo: ITESP: Páginas & Letras, 2000 (Cadernos do ITESP;3).

ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil (1771)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura Popular Brasileira*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1973.

_____.: *Folclore Nacional III: Ritos, sabença, linguagem, artes populares e técnicas tradicionais*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Coleção Raízes).

_____.: *Folclore Nacional I: Festas, bailados, mitos e lendas*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Coleção Raízes).

BAILYN, Bernard. *The Idea of Atlantic History* In: Internacional Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800. Working Paper nº 96-01, Harvard University, 1996.

BURTON, Richard. Uma excursão de Santos a Cananéia, Iporanga, Xiririca e Iguape IN “Revista Comercial de Santos”, 1886, citado por KRUG, Edmundo – A Ribeira de Iguape, Separata do “Boletim de Agricultura”, Série 39º, 1938, Secretaria de Agricultura, Indústria e Comércio do Estado de São Paulo, Diretoria de Publicidade Agrícola, São Paulo, 1939.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e as transformações dos seus meios de vida*. 3 ed. São Paulo: Duas Cidades, 1964.

CASCUDO, Luis da Camara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Terra de Negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência. Dissertação de Mestrado, 1995, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.

COSTA, Emília Viotti da. *Coroas de glória, lágrimas de sangue*. A rebelião dos escravos de Demerara em 1823. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Trad: Cid Knipel.

DIAS, Margot; DIAS, Jorge. *A Encomendação das Almas*. Sep. Douro-Litoral, III-IV da 4ª série, Porto, 1951

FERREIRA, Lúcia. Igreja e Romanização: a implantação da diocese da Paraíba. São Paulo, 1994. Tese (Doutorado). FFLCH-USP.

FIGUEIREDO, Luiz Afonso Vaz. O meio ambiente prejudicou a gente. Campinas, 2000. Dissertação (Mestrado). UNICAMP.

FUNDAÇÃO ITESP. Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas. São Paulo. 1998.

FUNDAÇÃO ITESP. Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas de Cima. São Paulo. 2003.

FRANÇA, Maria Cecília. Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa. São Paulo: FFLCH/USP, 1975. Volumes 1 e 2.

GOMES, F.S. Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX in REIS, J. R. e GOMES, F.S. (org.) *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

KRUG, Edmundo: A Ribeira de Iguape. IN Separata do Boletim de Agricultura, Série 39, 1938. Secretaria da Agricultura, Indústria e Comércio do Estado de São Paulo, 1939, Diretoria de Publicidade Agrícola.

_____: Xiririca, Ivaporundiba e Iporanga, IN Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, volume XVIII, 1912, 2. ed., São Paulo, 1942.

_____: A superstição paulistana IN Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Estado de São Paulo.

_____: A Ribeira de Iguape. São Paulo: Secretaria da Agricultura, Commercio e Obras Públicas do Estado de São Paulo, 1908.

LEITE, Serafim. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. Coimbra: Atlântida, 1956. Edição para a Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

_____: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol 6. Lisboa: Livraria Portugalia, 1938.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the Deaf: Europeans on the Atlantic Coast of África. In: SCHWARTZ, Stuart. *Implicits Understanding – Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other People in the Early Modern Era*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1994.

MANCEBO, Oswaldo. *Apiai: do sertão à civilização*. São Paulo: Ômega, 2001.

MARTINEZ, Maria Cecília. Ação governamental e resistência camponesa no Vale do Ribeira. São Paulo, 19. Dissertação (Mestrado). FFLCH - USP.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas; UCAM, 2003,

MORAES FILHO, Mello. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MUNANGA, Kagenbele. “A identidade negra no contexto da globalização”. In: *Ethnos Brasil*. São Paulo: Nupe, março 2002.

_____. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis. Ed. Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Lisangela Kati do. Identidade e Territorialidade: os quilombos e a educação escolar no Vale do Ribeira. São Paulo. 200. Dissertação (Mestrado). FFLCH-USP.

PEREIRA QUEIROZ, Maria Isaura. Vale do Ribeira: pesquisas sociológicas. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras/ USP. 1967.

_____. *Bairros Rurais Paulistas*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

_____. *O Camponato Brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1973.

PETRONE, Pasquale. *A Baixada do Ribeira: estudo de geografia humana*. 1960, 444 p. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

PIERSON, Donald. *Cruz das Almas*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1966

PRADO, José Nascimento de Almeida. *Trabalhos Fúnebres na roça*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1947. Separata da Revista do Arquivo, n ° 115,

QUEIROZ, Renato da Silva. *Negros do Vale do Ribeira. Um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: Edusp, 2006.

RATH, Carlos. *Fragmentos Geológicos e Geográficos para a parte Physica da Estatística das Províncias de S. Paulo e Paraná*. São Paulo: Imparcial, 1856.

RATH, Carlos. *Carta da Província de São Paulo*. Paris: Lemerier, 1877.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

SANCHEZ, Fabio Jose Bechara. Identidade e conflito: a construção política dos "remanescentes de quilombo" do Vale do Ribeira. São Paulo, 2004. Dissertação (Mestrado). FFLCH- USP.

SAINT-HILAIRE, Augusto de. Viagem a Província de São Paulo. Trad. Rubens Borba de Moraes. São Paulo: Martins, [1945]

_____: *Viagem pelas Províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Tradução: Clado Ribeiro de Lessa São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

SCARANO, Julita. Devoção e Escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978

SLENES, Robert W. 'Malungo, Ngoma vem': África coberta e descoberta no Brasil. Revista USP, 12, 1991/92.

_____. Na senzala uma flor: as esperanças e as recordações a formação da família escrava. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis Negros no Brasil escravista*: História da Festa da Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. Parati: a cidade e as festas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Editora Tempo Brasileiro, 1994.

_____: Catolicismo Negro no Brasil. Afro-Asia, Salvador, nº 28, p.125-146, 2002.

STUCCHI, Débora; OLIVEIRA JUNIOR, Adolfo N.; CHAGAS, Miriam; BRASILEIRO, Sheila dos S. 2000. Laudo antropológico das comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões In ANDRADE, Tânia (ed). Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território. São Paulo, ITESP.

SWEET, James. Recreating África. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770.

TAQUES, Pedro. Notícia das Minas de São Paulo e dos sertões da mesma Capitania. São Paulo: Martins, 1954.

_____. História da Capitania de S. Vicente. São Paulo: Melhoramentos, 19-?.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Ed. Campus; Elsevier, 2000.

_____. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu. I: HEYWOOD, Linda M. (Ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit. African and afro-american art and philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.

_____: The sign of the four momentos of the sun.

VALENTIM, Agnaldo. Comércio Marítimo de Abastecimento: o porto de Iguape (SP), 1798 – 1880. In Congresso Brasileiro de História Econômica, 5, 2003, Caxambu. Anais. Disponível em <www.abphe.org.br/congresso2003/textos/abphe_2003_73.pdf> Acesso em 10 abr. 2004.

WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinas*. Escravos e forros em São Paulo (1850-1880). São Paulo: Hucitec, 1998.

YOUNG, E.: Esboço Histórico da Fundação da Cidade de Iguape. 1985 – História de Iguape, in “Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vol. VIII (1903), São Paulo, 1904.

.

_____: *Subsídio para a História de Iguape*, IN “Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo”, Vol. VII (1902), São Paulo, 1903.

ANEXO