

Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou¹

Emília Pietrafesa de Godoi

Universidade Estadual de Campinas

RESUMO: Este artigo explora a intrincada trama de relações tecidas por caboclos e negros que, no esforço de tornar a vida possível, fazem várias *conversões* étnico-políticas e econômicas. Pretende-se mostrar como essas transformações – de agricultores-pescadores em trabalhadores nas grandes metrópoles e de caboclos e negros em quilombolas – se processam sem desarticular inteiramente um mundo regido por relações de obrigações mútuas entre vizinhos e parentes. Propõe-se que essas relações formam vicinalidades que se espriam para além dos povoados, chegando a São Luís e a São Paulo, onde as casas são extensões de uma “casa fundadora” presente no lugar de partida. São tratados aspectos fundamentais da coabitação – como a “criação” das crianças – que incidem na constituição da pessoa. O que está em pauta é que tanto as relações entre pessoas, como entre casas e lugares de vida, são relações de constituição mútua e a lembrar disso, estão os encantados evocando uma ética que rege as relações entre pessoas e também entre estas e determinados lugares.

PALAVRAS-CHAVE: Vicinalidade, mutualidade, mobilidade, caboclos, negros.

Apresentação

A curiosa frase *o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou*, remete a um universo de mobilidades, encantamentos e pertença e foi pronunciada por Seu Antonio Tó, morador do povoado de Itapuauá, do

interior de Alcântara (Maranhão), quando comentávamos as transformações do lugar decorrentes das partidas e das vindas das pessoas. Ele me explicava que, apesar dessas mudanças, o “mundo continua rogando” e que “os encantados ainda estão por lá”. No falar local, continuar rogando quer dizer tanto que continua clamando, suplicando, bradando, como também que continua a exortar, a exigir e ainda a interceder. Voltaremos a estes sentidos, por ora basta registrá-los.

Na representação que os cidadãos têm dos povoados rurais de Alcântara, Itapuauá “é um povoado de negros, que gostam de dizer que são índios”. Nesse sentido, Itapuauá pode ser pensado como expressão e síntese da trama de relações que pretendo examinar neste artigo².

É digno de nota que as pessoas da cidade elaboram uma representação bipolar (exclusiva e excludente) dos diversos povoados do seu município, alternativamente de “negros” ou de “caboclos”. Por seu turno, os moradores dos povoados se veem e se pensam como “muito misturados”, embora em muitos desses locais encontremos uma narrativa histórica própria das origens. Algumas dessas narrativas assentam-se sobre referências explícitas à ascendência indígena, outras remetem ao tempo da escravidão de negros africanos e a seus descendentes. Mais ainda, os moradores dos diversos povoados não se pensam sem considerarem os distintos lugares nos quais praticam a própria existência. Decorre destas constatações que não se pode entender a trama de relações que constituem e ligam as pessoas se considerarmos os distintos povoados separadamente. Nesse sentido, as reflexões aqui apresentadas são baseadas nas experiências de homens e mulheres de três povoados, a saber, Vila de São João de Cortes, Itauaú (ambos pensados e percebidos como povoados de caboclos) e Itapuauá (pensado e percebido como povoado de negros)³.

São João de Cortes está em terras de um antigo aldeamento jesuíta e as narrativas orais de domínio de todos os moradores contam que

aquelas terras eram “moradia dos índios e que não se sabe em que era os índios teriam ido embora, deixando ali um santo, São João Batista, a quem teriam doado as terras”. Outros ainda dizem que “quando os jesuítas foram embora, doaram as terras para os índios e os índios doaram para os *caboclos da terra*, pro pessoal daqui, os *antepassados*”. De fato, as terras de São João de Cortes são conhecidas como “Terras de Santo”⁴. Já as narrativas orais de Itauaú evocam os antepassados como a “geração dos caboclos do mato”, dos índios. Em Itapuauá, por sua vez, é ao tempo da escravidão que os moradores se referem quando falam da história do lugar, do tempo do cativo, do trabalho na Fazenda Esperança e das *tacas* que seus antepassados levavam (diferentemente do açoitado com tiras de couro, as *tacas* eram surras com tiras de madeiras). Narra-se, ainda, um tempo posterior, em que os donos da Fazenda Esperança foram embora e deixaram como *encarregada*, “pra tomar de conta”, Maria Pretinha, mas “sem passar papel nenhum”. As narrativas orais merecem um tratamento analítico, o que já foi explorado em outras ocasiões (Godoi, 2007 e 2008) Neste artigo, me atendo à circulação de pessoas, coisas e símbolos, às interações entre caboclos e negros e à circulação dessas pessoas para além de seus povoados de origem.

De mobilidades, encantamentos e pertença

Do ponto de vista da análise, logo se tornou patente que não chegaríamos muito longe se tomássemos cada um desses povoados como unidades de observação separadamente. De fato, eles só podem ser entendidos se considerarmos a “trama de suas relações” entre si. Mais ainda, é preciso entender que, no esforço de tornar a vida possível, as pessoas circulam também por espaços urbanos e neles adquirem competências e linguagens que, por sua vez, produzem efeitos nos contextos locais.

Entendo estes povoados como uma “configuração camponesa” – quer dizer, do ponto de vista ocupacional, eles são compostos por agricultores e pescadores. Refiro-me à noção de configuração inspirada em N. Elias e J. L. Scotson (2000), para quem o termo remete ao “modo como os indivíduos se agregam, como e porque eles formam entre si uma dada configuração ou como e porque as configurações assim formadas se modificam” (Idem: 57). A expressão recupera, portanto, a ideia de processo evitando a compreensão equivocada de um grupo auto-contido. Esse caráter plástico e processual da configuração é central, na medida em que permite incorporar uma dimensão histórica à análise etnográfica.

A Vila de São João de Cortes e os povoados de Itauaú e Itapuauá são tomados ainda como unidades residenciais. Ora, colocado desta maneira, trata-se de saber quais são as redes de relações estabelecidas entre as pessoas que conformam estas unidades residenciais. As pessoas estabelecem relações quando negociam, trabalham, rezam ou se divertem juntas. Assim, importa reconhecer que tipos de interdependências e trocas são encontrados nos grupos residenciais de famílias que constroem lares: quer dizer, as suas *casas*, no sentido discutido por autores como Marcelin (1996) ou Pina-Cabral (1991), que apontam para a necessidade de “condições relacionais” tanto na construção das casas, como para sua manutenção e persistência no tempo enquanto unidades habitacionais. São também tais condições que nos permitem falar, como Louis Marcelin em relação ao Recôncavo baiano, de “configurações de casas” e de “hierarquias” entre casas.

Proponho que estas relações sejam descritas recorrendo ao princípio que vários autores têm vindo a chamar de *vicinalidade*. De partida, lembro aqui, seguindo João de Pina-Cabral, que vicinalidade não se confunde com a ideia de vizinhança: “o que está em causa não são zonas territoriais exclusivamente ocupadas por um grupo de parentes [...] mas sim zonas de fronteiras indeterminadas e móveis, que se estruturam em torno a uma ou duas casas fundadoras ou, pelo menos, agregadoras” (Pina-Cabral, 2011: 20).

Essas vicinalidades são, por um lado, espaços de interação intensa, de entreatjada, de empréstimos, de dons, de disputas, de riscos e também de reparações. Todas as etnografias que leem as interações entre pessoas ou entre casas por meio da vicinalidade tomam-na como um contexto de coabitação, que se estrutura diferentemente conforme a organização da vida familiar supradoméstica do contexto em pauta. Inspirada nesse referencial, proponho que a vicinalidade – as formas que emergem das interações entre pessoas e casas no nível local nos povoados aqui estudados e que supõem a coabitação – fornecem o próprio quadro que passará a orientar as relações nos lugares de destino dessas pessoas. Nesse sentido, a noção de vicinalidade como princípio de uma ordem de relações nos ajuda a entender como as relações, digamos, domésticas agem para além dos contextos de coabitação. Assim, podemos compreender níveis mais abrangentes de interação, por exemplo, as relações entre caboclos e negros de distintos povoados, ou mesmo as relações que se estabelecem na periferia de grandes metrópoles, como São Paulo e Rio de Janeiro.

Entendo ser elucidativo traçar aqui a linhagem por meio da qual me chegou a noção de vicinalidade. Originalmente deparei-me com ela na obra de David Webster sobre indivíduo e aliança entre os Chope de Moçambique (2009) apresentada originalmente como seu doutoramento em 1976, mas logo em seguida em João de Pina-Cabral (1991, 2011 e 2013). O autor identifica a origem do termo vicinalidade na obra de W. D. Hammond-Tooke, “sobre os Xhosa Mpondomise da costa Leste da Província do Cabo da África do Sul, na década de 1960, quando descobre que o cerne do sistema político eram os grupos locais de hospitalidade que não podiam ser descritos em termos unicamente das linhagens” (2011: 2) Mais tarde, Pina-Cabral usa o conceito para entender a família burguesa do Porto (1991) e, mais recentemente, em seu estudo com Vanda Silva (2013) sobre pescadores e canoeiros no Baixo Sul da Bahia.

Frente a esse percurso, apresento meus comentários etnográficos começando pelos longínquos lugares de migração dos moradores dos povoados em estudo. De fato, o material que tenho recolhido sugere fortemente que a abordagem etnográfica permite matizar a dicotomia *lugar de origem/lugar de destino* tão associada ao conceito analítico de “migração,” como já advertiram Moacir Palmeira e Alfredo Wagner de Almeida no texto chamado provocativamente “A invenção da migração” (1977). Nesse trabalho, os autores mostravam que o estudo dos deslocamentos de pessoas por meio da categoria analítica migração – que se limita a considerar apenas os fluxos demográficos – fatalmente homogeneiza práticas bastante diferenciadas e impede o entendimento sociológico da diversidade de sentidos dos deslocamentos. Nos contextos em que trabalho, a noção de circulação, a ideia de que as pessoas circulam no decorrer da sua vida e levam com elas as associações que as constituíram, diz muito mais que o conceito de migração.

Seu Antonio, morador da Vila de São João de Cortes, é um de meus interlocutores mais frequentes quando estou em São João, além de me hospedar na casa de sua família. Durante uma das visitas que Seu Antonio fez aos filhos que hoje moram em São Paulo, fui encontrar-me com ele na casa da filha Rosângela, no bairro do Jabaquara, em abril de 2005. Meu encontro com Rosângela foi marcado por uma curiosidade mútua e por sua manifesta alegria em conhecer uma amiga paulista do pai, que faz pesquisa em um lugar que ela descreveu como muito longínquo; lugar de onde partiu há tanto tempo, percebido por ela a partir de São Paulo como lugar de “vida dura”.

Outra filha de seu Antonio, Maria dos Remédios, mora na Cidade Tiradentes. Em verdade, meus registros etnográficos indicam que as pessoas que vieram de São João de Cortes para São Paulo concentram-se na Cidade Tiradentes. Contudo, atualmente também mora no Jabaquara Sílvia, casada com o irmão do marido de Rosângela e filha de Pai Velho,

morador de São João. As duas mulheres, tanto Rosângela quanto Sílvia, mudaram-se para o Jabaquara após terem se instalado em São Paulo na Cidade Tiradentes, em função da rede familiar de seus maridos, de origem paraibana. As casas, quase sempre estreitas, alinham-se coladas umas nas outras nas íngremes ladeiras do bairro e nelas encontramos avizinhas a menos duas gerações, pais e filhos que já constituíram “família” e novas unidades residenciais. Esta rede de parentes que, vista de fora, parece se esgarçar nas distâncias, sustenta-se com frequentes trocas de bens e pessoas.

O encontro com Rosângela se deu em um domingo. Os arredores de sua casa estavam cheios de jovens e mulheres pelas calçadas conversando, apreciando o movimento e aproveitando para realizar pequenas tarefas como costurar panos de casa, os homens assistiam a futebol pela televisão. As moças e rapazes circulavam sempre em grupos e as mulheres casadas geralmente aos pares. A casa da família de Rosângela foi construída pelo marido. A porta de entrada dá acesso à sala, de onde parte, no canto esquerdo, um corredor ao longo do qual estão distribuídos dois quartos, a cozinha e, no final, o banheiro. O teto é uma laje de igual tamanho da casa, sobre a qual se pretende construir ainda outros cômodos. A laje é uma área coberta, mas aberta, com apenas meia parede levantada, onde está instalada a indispensável rede de dormir e móveis velhos desmontados⁵. Entrando-se por um corredor lateral à casa de Rosângela, chegamos à casa de Sílvia, construída por seu respectivo marido no mesmo padrão descrito. Da laje da casa de Rosângela vê-se a da casa de Sílvia, a uma distância de menos de dois metros. A janela da sala de Rosângela dá para o corredor-quintal partilhado com a casa de Sílvia, onde seus filhos brincam. Essas duas casas conjugadas foram construídas em um mesmo terreno por um par de irmãos casados com mulheres de SJC – uma solução que, por um lado, atualiza a lógica da família camponesa dos locais de origem e, por outro, coloca em curso as relações de vicinalidade que são gestadas em contextos de coabitação.

Um aspecto importante da coabitação é a circulação de crianças entre as casas, também própria de seus locais de origem, e que na metrópole paulistana se mantém de forma intensa.

Quando dei notícias à Rosângela de que sua irmã, Juliana, depois de viver 21 anos em São Paulo voltou a morar em SJ, e comentei como ela estava integrada à vida do lugar, imediatamente ouvi o comentário: “Não é difícil, pois a gente nunca esquece o lugar onde enterra o seu umbigo”. Nesse mesmo dia, eu havia sido apresentada a Mauro, àquela altura com 20 anos, filho de Juliana criado por Rosângela desde os 7 meses de idade. O fenômeno da “criação”, inclusive com ênfase nos laços matrilineares, foi estudado por Pina-Cabral e Silva (2013) no Baixo Sul da Bahia. Estes autores mostram-nos que essa noção de criar é uma “atividade integrante da constituição da pessoa”: “A concepção de ‘criação’ [...] integra tanto a aceção do verbo *to raise* (educar, apoiar durante o crescimento social) como do verbo *to nurture* (dar sustento, apoiar fisicamente o crescimento)” (Idem:18). Em ambos os contextos, na Bahia e no Maranhão, mas também no Piauí (Godoi, 2009), a “filiação de criação” e a “filiação de concepção” não são excludentes, antes se conjugam⁶.

A construção das casas conjugadas pelo par de irmãos e a partilha do corredor-quintal por suas esposas, “praticamente irmãs”, como dizem, por um lado, e a “criação” de Mauro pela irmã da mãe, por outro, são aspectos fundamentais da coabitação e incidem sobre a constituição da pessoa. Como ainda mostraram Pina-Cabral e Silva, “Montar casa [...] é criar um contexto de constituição de pessoas, um contexto espacial onde outros coabitam com o casal. A casa existe não para que o casal viva junto, mas para que viva junto com outros – filhos, parentes e também amigos [...]” (Idem: 89).

A circulação das crianças traz mais elementos a esse contexto, na medida em que vem a ampliar o número de pessoas que dispõem de autoridade, direitos e deveres com relação a elas. Algumas abordagens

interpretativas atribuem o tipo de circulação de crianças encontrado sobretudo no meio rural, mas também nas periferias das metrópoles, à raridade ou à abundância dos recursos disponíveis e ao ajuste entre o número de pessoas ativas em uma unidade familiar e as necessidades de produção para a manutenção de sua existência. Sem negar a importância destes fatores, parece-nos necessário restituir essa prática ao universo da reciprocidade e da mutualidade, além de perceber que essa prática faz parte da organização mesma do parentesco em alguns segmentos da nossa sociedade, como tentei demonstrar em outro contexto (Godoi, 2009).

O caso de Juliana é eloquente em todos os aspectos que proponho tratar aqui: mobilidade, encantamentos e conversões étnico-políticas e econômicas. Juliana morou por 21 anos em São Paulo. Antes, havia passado três anos na “cidade” – modo como os moradores dos povoados se referem a São Luís, capital do Estado do Maranhão⁷. Disse que sempre pensou em voltar e que saiu porque “naquele tempo era mais difícil, não tinha aposentadoria...”. No Brasil, a introdução de aposentadoria em contextos rurais tem retido algumas pessoas nos seus povoados de origem e tem incentivado a volta de outras. Juliana conta que “naquele tempo tinha tudo o que tem hoje”, havíamos comentado a prodigalidade das roças e da pesca, “mas era mais difícil e lá fora também era mais fácil, hoje está muito violento”. Sua outra irmã, Remédios, que vive em São Paulo, na Cidade Tiradentes, também planejava voltar. Em São Paulo, Juliana trabalhara como empregada doméstica e em pequenos comércios. Seus deslocamentos têm implicado certos deslocamentos sociais, mais transversais que verticais. De modo geral, identifico que mulheres com trajetórias semelhantes a de Juliana passam de agricultoras a empregadas domésticas ou funcionárias em pequenos comércios; e os homens, de pescadores e agricultores a trabalhadores na construção civil. A acumulação tem sido pouca e em muitos casos sequer permite a volta ao local de origem, como no caso de Remédios.

Ainda no caso de Juliana, seu filho Mauro foi criado pela irmã desde os 7 meses e esse fato não entra na lógica das transferências temporárias de filhos, como por exemplo, os filhos em idade escolar, que passam a viver na cidade com um tio, tia ou compadres para poderem estudar. Percebe-se muito mais a ressonância da lógica local, que nos informa sobre o que também encontraram João de Pina-Cabral e Vanda da Silva no Sul da Bahia, uma “defasagem, ou melhor, um descompasso, entre o ciclo de fertilidade e o ciclo da reprodução doméstica: as pessoas têm filhos muito cedo, pelos 16, 17 anos quando ainda não têm meios econômicos e sociais para fundar uma nova unidade doméstica e são muito móveis em termos conjugais e profissionais” (2013).

O primeiro filho é muito frequentemente criado nos povoados rurais de origem pela avó materna. Lembro aqui que a irmã de Juliana é mais velha que ela e já tinha família correspondente a uma unidade residencial constituída. Quando tomou conta de Mauro no contexto da periferia paulistana, fez o que a sua mãe teria feito em São João de Cortes. Dona Mocinha, em Itapuauá, também me falou que tinha uma filha em São Paulo: a sua filha mais velha, que ela “deu” para sua irmã que não tinha filhos. Podemos até pensar, nesse contexto, inspirados em Louis Marcelin (1996), na ideia de configuração de casas, mas em nosso caso uma configuração descontínua no espaço, na medida em que as relações de vicinalidade entre as casas são estendidas a outros lugares, e, mais que isso, na medida em que as casas nas cidades grandes são quase extensão, ou mesmo extensão, de uma casa “fundadora” ou “agregadora” das relações de vicinalidade nos povoados de origem, como a casa que me hospedou, de Seu Antonio e Dona Nôris, pais de Rosângela, Juliana e Remédios⁸.

A observação etnográfica indica que em São João de Cortes, Itapuauá e Itauauá, uma unidade residencial não raro abriga avós e algum, ou alguns netos, enquanto a filha (ou, menos frequentemente, o filho) vive em outra unidade residencial próxima, seja no próprio povoado, seja nas

idades de São Luís ou Alcântara, ou, ainda, em São Paulo ou no Rio de Janeiro. Esta modalidade de fato é uma recorrência nas narrativas familiares que colhi de pessoas de diversas gerações.

A propósito, no presente, a própria Juliana cria uma neta: filha de sua filha, que vive na cidade de São Luís. O que procuro indicar é que certas formas de coabitação se estendem para além das fronteiras dos povoados estudados. Também é importante notar que o fato da avó materna em geral criar os filhos das filhas é visto como um direito da avó e não uma obrigação. Dona Filoca, por exemplo, queixou-se para mim mais de uma vez que a sua filha Elza “não tinha dado um filho para ela”; quer dizer, para que ela “criasse”. Já Dona Elza, por sua vez, cria Gabriel, o filho de sua filha Eliziane, de uma relação que não resultou em conjugalidade e menos ainda na constituição de uma nova unidade residencial. Hoje, Eliziane mora em Alcântara (“na sede”, como se diz localmente) com a família que constituiu e Gabriel chama de “mãe” tanto à sua avó como à sua mãe.

Nesses locais há o que podemos chamar uma uxorilocalidade preferencial no tocante à circulação e criação das crianças, mas que não se replica nas outras relações de vicinalidade, como aquelas de entreatajuda no trabalho nas roças ou na pesca, que lança mão de parentes colaterais, isto é, que recorrem a relações mais alargadas.

Até aqui venho abordando a mobilidade que estende as relações de mutualidade⁹ e vicinalidade para além dos povoados e também indicando que a mobilidade no espaço, ligada à circulação rural-urbana, transforma agricultores-camponeses em trabalhadores domésticos ou empregados em pequenos negócios, tendo como efeito uma mobilidade mais transversal que vertical (Garcia e Palmeira, 2001). Para entender esse processo pensamos ser adequada a expressão consagrada por Pierre Bourdieu e retomada por Afrânio Garcia e Moacir Palmeira em um artigo intitulado “Transformações Agrárias”, publicado em 2001. Esses autores usam o termo

“reconversão”, que já havia sido usado por Afrânio Garcia no seu livro *O Sul: caminho do roçado* (1989), para falar das transformações sofridas pelos moradores das *plantations* açucareiras ao se verem obrigados a buscar as “pontas de rua” ou o trabalho nas grandes cidades. Nesse contexto, análise das práticas e das representações sociais de famílias de migrantes revelou que os deslocamentos para as metrópoles industriais (São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte) fizeram com que, em um mesmo conjunto de irmãos, alguns obtivessem a condição de empregados com carteira assinada no Centro-Sul, enquanto outros conseguiam, por meio de um emprego temporário como operário industrial, ou no setor de comércio e serviços, os recursos materiais e culturais para adquirir uma pequena propriedade rural ou se instalar como pequenos comerciantes em sua região de origem. As “reconversões” efetuadas pelas migrações dependem tanto das condições do ponto de partida, como das redes que são mobilizadas (empregadores, redes familiares, grupos geracionais, etc.) e das condições de mercado de moradia e de mercado de trabalho do ponto de chegada para que o deslocamento tenha sucesso. Mas é importante demarcar que a noção de “reconversão” foi proposta por Bourdieu quando, nos anos de 1970, dedicou-se a pesquisas sobre o processo de diferenciação social, que resultaram em seu livro *A Distinção* (2007), observando correspondência entre práticas culturais e vinculação social.

A partir dessa chave, e atenta às reconversões econômicas, posso ainda apresentar outro caso etnográfico bastante revelador. Seu Irã e Dona Maria do Carmo saíram de SJC na década de 1970, no momento do maior fluxo de pessoas para São Paulo. Seu Irã deixou o povoado em 1974 e Dona Maria do Carmo em 1978 e, apesar de ambos serem de SJC, conheceram-se no Rio de Janeiro. Lá viveram 25 anos. Casaram-se, tiveram filhos e voltaram para SJC em 1999. Enquanto estiveram no Rio de Janeiro, sempre que podiam, voltavam para as festas de São João, ocasião, aliás, em que trouxeram para serem batizados por parentes dois

de seus filhos. Disseram-me que os maranhenses e os “cortenses” – como se autoneameiam os moradores de SJC – que moram no Rio de Janeiro se concentram no bairro de Campo Grande, espaço no qual mais uma vez podemos testemunhar o prolongamento das relações de vicinalidade e coabitação. No princípio, Seu Irá morava em casa de parentes e foi “por causa de um primo”, Zé Luis, tido como um parente bem-sucedido, que foi morar no Rio de Janeiro. Depois que conseguiu “alugar um lugar” para morar, chamou suas duas irmãs para o Rio. Assim, Seu Irá passou de pescador a operário na indústria têxtil naquela cidade.

Diferentemente de Juliana, que voltou a SJC e hoje mora com seu novo marido numa extensão da casa de seus pais, Seu Irá acumulou recursos e construiu sua casa em SJC. Tendo voltado, hoje vive da pesca e da aposentadoria. Segundo ele, a família é grande e o que pesca “tem que dar para um parente, para outros, o que sobra vende um quilo ou dois”. Repete: “a família é grande: tem irmã, tem irmão, tem cunhado que mora aqui, vizinho, entendeu? Então, você tem que dar e quando eles têm me dão também” – claro está que essas obrigações mútuas fazem parte das relações de vicinalidade que ele estabeleceu em São João de Cortes.

Não seria correto dizer que esta circulação de pessoas não produz diferenciação social. No caso do primo do Seu Irá, Zé Luiz, ele é visto por todos como um parente que conseguiu melhores condições, o que não fez com que a rede que o liga a SJC se esgarçasse. Eloquente a esse respeito, é o fato de Zé Luiz ter sido festeiro no ano de 2005 da mais importante festa de SJC, a festa de São João, mesmo não mais residindo no lugar. Note-se que as reconversões econômicas nunca são irreversíveis, não há um caminho inexorável, os exemplos etnográficos que acabamos de relatar – a passagem de agricultor-pescador a trabalhador na indústria têxtil e novamente a pescador, ou ainda de agricultora a trabalhadora no pequeno comércio na grande metrópole e novamente a agricultora – mostram a sua reversibilidade.

Descrevi reconversões econômicas, mas há outras que em alguma medida são também consequência da circulação da pessoa no mundo. Volto a Juliana. Desde 2005, ela é representante da Vila de São João de Cortes no Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alcântara. É bem verdade que, quando comecei o meu trabalho de campo em São João, o seu pai, Seu Antonio, era o representante sindical. Ora, Nivaldo, seu filho com bem mais de 30 anos, vive com os pais, e apesar da representação sindical ser um “negócio de família” (Comerford, 2003), não foi para Nivaldo que a atribuição foi passada, mas para Juliana. Foi ela que, em sua trajetória, adquiriu as competências para esse exercício, assim como foi ela que aprendeu a manejar a linguagem adequada, que funciona na mediação com o sindicato, mas também com outros movimentos. Quando comecei a trabalhar em São João, um laudo reivindicando a “remanescência de quilombo” para todos aqueles povoados já havia sido feito (Almeida, 2006) como obra dos mediadores, especialmente o Sindicato de Trabalhadores Rurais e o Movimento dos Atingidos pela Base de Lançamento de Alcântara¹⁰. Mas era como se isso não tivesse eloquência para os moradores de alguns povoados – o próprio termo “quilombo” era desconhecido, pois ali se falava em “mocambo” para se referir às experiências da escravidão.

Por isso, quando voltei em 2010, me surpreendi ao encontrar no vocabulário do dia a dia a palavra quilombo. Foi de maneira muito casual que ouvi Juliana dizer à namorada de seu irmão que “ela tinha cabelo quilombola e queria alisar”, mas logo em seguida insistiu em esclarecer para mim que estava brincando e que “quilombo não era isso não, que antigamente dizia que era só preto, mas não é não, é quem vive no rural”. Vários moradores dos povoados começaram a participar de um projeto de formação das comunidades para a gestão do território étnico quilombola de Alcântara e é nesse contexto que *caboclos* e *negros* passam a se perceberem e a serem percebidos como *quilombolas*¹¹.

Em artigo dos anos de 1970, Lygia Sigaud realiza um inventário das categorias utilizadas na Zona da Mata pernambucana para classificar os trabalhadores dos engenhos. Trata-se de um texto eloquente sobre estas lógicas de “reconversão” ou, se preferirem, conforme a filiação teórica, de “transformação”. Sigaud observa que “o termo *caboclo* é o termo utilizado pelos proprietários ao se dirigirem a um trabalhador” (1978: 8), e não um termo autoclassificatório. Em nota de rodapé, nos informa que “um proprietário interrogado sobre a movimentação de camponeses em sua propriedade respondeu com certa indignação: ‘No meu engenho não existe camponês. Aqui só tenho caboclos’.” (Idem: 14). O que há de comum entre os significados da categoria “caboclo” na Zona da Mata pernambucana e na Amazônia oriental, é que em ambos os contextos eles se referem a sujeitos destituídos de direitos e que somente em circunstâncias muito raras é utilizado para definir a si próprio. Enquanto categoria, o termo “camponês” entra na Zona da Mata pernambucana, como nos informa a autora, “no período das lutas políticas das Ligas e Sindicatos, tendo sido introduzida pela liderança sindical, da mesma forma que outras categorias, como os direitos” (Idem: 14). No caso que estudamos hoje, juntamente com a categoria de “direitos” entra a de “quilombola”, que ganha mais sentido se lida juntamente com a afirmação de direitos sobre um território costumeiramente ocupado¹².

Vemos entre estes casos um paralelo no que toca à construção de um sujeito político. O ato de nomear, nesses casos, é um ato de criação do sujeito político. A adoção e o uso da categoria, no caso, quilombola, implicam para a população que a assume, como argumenta Arruti, “a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário” (1997: 22). Conforme o próprio autor assinala, aqui vale a crítica à ideia de que tais nomeações são “simples institucionalizações de divisões espontâneas do mundo social” (Idem: 22).

Há que se lembrar também, como propõe Bartolomé (2002), que há um “espaço interior” em sociedades cuja história é marcada por discriminação e violência, onde circulam suas memórias e experiências. O que quero dizer é que não podemos negligenciar todo o esforço cotidiano das populações negras e caboclas rurais de renegociar sua situação. Tal não consiste exatamente em negar a escravidão, mas em se distanciar dela (Véran, 2003) assim como de todas as formas percebidas como associadas a ela – lembremos a ideia muito difundida em todo o mundo rural nordestino de que o trabalho sob as ordens de outrem é um trabalho *cativo* ou *sujeito* (Garcia, 1989). Em grande medida para que estes homens e mulheres vejam os seus direitos reconhecidos, trata-se de tornar possível o “retorno” daquilo que foi afastado ou de trazer à luz uma memória que circula por esse “espaço interior” nas redes de sociabilidade afetivas e/ou políticas. Não estaremos exagerando se dissermos que a condição de humanidade destas populações foi colocada na distinção “daquilo que se foi” – “índio” ou “negro” – provocando mobilidades étnicas, como do índio ao *caboclo* ou a valorização de uma “indianidade” no interior de grupos negros – encontrada também por Véran (Idem) em Rio das Rãs/BA.

Os parágrafos precedentes afastam, espero, a ideia de que a noção de reconversão como usada aqui, tal qual a de transformação, diz respeito a processos exógenos ao próprio sujeito. No mais, o que nos cabe perceber neste artigo é que uma das facetas deste processo de transformação ou reconversão étnico-política é aquela que se relaciona à circulação de pessoas, que permite a aquisição de competências, linguagem adequada e alianças que tornam possível tal reconversão. É assim que podemos entender como Juliana assume a representação da Vila de São João de Cortes junto ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alcântara, um dos atores sociais importantes na “luta quilombola” na região.

Até aqui vimos como a circulação de pessoas não só permite a extensão de relações previamente existentes em seus locais de origem, que

chamei aqui de relações de vicinalidade e a recriação de contextos de coabitação, mas também produz evidentemente transformações no mundo dessas pessoas como as tratadas acima, e mais uma vez parece-nos que se trata de deslocamentos sociais mais transversais do que verticais: passa-se de caboclos e negros, pescadores e agricultores, a quilombolas. Estamos falando de populações desprovidas de recursos, que supõem o uso intensivo da força de trabalho do grupo doméstico e às quais falta a seguridade fundiária, isto é, a garantia de vida em uma terra de trabalho.

O mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou

Para entendermos através de que dispositivos são geridas as relações de vicinalidade, voltamos à expressão que dá título ao artigo o *mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou*. No início destas reflexões mencionamos que “continuar rogando” no sentido local quer dizer tanto continuar clamando, suplicando, bradando, como também continuar a exortar, a exigir e ainda a interceder e que esta expressão me foi dita por Seu Antonio Tó, em Itapuauá quando me falava dos encantados e de sua ação sobre o mundo e as pessoas.

Os encantados, nesse contexto, são entidades que possuíram matéria, mas não são espíritos dos mortos. Pertencem a uma categoria própria de seres espirituais. São protetores dos homens, mas podem castigá-los severamente, e também protegem lugares. Um encantado pode atingir alguém se esse alguém não respeitar uma certa ética das relações, seja entre as pessoas, seja entre essas e certas porções do ambiente. É assim que não se pode abrir roça na Ponta Preta, uma localidade do povoado de Itapuauá onde se diz encontrar “serviço de índio” (espécies de cercados de pedras que adentram o mar como uma sorte de barragem), sem ser tomado por um entorpecimento capaz de fazer a pessoa se perder na mata;

ou que em certas circunstâncias as pessoas são acometidas por tonturas e dores, como quando vão à Camboa, um trecho de mangue em São João de Cortes, local onde, segundo as narrativas orais, São João sempre era encontrado: “lá [na capela] ele anoitecia, mas não amanhecia”¹³.

O invisível é uma categoria de seres fundamental para se entender a cosmologia e a política nesse local e, como me disse Seu Manuel, “o Invisível tem e num acaba, enquanto existir mundo num acaba”. Os encantados não só exortam através de sua ação sobre aquele que infringe certa ética das relações com o mundo, mas também intercede para a recomposição das relações entre os homens e entre estes e o mundo. Para tanto, é necessária a ação do pajé nos rituais de cura, ou “pajelança”, ou, ainda, “brincadeira de cura” – essas duas últimas expressões usadas localmente. Minha hipótese é que esses rituais de cura podem ser tomados como um dispositivo sócio-político-religioso que facilita a gestão de conflitos entre parentes, vizinhos e parceiros de muitas trocas, pois, como eles mesmos afirmam, “deve se temer ao amigo e não ao inimigo, porque este não entra na intimidade da gente, não vem na nossa casa, a gente também não vai na dele”. É nesse sentido também que os rituais de cura estão relacionados com a vicinalidade, pois são o momento mais intenso da expressão de um circuito de trocas que liga povoados vizinhos.

Defendi, no início deste artigo, que não é possível tomar um desses povoados como uma unidade de observação, mas que é necessário perceber o que os liga, as relações de interdependência entre eles. Além do fato de um morador de São João de Cortes partilhar as atividades da roça e da pesca com os moradores de Itauaú e de Itapuauá, também “abrem roças” contíguas às dos moradores desses povoados, ou ainda estabelecem relações de conjugalidade entre eles. Para entender as formas de interdependência é necessário também considerar que em alguns povoados existem especialistas em ofícios de ordens distintas, materiais e espirituais, dos quais todos dependem. Dessa maneira, em SJC encontramos homens

de algumas famílias especialistas na “construção naval”, expressão usada por eles. É, pois, para SJC que afluem os moradores dos povoados vizinhos para o reparo das suas canoas ou para encomendar uma nova. Em Itauaú encontramos o mais respeitado especialista da cura. É para lá que afluem as pessoas nos momentos rituais ou de crise de suas existências.

Este último ponto merece uma reflexão mais detida. Os registros etnográficos indicam que o ritual é um espaço de interação intensa no qual se processam as reparações de relações que foram postas em risco; por isso, eu o entendo também como um dispositivo de gestão das relações de vicinalidade. Particpei de um desses momentos em que o pajé tratava um senhor do povoado de Itapuauá com o que ele próprio chamou de “ervas da feitiçaria”. Este senhor há muito trazia uma ferida no pé que não conseguiu tratar com “remédio da farmácia” e a suspeita era que ele tinha sido vítima da ação de algum vizinho, isto é, que havia “se ferido por coisa feita”. Como disse o pajé “se for pra curar eu curo, se num for eu falo: leva pro médico! De médico, se ele num der conta, vem cá”¹⁴.

Nesse universo é importante destacar a crença na eficácia intrínseca de certas substâncias vegetais, em suas propriedades terapêuticas que são liberadas pelos pajés, agentes qualificados para o preparo das plantas. Acredita-se no poder destruidor do feitiço e no poder dos encantados que podem causar mal-estar, como entorpecimento, dores ao infringir uma certa ética das relações, como explicitado anteriormente. A consulta ao pajé é muito comum nesses casos para reparar, ainda que temporariamente, essas “desuniões”. Nesse sentido, o próprio feitiço faz parte desse sistema maior de trocas, que implica também disputas e reparações.

Essa realidade tão eficaz entre os moradores desses povoados é, no entanto, de difícil acesso e quase sempre quando o tema surge em conversas é em tom jocoso ou acusatório. Pajé, ou meseiro, nome dado ao assistente do pajé no ritual, são termos usados com muita frequência para se provocar alguém, fazendo chacota. Em São João de Cortes pelo

menos as pessoas que são geralmente apontadas como “pajé” e “pajoa” moram nas extremidades da Vila, nas suas margens – seja na Rua Nova, seja na Rua do Angelim. Mas, quando se fala sério em procurar um pajé, isso significa ir a Itauaú. Diz-se que em São João não existem mais pajés.

Há uma ética que rege as relações de vicinalidade e quando esta é infringida surge o rumor ou até o feitiço. As situações em que vemos essa ética em ação são muito variadas. Durante um trabalho na roça em que acompanhei a família de Juliana, por exemplo, se comentava a respeito de um vizinho que ele não tinha dado o “quinhão da canoa” – em geral, uma certa quantidade de peixe, em função da quantidade pescada. Quer dizer, não teria sido dada a contraprestação pelo empréstimo da canoa para a pesca e, para falar da infração desta ética, logo veio a expressão “não se deve procurar malquerença com os outros”. Algumas consequências da “malquerença” só podem ser reparadas através dos rituais de cura.

Todas as transformações que a mobilidade e a circulação das pessoas produziram em seus mundos, como as reconversões econômicas e as transformações identitárias, não desarticularam a estruturação simbólica daquele universo. Mesmo as pessoas que retornaram aos povoados depois de mais de duas décadas, como vimos, continuam a partilhar desta mesma estruturação, o que nos permite afirmar a persistência do sentimento de pertença, a despeito das experiências vividas em contextos tão diversos. Esta constatação torna inteligível para nós a expressão proferida por Dona Elza, moradora de São João de Cortes: “o mundo é composto”. Minha interlocutora usou o termo “composto” como um atributo do mundo para referir à existência dos encantados e de outras experiências religiosas (seu filho na época era ministro da Eucaristia em São João de Cortes). É uma expressão que traduz perfeitamente bem o fato de que a estruturação simbólica do mundo daquelas pessoas acorda um lugar para experiências tão diversas que um olhar externo veria como contraditórias e incompatíveis.

Notas Finais

Nossas reflexões neste artigo foram conduzidas através de três temas – mobilidade, encantamentos e pertença – e o esforço foi demonstrar que o nexo entre eles pode ser encontrado nas relações de vicinalidade, entendida não como zonas territoriais contíguas, mas sim como um espaço de relações de fronteiras móveis, que se “estruturam em torno de uma casa fundadora” ou algumas casas agregadoras (cf. Pina-Cabral, 2011). É esse entendimento que nos possibilitou compreender as relações de obrigações mútuas entre pessoas e casas de São João de Cortes, Itauaú e Itapuauá e que se estendem para além das fronteiras dos povoados e alcançam São Luís, Rio de Janeiro e São Paulo – este último caso tratado mais detidamente aqui. Procuramos mostrar que tal como a relação entre pessoas, a relação entre casas é de constituição mútua, de co-presença – a análise feita da circulação e criação de crianças pretendeu demonstrar isso com alguma força. Propusemos, pois, que as casas de São João de Cortes formam vicinalidades entre si e também com as dos povoados de Itauaú e Itapuauá e ainda com casas na periferia de São Paulo, numa espécie de constituição em rede, colocando em ação uma ética de relacionamentos entre as pessoas que implica obrigações mútuas.

Insistimos que tanto as relações entre pessoas, como entre casas e lugares de vida são relações de constituição mútua. Na parte final do exercício reflexivo realizado neste artigo, nos remetemos aos encantados e propusemos que, por exortarem aqueles que infringem uma ética de relações entre pessoas e entre pessoas e determinados lugares, a ação dos encantados, sobretudo nos rituais de cura, têm por efeito a reparação de quebras das relações de mutualidade entre vizinhos e parentes, cujos efeitos vão do rumor ao feitiço. Nesse sentido, os encantados veiculam uma ética de co-constituição de pessoas, casas, povoados.

Por fim, ecoando os nossos interlocutores em campo, propomos que tanto o “mundo” como a “pessoa” são compósitos – evocamos aqui mais

uma vez Dona Elza nos advertindo que “o mundo é composto”. Quanto às pessoas, percebemos que além de serem constituídas pelos investimentos de mães, pais, avós, tias, tios e também vizinhos nos distintos contextos por onde circulam, são também investidas nos momentos rituais pelas entidades caboclas¹⁵ – são, portanto, também compósitas. “Mundo” e “pessoa” sendo compósitos são também partíveis, como propõem Strathern (2006) e Pina-Cabral (2013). E, sendo partíveis, projetam partes de si para uma extensa vicinalidade, como pretendemos demonstrar analisando dados da periferia paulistana. Como lembra Seu Antonio Tó, o mundo está em constante produção de si mesmo, ou, em suas palavras, “o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou”.

Notas

- ¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no Simpósio Internacional *Habitar o Mundo*, que ocorreu no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, em maio de 2013, com o apoio do CNPq (Brasil) e da FCT (Fundação Ciência e Tecnologia, Portugal). Esse Simpósio resultou do projeto “Trama Territorial: pertença, mobilidade e trabalho no Brasil contemporâneo”, apoiado pela FCT, cuja coordenação geral foi exercida pelo professor João de Pina-Cabral, a quem agradeço pela leitura e discussão do texto.
- ² O que os meus interlocutores em Itapuaú me disseram é que “os índios de São João de Cortes andavam por lá e ainda hoje se encontra ‘serviço de índio’ no lugar”, como cercados de pedras que adentram o mar como sorte de barragens.
- ³ Segundo os dados da Funasa/Alcântara (Fundação Nacional da Saúde) de 2008, Itapuaú contava com 172 moradores, Itauaú com 227 e São João de Cortes com 520 moradores. São João de Cortes (sjc) está situado no extremo noroeste do município de Alcântara, já na Baía de Cumã e dele pode se aceder aos dois outros povoados pelo Rio Periaçú. De sjc pode se avistar Itapuaú. Já para se chegar a Itauaú temos que subir o Rio Periaçú por mais ou menos uma hora e caminhar a passo rápido por entre a mata por igual tempo.
- ⁴ “Terra de Santo” é mais recorrente do que se imagina no universo rural brasileiro e pode ser encontrada com ou sem formalização jurídica (Mourão Sá, 2007; Meyer, 1979; Almeida, 2009; Godoi, 1999; e Godoi e Niemeyer, 1998).

- ⁵ As casas com laje são quase um padrão de construção popular nas periferias paulistana e carioca, onde se prevê com o tempo levantar mais cômodos para abrigar filhos que se casam ou parentes que chegam, mas que por um longo tempo e não raro para sempre, permanecem abertas enquanto se acumulam os recursos para a construção, e podem servir como um espaço de socialidade da casa. Talvez possamos pensar que, impossibilitadas de uma expansão horizontal no solo urbano das grandes metrópoles – como ocorre com os “puxadinhos” dos locais de origem –, a solução é a laje, uma expansão vertical da casa.
- ⁶ Em outra ocasião, quando analisei a circulação de crianças no sertão do Piauí (Godoi, 2009), propus que essa prática pode ser tida como um aspecto da organização social daqueles sertanejos. Penso que isso se dá também nesse contexto maranhense.
- ⁷ Os moradores dos diversos povoados referem a São Luis como “cidade” e a Alcântara como “sede”. Isso talvez encontre explicação na experiência histórica dos séculos XVIII até meados do XIX, antes do declínio das culturas do algodão e da cana-de-açúcar. Até aquele momento, a oligarquia maranhense tinha Alcântara como sede, como morada.
- ⁸ No momento de meu trabalho de campo a “casa agregadora” abrigava o casal, Seu Antonio e Dona Nôris, a filha Norisfilha, o filho Nivaldo, e a avó Dona Mônica, mãe de Dona Nôris. A filha retornada Juliana morava com seus três filhos em uma casa que pertencia à sua avó, mas mais tarde passaram a morar em uma extensão da casa de Dona Nôris e Seu Antonio.
- ⁹ Quando falo em mutualidade entendo-a como sendo constitutiva das relações entre as pessoas e não como o que resulta dessas relações, entendimento que é muito próximo do de Pina-Cabral (2013). Nesse sentido, a mutualidade implica em uma dimensão intersubjetiva, compreendida como a própria possibilidade de interação entre as pessoas, isto é, estamos muito distante de uma concepção psicologizante da intersubjetividade (ver também Viegas, S. M. e Mapril, J. 2012).
- ¹⁰ Os principais mediadores são o Sindicato de Trabalhadores Rurais, a Aconeruq (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas), a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos e o Centro de Cultura Negra. Todos esses mediadores chegam de maneiras e com intensidades muito diversas nos vários povoados. No caso de São João de Cortes a presença mais forte é a do Sindicato de Trabalhadores Rurais. Há que se mencionar ainda o MAB, Movimento dos Atingidos pela Base. O MAB tem entre seus membros agricultores, pescadores e agentes de saúde de vários povoados, que estão em estreita interlocução com outros mediadores, pessoas do STR e da Aconeruq. Lembremos que no início dos anos 1980 ainda não havia o dispositivo

constitucional referente às terras ocupadas por comunidades negras rurais (Art. 68 das Disposições Transitórias da Constituição de 1988) e a luta contra os deslocamentos era levada pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais e pela Igreja, através da CPT.

- ¹¹ A instalação do Centro de Lançamento de Alcântara, que desencadeia a “reivindicação quilombola”, data do início dos anos oitenta e já nos seus primeiros anos, entre 1986 e 1987, dezessete povoados de agricultores e pescadores, ou seja, 372 famílias foram deslocadas da zona que foi considerada na ocasião como sendo a “área de risco”. Outros povoados são ainda alvos de possíveis deslocamentos.
- ¹² Em 1988, quando as lutas pela redemocratização do país desembocaram na Constituinte – ocasião em que também se comemorava os 100 anos de libertação dos escravos – a oportunidade política foi catalisada pelos movimentos negros e pelos intelectuais orgânicos no sentido de garantir o reconhecimento de direitos específicos a comunidades negras rurais com a inclusão do Art. 68, das Disposições Transitórias, que diz: *Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*. Podemos citar alguns acontecimentos históricos que possibilitaram essa ocupação costumeira, quais sejam, a extinção do aldeamento jesuíta, em 1757, que ficava ao noroeste da Baía de Cumá, onde hoje temos a Vila de São João de Cortes, e a decadência da economia da região baseada nas culturas do algodão (a primeira a conhecer o declínio entre os anos de 1812 e 1816) e da cana-de-açúcar (cujas decadências se dá na década de 1870), que desagregaram completamente as antigas fazendas. Estes acontecimentos nos fornecem o contexto no qual escravos, índios desaldeados, ex-escravos livres e quilombolas formaram esta configuração de agricultores e pescadores, negros e caboclos, que se encontram hoje espalhados nos muitos povoados entre a Baía de Cumá e a Baía de São Marcos.
- ¹³ Ainda segundo as narrativas, São João sempre era encontrado na Cambuinha ou Camboa, um trecho de mangue parte da Vila, e insistiam em levá-lo à capela: “lá ele anoitecia, mas não amanhecia”, até que um dia os padres resolveram levá-lo à Roma, “onde estão os santos vivos”, para “endireitar o santo”. Contudo, nunca mais o trouxeram de volta, senão por sua imagem. São muitas as narrativas de santos vivos na região: Santa Tereza, em Itamatatiua; Nossa Senhora do Livramento, em Alcântara; São José da Vitória, em Jenipauba; São José de Ribamar, em Ribamar.
- ¹⁴ Para o ritual afluem, a pé ou de canoa, pessoas de vários povoados, até mesmo aquelas que agora vivem em São Luiz. A brincadeira de cura é também um circuito de bens, pessoas e símbolos. As pessoas trazem mantimentos, dádivas, pois passam dias em Itauaú.

O ritual de cura em questão teve início às 22h00 da noite de sábado, durou até às 06h00 da manhã e se reiniciou às 16h00 para encerrar às 22h00 do domingo. No decurso do ritual, exerceram comigo um papel de mestres, ensinando-me a respeitar as entidades. Fui corrigida até mesmo no meio da cerimônia, o que significa dizer que os próprios encantados me corrigiam, pois quando passavam por mim dançando ao som do tambor e do maracá me tocavam, ordenando-me, por exemplo, a descruzar as pernas.

- ¹⁵ No espaço deste artigo, este último aspecto, a saber, o investimento das pessoas pelas entidades caboclas não pode ser tratado, mas consideramos que não poderia deixar de ser ao menos mencionado.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo W.

2006 *Os quilombolas e a Base de lançamento de foguetes de Alcântara*. Brasília, Edições Ibama, vol. 1 e 2.

2009 “Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índio: uso comum e conflito”. In GODOI, E. P.; MENEZES, M. & ACEVEDO, R. *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução social*. São Paulo, Ed. Unesp; Brasília, NEAD.

ARRUTI, José Maurício A.

1997 “A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”, *Mana*, 3, 2.

BARTOLOMÉ, M.

2002 “Bases Culturales de la Identidad Étnica”, *Gente de Costumbre y Gente de razón. Las Identidades Étnicas en México*. México, Siglo Veintiuno Editores.

BOURDIEU, P.

2007 *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, Edusp, Porto Alegre, Zouk.

COMERFORD, John

2003 *Como uma Família. Sociabilidade, Territórios de Parentesco e Sindicalismo Rural*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/NUap.

ELIAS, N. & SCOTSON, J. P.

2000 *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

GARCIA, Afrânio

1989 *O Sul: caminho do roçado*, São Paulo, Marco Zero.

GARCIA, Afrânio & PALMEIRA, Moacir

2001 “Transformação Agrária”. In SACHS, I.; WILLEIN, J. & PINHEIRO, P. S. (org.), *Brasil: um século de Transformações*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 38-77.

GODOI, Emília P.

1999 *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas, Ed. da Unicamp.

2007 “Quilombo remaining communities’. Ethnic and territorial dynamics in Brasil”, *Anais da Conferência Anual Anthropology Southern Africa*. Pretoria, África do Sul, Univ. Pretoria.

2008 “Blacks and Caboclos in the Land of the Saint: spaces of memory and identity”, *Memories of the 15th International Oral History Conference: Oral History, a Dialogue with our Times*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, México (CDROM).

2009 “Reciprocidade e Circulação de Crianças entre Camponeses do Sertão”. In GODOI, E. P., MENEZES, M. & ACEVEDO, R. (org.). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução social*, São Paulo, Ed. Unesp; Brasília, NEAD, pp. 289-302.

GODOI, Emília P. & NIEMEYER, Ana Maria

1998 *Além dos territórios: por um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, Ed. Mercado de Letras.

GODOI, Emília P.; MENEZES, M. & ACEVEDO, R.

2009 *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução social*. São Paulo, Ed. Unesp; Brasília, NEAD.

GODOI, Emília P. & MENEZES, M.

2011 *Mobilidades, Redes Sociais e Trabalho*. São Paulo, Annablume.

MARCELIN, Louis Herns

1996 *L'invention de la Famille Afro-Américaine. Famille, Parenté et Domesticité Parmi les Noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil.* Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

MEYER, Doris. R.

1979 *A Terra dos Santos e o Mundo dos Engenhos.* Rio de Janeiro, Paz e Terra.

MOURÃO SÁ, Laís.

2007 *O Pão da Terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental maranhense.* São Luís, Edufma.

PALMEIRA, M. e ALMEIDA, A. W.

1977 “A invenção da migração”, Projeto Emprego e Mudança Sócio-Econômica no Nordeste, UFRJ, Finep, IPEA, IBGE, *Relatório Final*, Rio de Janeiro, Museu Nacional.

PINA-CABRAL, J.

2011 “Agnatas, Vizinhos e Amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América”. *Mesa-Redonda Dinâmicas da Vicinalidade: parentesco, casa e mobilidade*, Anpocs.

1991 *Contextos da Antropologia.* Lisboa, Difel.

2013 “The two faces of mutuality: contemporary themes in anthropology”. *Anthropological Quarterly*, 86, 1.

PINA-CABRAL, J. & SILVA, Vanda

2013 *Gente livre: consideração e pessoa no Sul da Bahia.* São Paulo, Terceiro Nome.

SIGAUD, Lygia

1978 “A morte do caboclo: um exercício sobre sistemas classificatórios”, *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série Antropologia, n. 30.

STRATHERN, Marilyn

2006 *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.* Campinas, Ed. da Unicamp.

VÉRAN, Jean-François

2003 *L'Esclavage en Héritage (Brésil). Le droit à la terre des descendants de marrons.* Paris, Éditions Karthala.

VIEGAS, Susana de M. & MAPRIL, José
2012 “Mutualidade e conhecimento etnográfico”. *Etnográfica*, 16, 3: 513-524.

WEBSTER, D.
2009 *A Sociedade Chope. Indivíduo e aliança no Sul de Moçambique 1967-1976*.
Lisboa, ICS.

Mobilities, incantations, belonging: The world is still praying, because it is not over yet

ABSTRACT: This article explores the intricate web of relationships woven by *caboclos* (descendants of Amerindians) and *negros* (Afro-descendants) who, in their efforts to make a living for themselves, undergo several ethnic-political and economic *conversions* in identity: from “peasant” to “urban worker” and from *caboclo* and *negro* to *quilombola* (lit. maroon, that is, a dweller in a community historically associated to runaway slaves which has been certified as such by the State). These transformations occur in spite of the continued adherence to a local world of long term mutual obligations between partners in durable processes of neighbourly and/or kinship relation. It is proposed that these relationships are vicinities which spread beyond the villages, arriving in São Luís and São Paulo, where the houses are extensions of a “founding house” in this starting place. The article deals with fundamental aspects of cohabitation, such as the “criação” (lit, upbringing) of children, which affect the constitution of the person. Relations among people, as well as between houses and places of life, are relations of mutual constitution, and to remind people of that, the “encantados” (lit. enchanted ones) evoke an ethic that governs relations between people and also between these people and certain places.

KEYWORDS: Vicinality, mutuality, mobility, *caboclos*, black people.