

Requilombarse São Pedro dos Crioulos: magia e religião em São Pedro de Cima.

Leonardo de Oliveira Carneiro¹

Apresentação

A Constituição Brasileira de 1988 insere a demarcação definitiva de terras quilombolas através do artigo 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). A partir de então, nota-se uma luta e um ruidoso processo político, envolvendo comunidades quilombolas, organizações não governamentais, autarquias federais, estaduais e municipais, intelectuais envolvidos com os movimentos sociais (em especial antropólogos, geógrafos e historiadores), oligarquias rurais localizadas em diversas porções do território brasileiro entre outros sujeitos (ODWYER, 2002). Os critérios adotados para o reconhecimento das comunidades quilombolas têm sido alvo de constantes críticas entre esses diferentes atores.

As comunidades negras rurais, por sua vez, experimentam processos de re-identificação territorial na busca das origens de suas culturas e de suas territorialidades quilombolas. Ao nosso ver, há um processo de “requilombamento”, ou seja, estratégias políticas das comunidades negras rurais buscando os elos perdidos de suas origens ou os processos identitários coletivos para alcançarem a titulação de suas terras e que alguns autores têm identificado como uma ressemantização do termo “quilombo” (FERREIRA, 2007). Ao estudarmos questões agrárias e culturais na comunidade rural de São Pedro de Cima situado no município do Divino no norte da Zona da Mata Mineira, percebemos sinais desse processo que se anuncia no título desse artigo. Outrora conhecida como São Pedro dos Crioulos – nome rechaçado e coibido pela comunidade negra aí existente, São Pedro de Cima – como hoje é chamada, busca sua identidade e sua territorialidade negra.

A Fundação Palmares reconheceu a *Comunidade de São Pedro de Cima* como *Remanescentes das Comunidades Quilombolas*², fato registrado no Livro de Cadastro Geral n. 006, Registro n. 656, fl. 166. A movimentação que ocorreu ao redor deste processo de reconhecimento de territorialidade traz conflitos e questionamentos sobre a composição social existente, devido à presença de diversos outros sujeitos nessa comunidade atraídos pelo plantio do café em terras novas a partir dos anos setenta com suas respectivas técnicas e culturas, dentre as quais, os novos contextos religiosos que expurgam as práticas de cura e magia da comunidade negra originária. Hoje, essa comunidade *requilomba-se* almejando a titulação de suas terras, reivindicando, inclusive, a volta do nome “São Pedro dos Crioulos” para a comunidade.

Contudo, a magia e a religiosidade originária dos remanescentes quilombolas escondem-se sob os preceitos morais católicas e evangélicas. Um fato social (e territorial) total (Durkheim, 1989) revela-se como em uma metáfora: os processos territoriais religiosos presentes elucidam um jogo de poder que envolve a nova estrutura territorial em São Pedro de Cima, elucidando novas formas no uso do solo, novas funções na economia regional, vetores de novas intencionalidades do capital. Deste modo percebe-se como “o

¹ Doutorando em Geografia pela UFF, Mestre em Geografia pela UFRJ e professor do Curso de Geografia da UFJF.

² Grifos encontrados na Certidão de Auto-reconhecimento emitido pela Fundação Palmares em 11 de julho de 2006.

espaço não somente reproduz a totalidade social na medida em que essas transformações são determinadas por necessidades sociais, econômicas e políticas” mas também influencia a evolução de outras estruturas “ e, por isso, torna-se um componente fundamental da totalidade social e de seus movimentos” (SANTOS, 2005). A questão religiosa elucida a questão territorial do quilombo de São Pedro dos Crioulos.

Milton Santos (2003:190) fala da ação da economia global através da modernização agrícola como a instituição da “totalidade do diabo”: *trata-se de uma totalidade doente, perversa e prejudicial* (idem, ibidem, p 202). Assim, nos apoiamos em Milton Santos (2002, 2003) para falar da totalidade do espaço segundo suas formas, funções, processos, estruturas e intencionalidades.

O contexto religioso encontra-se num emaranhado de práticas populares de religião e magia entranhadas no espaço vivido da comunidade, intermediadas pelos profissionais religiosos, ou seja, pelos padres católicos e pelos pastores evangélicos. A capitalização das terras quilombolas ocorreu desde o final dos anos sessenta e início dos anos setenta a partir de políticas agrárias voltadas para o incentivo do plantio de café entre os pequenos e médios proprietários de terra. Tal fato coincide com a construção da primeira Igreja Católica local. Descontentamentos com a estrutura moral imposta pelos novos moradores e pela Igreja Católica, propiciaram a abertura, anos depois, da primeira Igreja da Assembléia de Deus no local. As práticas religiosas parecem como fractais da dimensão territorial.

As bases populares de religiosidade se adaptaram ao novo contexto e as práticas de cura e magia perderam espaço no silêncio das Igrejas. Manifestações religiosas outrora recorrentes, cedem lugar para as missas e os cultos nas Igrejas, como foi o caso da Folia de Reis, da Folia de São Sebastião, da Charola, da Encomendação da Almas e das Ladainhas. As relações sociais e sagradas são, desde então, intermediadas pelas Instituições religiosas. As relações de produção e reprodução da terra são, agora, intermediadas pela propriedade privada, pelas relações capitalistas de produtividade e lucratividade, pelos financiamentos bancários e pelos novos pacotes tecnológicos da Revolução Verde.

Um novo contexto ambiental reflete esse novo quadro territorial. A comunidade outrora auto-suficiente na produção do arroz, por exemplo, hoje se vê totalmente dependente de sua compra nos mercados da cidade. O córrego de São Pedro se encontra hoje assoreado e a pesca, outrora farta, não mais existe. As caças desapareceram com as matas. As construções das residências, antes feitas com materiais encontrados no local, são hoje intermediadas pelo comércio varejista urbano. A modernidade crava um novo processo em São Pedro de Cima e sua inserção nos circuitos integrados da economia urbana. A monocultura cafeeira induz um novo processo de modernização a essa coletividade negra rural.

O campesinato como forma de relação com a terra – conforme sugerido por Carvalho (2005), contudo, não morreu. Boa parte da alimentação da população local é obtida a partir dos plantios consorciados ao café e da existência de uma agricultura de subsistência. Não obstante, a jardinagem e a coleta de ervas, raízes e frutos garantem a prática de uma medicina tradicional. A relação entre homem e ambiente é instituída a partir de uma complexa escala de valores que extrapolam o reducionismo das ações capitalistas – em poucas propriedades se observa a exploração de meeiros ou parceiros. Muitas ações, como a instalação de fossas ou o próprio plantio, ainda podem ser coletivas, elaboradas em mutirões.

1. Espaço e questão religiosa

Na descrição dos estudos da Geografia da Religião, Rosendahl (1996) distingue quatro temas dessa abordagem:

- Fé, espaço e tempo – difusão e área de abrangência;
- Centros de convergência e irradiação;
- Religião, território e territorialidade; e
- Espaço, lugar e sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

Dentre esses temas evidenciados por Rosendahl (idem, ibidem), classificamos nossos estudos na temática: Religião, território e territorialidade. Calcada nos estudos de Sopher, a autora distingue três tipos da (micro) territorialidade do comportamento religioso: a coexistência pacífica, a competição e a intolerância. A coexistência pacífica estabelecerá trocas (sincretismo) entre as diferentes religiões; a competição é notada pelas ações missionárias, por exemplo, onde tenta se estabelecer conversão por contato; finalmente, a intolerância marcada por ações excludentes e relações hostis entre os adeptos dos diferentes sistemas religiosos.

O problema em se adotar essa classificação é que as categorias se misturam, ao menos quando o assunto é religiosidade popular. No campo de nossa pesquisa percebemos que as três classes de comportamento podem ocorrer em diferentes momentos nos diferentes sistemas religiosos. Deste modo, ressaltamos que nenhum dos sistemas religiosos estudados é passível de ser classificado em uma única dessas formas de comportamento específico.

Aproximando-nos, ainda, das abordagens geográficas de Sack (1986), percebemos uma série de possibilidades de entender o objeto religioso por meio do estudo da territorialidade de instituições religiosas por uma geo-história das estruturas e antiestruturas compostas. Propomos, nesse artigo, discutir territorialidades religiosas a partir não somente das estruturas, mas também por meio de seus processos rituais, inspirados nas metodologias de Durkheim (2003), Van Gennep (1978) e Turner (1974a, 1974b, 2005). Para esses autores, os ritos e festas podem exprimir “elos perdidos entre natureza e cultura”, permitindo, talvez, uma compreensão das relações espaciais de uma sociedade religiosa.

Turner (1974a) e Van Gennep (1978) nos colocaram no debate sobre os processos rituais para abordagem religiosa. Para ambos, os variados ritos religiosos³ tratam de propiciar as inserções dos indivíduos e dos grupos em determinados clãs, sociedades ou etnias, mesmo quando estas parecem romper com o poder estabelecido e ser *liminarmente antiestruturais*. Assim, o processo ritual é importante para compreender as sociedades estudadas a partir das diversas teias relacionais que se estabelecem no seio de uma sociedade religiosa. Nesse sentido, a religiosidade aparece como um processo relacional capaz de integrar indivíduos na construção de um código comunitário que chega à sua expressão máxima na descrição da *communitas* de Turner – que não é manifestação específica do campo religioso, entendendo, ainda, que as rupturas e reintegrações fazem parte desse processo: “Na minha convicção do caráter dinâmico das relações sociais, vi movimento quase com estrutura, persistência quase como mudança e, na verdade, persistência como um notável aspecto da mudança” (TURNER, 1974a, p. 10).

Tal abordagem coincide com a proposta durkheimiana que percebe que é nos cultos (processos) que a fé se cria e se recria periodicamente, sendo, portanto, os cultos ou os ritos mais esclarecedores que as análises sobre instituições ou sobre o fundamento religioso em

³ Para Van Gennep (1978), existiriam duas classificações possíveis: ritos de passagem ou ritos de calendário.

si, quando tratamos de perceber os processos sociais vigentes e a religiosidade vivida pelos partícipes.

Esse caráter fluido das relações sociais é, por vezes, difícil de ser devidamente ‘captado’ pela ciência geográfica, à medida que esta tende a valorizar os aspectos ‘fixos’ do território (mais as formas que as formações) e onde, mesmo quando os ‘fluxos’ são apropriados, muitas vezes, levam-se em conta apenas os fluxos materiais. As teias relacionais e imateriais da sociedade são mais difíceis de cartografar. Os estudos das ‘redes’ na Geografia apontam na direção dos fluxos, mas não abordam, geralmente, aspectos ideológicos da sociedade. Por isso, talvez, Milton Santos (2002) cite o papel da intencionalidade como importante perspectiva na abordagem do espaço, entendido como sistemas de objetos e sistemas de ações. Esses sistemas integrados conformariam o território, ferramenta geográfica de que nos apropriamos para entender a espacialidade quilombola.

O estudo da religiosidade como regulação social nos indica uma estratégia de existência coletiva que se afirma a partir dos processos de identificação comunitária. Nos processos religiosos, conflituosas relações de poder se estabelecem e demarcam territórios que surgem como marcas genuínas de uma sociedade.

A partir dessas premissas, partiremos para tentar compreender o jogo de territorialidades religiosas (e não religiosas) em São Pedro de Cima. Rituais, estrutura e comportamento surgem assim como propostas metodológicas para a compreensão do fato religioso local. Cultura e religião são processos que se transformam mediante estímulos internos ou externos; existe, portanto, uma constante reorganização (política) dos universos culturais e religiosos que influenciam e são influenciados pela organização agrária (sócio-econômica) em sua forma, sua função, sua estrutura e nas intencionalidades existentes. É preciso ressaltar que no caso estudado há também uma nova organização política por parte dos negros quilombolas, no processo de *requilombamento*, onde questões raciais e culturais negras e afro-brasileiras são meios para uma renovada reorganização identitária e territorial.

Conforme proposto por Porto-Gonçalves (2003), em questões de luta de classes, a “luta” é fundamental no processo de formação das classes. Os negros de São Pedro de Cima, assim, “(re)classe- ficam-se” no processo de luta pelo *requilombamento*. Mas percebe-se que há um emaranhado de questões imbricadas em uma sociedade que convive com processos territoriais fluentes e divergentes.

2. A festa, o território e a religiosidade popular.

O que pretendemos demonstrar nesse artigo é que o fato religioso ocorrido em São Pedro de Cima espelha a transformação agrária ocorrida desde o ponto de partida da territorialidade quilombola presente até meados dos anos sessenta do século XX. Nesse sentido temos que compreender algumas proposições: 1 – a festa aparece nesse contexto como uma ocorrência religiosa; 2- observada como um fenômeno social e espacial, a festa nos permite enxergar o contexto territorial existente e complementa nossa compreensão sobre a totalidade do espaço. Nesse sentido, a festa aparece como um recurso metodológico ímpar pára observar as relações entre geografia e religião onde percebemos os rituais, a estrutura e os comportamentos existentes.

A festa que ora utilizamos como recurso metodológico foi realizada em caráter especial em razão da primeira visita em campo dos alunos do Curso de Geografia da UFJF. Éramos um total de quarenta pessoas entre alunos e professores e fomos pré-anunciados em vistas preparatórias. Assim, havíamos definido um interesse em pesquisar o uso do solo em

São Pedro de Cima, mas também objetivávamos conhecer algumas manifestações culturais. Deste modo, os locais resolveram nos receber com uma grande festa na noite de sábado, quando apresentaram uma Folia de Reis, uma Charola e uma Encomendação das Almas.

O caráter especial e extraordinário dessa festa nos propiciou entender algumas ocorrências como a localização da festa, a organização coletiva do “espetáculo”, o processo ritualístico de cada “apresentação” e a ação e a reação da juventude mediante a festa e os visitantes. Não obstante, utilizaremos algumas observações ocorridas durante a Festa de São Pedro no dia 29 de junho de 2008.

2. 1. Pequena caracterização territorial de São Pedro de Cima

São Pedro de Cima situa-se em uma área intramontana entre a Serra do Brigadeiro e a Serra do Caparaó. As encostas são convexas com afloramento rochosos configurando as elevações da serra. Há um vale em forma de manjedoura, com presença de terraços fluviais e meandramento do rio que configura as bordas do relevo. Há, ainda, a presença de dois estratos litológicos: o mais alto que apresenta afloramentos cristalinos e formas abruptas e o mais baixo que possui um capeamento sedimentar e formas colinares. A vegetação é classificada como estacional semi-decidual e constitui-se basicamente de campos rupestres devido ao intenso afloramento rochoso e matas que possuem árvores de baixo porte devido ao solo raso; e campos rupestres, provocados pela plantação de café; (ARAÚJO, 2007).

Nos capeamentos sedimentares encontravam-se áreas de várzeas, onde anteriormente se fazia o plantio de arroz, a pesca e a coleta de taboa para a manufatura de esteiras e colchões e para a cobertura das residências. Hoje essas várzeas se encontram totalmente assoreadas tendo se transformado em áreas de terras firmes cortadas pelo córrego São Pedro.

Desde meados do século XIX essas terras foram ocupadas por escravos fugitivos que deram origem a duas ramificações familiares no local: os Malaquias e os Pereiras. As atividades econômicas principais exercidas por esse grupo podem ser descritas como agricultura de subsistência, caça, pesca e coleta de gêneros alimentícios, de ervas e de raízes medicinais, de lenha e de materiais de construção de residências. Os excedentes gerados pela agricultura de subsistência eram (e ainda são) trocados dentro da própria comunidade. Outros itens de consumo como sal, querosene, tecidos, etc. eram obtidos a partir do trabalho em uma grande propriedade produtora de café nas imediações onde existia um mercado para a “comercialização” desses produtos – trabalho em troca de mercadorias. A divisão da terra respeitava a ocupação familiar de unidades produtivas que normalmente não ultrapassam os dez hectares. Não havia titulação nem compra e venda de terras. Não obstante, fazendeiros vizinhos ocupavam, por meio de ações violentas, as terras desses posseiros, num processo de expansão de suas propriedades para o plantio do café.

A partir de finais dos anos sessenta percebe-se a chegada de novos migrantes nesse território: trabalhadores rurais e pequenos proprietários de terra atraídos pelas terras “virgens” para o plantio do café.

Salientam-se três momentos importantes desse processo que surgem como marcas temporais: primeiro, a construção de um trecho da Rodovia BR 116 nos anos cinquenta que passa a seis quilômetros da comunidade quilombola; segundo, a implementação de um mineroduto nos anos setenta que passa dentro das terras de São Pedro de Cima e que integrou o vale ao município do Divino através da construção de uma estrada de terra adjacente ao duto; terceiro, políticas agrícolas nacionais colocadas em prática pelo governo

de João Batista Figueiredo, em meados dos anos oitenta, voltadas para o incentivo de produção de café em pequenas e médias propriedades.

Estruturas rodoviárias integraram esse território às lógicas e às políticas da modernização da produção agrícola – Revolução Verde - e dos processos fundiários característicos. Assim, moradores de São Pedro de Cima, atraídos por melhores oportunidades no meio urbano, “venderam” as terras ocupadas para “forasteiros” que foram se transformando no novo campesinato local, afinal de contas, eles também eram trabalhadores rurais envolvidos com a produção e a reprodução de suas vidas no meio agrário, mesclando agricultura comercial – o café – com agriculturas de subsistência – práticas comuns até hoje.

Essa breve caracterização permite enxergar um processo dinâmico de territorialidades em questão. O desenrolar desse processo evidencia a mudança de ocupação e poder local. Como novas questões culturais estão presentes em cada nova proposta de territorialidade, o universo cultural e religioso de São Pedro de Cima também se transformou.

2.2. A localização da Festa e a organização coletiva do espetáculo

Dois aspectos se fazem importantes para compreendermos a Festa como um “fato territorial total”: sua localização e sua organização. A localização da Festa nos permitirá enxergar os novos pólos de poder nesse território; já a sua organização nos permitirá vislumbrar o desencadeamento dos elos sociais presentes.

O local escolhido para acolher a Festa de recepção aos professores e alunos da UFJF foi na propriedade do “Seu” Zé Vico, onde também ocorreu a Festa de São Pedro em junho de 2008. Mais precisamente, esses eventos ocorreram num grande terreiro existente ao redor da casa – uma casa grande construída a partir da década de 50 século XX, quando os pais de sua esposa se mudaram para São Pedro de Cima. A família de Seu Vico é uma família branca, não pertencente ao grupo que se territorializou nessa área em meados do século XIX. Essa propriedade se localiza na parte central do vale - porções mais aplainadas do relevo, muito próxima à estrada construída a partir do mineroduto nos anos setenta e se caracteriza por ser ainda uma propriedade maior do que a maioria das propriedades do local: aproximadamente trinta hequitares de terra.

A família de Seu Zé Vico é ainda uma família que possui uma importante liderança religiosa no local. Essa liderança foi construída por Seu Vico, pai de seu Zé Vico, que chegou no local em finais dos anos sessenta e é continuada a partir da descendência familiar: o responsável pelas celebrações e pelos cultos na Igreja de São Pedro (católica) é o filho de seu Zé Vico, Sérgio. Ainda, o filho de Sérgio já assume importantes funções nas celebrações e nos cultos dessa Igreja, como a leitura dos evangelhos. Não obstante, Seu Vico, seu outro filho, Aécio, e seus outros netos, Michel e Rafael, tocam os instrumentos e cantam as cantigas rituais na Igreja.

Seu Vico é ainda um importante personagem pois abriga em sua propriedade a Sociedade São Vicente de Paula que tem como objetivo promover ajudas sociais aos mais necessitados no local. Esta família se encontra no centro das atenções territoriais e sociais de São Pedro de Cima. São os “novos” porta-vozes políticos, religiosos e econômicos do local.

A organização da Festa ocorreu de uma forma coletiva e para sua realização, buscou-se ajuda de comunidades vizinhas, como na participação de membros da Folia-de-Reis do município de Orizânia, MG. Entretanto, havia na Festa uma exposição com

produtos da terra, a oferta de alimentos como broas (de milho e de arroz), biscoito de polvilho - todos confeccionados no local, e café – também um produto local. Em forma de mutirão, a comunidade trabalhou para oferecer o melhor que aquela “terra” podia oferecer: seus produtos agrícolas e alimentares e sua cultura: religiosidade, música e entretenimento.

Tal organização foi também encontrada nos preparatórios da Festa de São Pedro, porém nesta última havia a fogueira de São Pedro, cuidadosamente preparada e por Sérgio que também conduziu a celebração e as orações litúrgicas a São Pedro quando estavam presentes o prefeito da cidade do Divino, o diretor regional da Emater-MG⁴, entre outras autoridades. A propriedade de Seu Zé Vico alcança, assim, uma centralidade única em São Pedro de Cima, evidenciando as “novas” formas de lideranças locais.

Por outro lado, as apresentações culturais, lideradas por esses mesmos membros, contavam com a participação de outros – membros da comunidade negra pré-estabelecida. Em alguns casos, como na “Encomendação das Almas”, somente os membros da comunidade negra era conhecedores da manifestação. De todo modo, todas as apresentações podem ser qualificadas como integrantes de um catolicismo popular (Brandão, 1986).

2.3 Religiosidade, economia e sociedade.

Os processos ritualísticos observados por ocasião das duas festas observadas, nos levaram a levantar algumas hipóteses sobre territorialidade e religiosidade local. A primeira hipótese foi a de que o catolicismo popular sofrera mudanças estruturais com a chegada de novos vetores territoriais (novos imigrantes e novas formas de apropriação territorial do solo). A segunda hipótese foi a de que esta reestruturação territorial e religiosa significava uma conseqüente mudança das esferas de poder local.

Deste modo, elaboramos uma nova pesquisa no local, buscando compreender esses processos territoriais e religiosos, donde extraímos um maior aprofundamento de nossas questões, que veio a confirmar nossas hipóteses preliminares.

O estudo da religiosidade popular local nos evidenciou que antes dos anos sessenta, a forma primordial de religiosidade era constituída por rituais de calendário (na perspectiva de Turner e Van Gennep) como alguns dos eventos demonstrados na Festa: a Folia-de-Reis, a Folia de São Sebastião, as ladainhas feitas para determinados Santos católicos, as Charolas e a endomendação das almas. Como não haviam Igrejas, a visita de padres católicos no local ocorriam quando algum grande proprietário de terras na vizinhança solicitava os serviços religiosos para alguma celebração especial.

Na década de sessenta, contudo, os religiosos locais fizeram um mutirão para construir a primeira Igreja em São Pedro de Cima. Essa primeira igreja fora construída de acordo com os padrões arquitetônicos prevalecentes: paredes de pau-a-pique, telhado de madeira, piso de terra batida lustrada com estrume de boi, mobiliário simples de madeira. Em um segundo momento, na década de setenta, construiu-se, também em mutirão, uma nova igreja de alvenaria. A construção do templo significou uma maior presença e controle da Igreja Católica na religiosidade local.

Hoje, há uma missa mensal com a presença do padre da paróquia do Divino. Contudo, durante todo o mês são feitos cultos e celebrações, seguindo à risca a programação elaborada pela Igreja Católica no Brasil, quando a comunidade local se

⁴ Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais.

organiza e recolhe o dízimo que é utilizado, inclusive, para a impressão dos folhetos e livretos organizados pela Igreja.

Uma outra questão a se destacar foi a de que surgiu nos anos oitenta, a Assembléia de Deus, igreja evangélica pentecostal, em São Pedro de Cima. Ao menos em um caso estudado, observamos que houve a mudança de religiosidade – do catolicismo ao evangelismo – a partir de uma questão moral: um chefe de família, “Seu Rosevaldo”, participante ativo do catolicismo popular (pré-sessentista) e que foi um dos líderes dos mutirões para a construção da igreja católica, largou sua esposa e foi morar com uma nova mulher. A comunidade católica não aceitou a conduta de seu membro e acabou o expulsando. Não somente Seu Rosevaldo entrou para a Assembléia de Deus, como toda a sua antiga família, ex-mulher e filhos, o acompanharam nessa mudança.

A chegada do catolicismo institucional em São Pedro de Cima marca uma rígida mudança moral no local. Ao mesmo tempo, São Pedro de Cima é também, cada vez mais, alvo do processo de expansão da economia cafeeira na região, incentivada por programas especiais do governo federal que concedera empréstimos especiais para pequenos agricultores, possuidores de titulação oficial de terras. Essas novas possibilidades colocam a população local na corrida pela demarcação e documentação de terras, induz a compra e venda de terras e institui novos processos migratórios. Tanto a população negra se sente atraída por vender suas terras e migrar, como a população vizinha se vê atraída pelas terras baratas do local e pelas possibilidades de investimento em uma agricultura cafeeira.

Essa vetorização induziria uma modernização das relações produtivas de São Pedro de Cima, face à Revolução Verde e ao novo perfil dos agricultores locais com a conseqüente queda da antiga lógica produtiva. É nesse contexto que surge uma nova sociedade em São Pedro de Cima, calcada em novos pressupostos morais, científicos, religiosos e territoriais. Há uma reorganização da centralidade do quilombo onde as populações brancas migradas desde a década de 1950 se mostram melhor adaptadas às novas configurações territoriais. Igreja Católica, Governo Federal e empresas capitalistas do agronegócio territorializam-se no local desterritorializando as antigas formas de convivência nesse espaço.

Observamos uma triangulação entre economia, cultura e território nos processos de modernização de São Pedro de Cima, onde os antigos moradores se vêem marginalizados pelas atuais centralidades: na Festa de São Pedro (junho de 2008) Seu Antonio Malaquias morador de São Pedro de Cima há noventa e dois anos, comemorava com a família e poucos presentes a sua tradicional e muito antiga fogueira de São Pedro.

4. O processo de *requilombamento*: de São Pedro de Cima a São Pedro dos Crioulos

O processo de requilombamento em São Pedro de Cima traz alguns conflitos com essa nova ordem estabelecida. O primeiro deles é o de que esse processo institui uma centralidade na qual a população imigrada desde os anos cinquenta se vê excluída. Na comemoração da titulação outorgada pela Fundação Palmares, por exemplo, somente a população negra descendente dos “Malaquias” e dos “Pereiras” participou. Esse movimento gerou insatisfação e, agora, os líderes do movimento negro são acusados de serem excludentes. Esse conflito acabou por destituir da direção da escola municipal local a líder do Movimento Negro do Divino, a professora Dalgisa. O controle da escola passou então a ser outorgado (extra-oficialmente) por Sérgio – o mesmo que rege os cultos e celebrações na Igreja.

No início de 2008 a comunidade quilombola recebeu uma biblioteca do Governo Federal (Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA) e houve uma nova discussão e insatisfação pois o movimento negro não aceitou que a biblioteca ficasse sediada na Sociedade São Vicente de Paula. Deste modo, a biblioteca foi instalada na residência de Seu Antonio Malaquias.

O movimento negro tenta estabelecer um programa de educação patrimonial – referente à história e às tradições quilombolas – e um programa de educação para a cidadania negra que resgate o orgulho e a identidade negra no local.

Numa entrevista com Seu Rosevaldo, hoje morador da cidade do Divino, notamos um grande desejo de voltar a fazer suas charolas, folias e encomendação das almas. Contudo, carece de um incentivo e de se demonstrar que ele é aceito novamente em São Pedro de Cima. Por outro lado, a população “migrada” também parece se ressentir do velhos tempos, das antigas tradições religiosas e culturais e passa a rejeitar alguns pacotes tecnológicos do agronegócio devido ao alto custo e ao perigo à saúde. Há uma possível reorganização da campesinidade local onde todos – negros e migrados – parecem concordar em busca de uma renovada organização territorial. Mas as diferenças estão marcadas e novos conflitos e reconciliações hão de se fazer valer.

5. Considerações finais – o fato territorial total.

Ao analisar os processos territoriais ora em curso em São Pedro de Cima através de uma perspectiva que envolve sociedade, economia, cultura e política, encontramos transformações em todas essas esferas. Isso nos leva a pensar que ao analisar uma dessas esferas, estaremos fornecendo elementos para compreender todas as outras. Não queremos aqui fornecer uma análise sistêmica, onde “tudo está relacionado a tudo” a priori. Contudo, o quadro analisado nos leva a crer que o fato religioso elucidada, exemplifica e sugestiona o fato territorial. Deste modo, elaboramos um instrumental territorial ao estudarmos o fato religioso.

Por outro lado, não devemos inverter os propósitos e pensar que os estudos culturais fornecem uma radiografia do território; devemos ser cautelosos e investigar qual fato está relacionado a outro e em que circunstâncias essa relação se estabelece. Reafirmamos a importância das abordagens culturais na Geografia como um instrumental que nos permite conhecer as relações socio-culturais que se territorializam, constroem espaços, vivenciam lugares e criam paisagens diferenciadas.

Negligenciar o papel das culturas e das religiões nos processos de geograficidade pode significar deixar de lado as aspirações mais originais e originárias dos diferentes grupamentos sociais que co-habitam o espaço. É nesse sentido que São Pedro de Cima nos aparece como um microcosmos onde as festas, os cultos e as missas não aparecem apenas como momentos fortuítos de um grupamento social, mas como significado e significante dos processos territoriais vigentes.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Paula C. - Comunidade São Pedro: Aspectos Físicos e a Problemática do Mineroduto. Juiz de Fora, UFJF, 2007. Mimeo.

CARVALHO, Horácio M. *O campesinato no século XXI: Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil*. Petrópolis, Editora Vozes, 2005.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Geografando nos varadouros do mundo: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a Reserva Extrativista). 2. ed. Brasília: Edições Ibama, 2003. v. 1. 590 p.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro, UERJ, NEPEC, 1996.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo, EDUSP, 2002.

_____. *Economia Espacial*. São Paulo, EDUSP, 2003.

_____. *Da Totalidade ao Lugar*. São Paulo, EDUSP, 2005.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.

_____. *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974a.

_____. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974b.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.