

O Litoral Negro do Rio Grande do Sul:

campesinato negro, parentescos, solidariedades e práticas culturais
(do século XIX ao tempo presente)



Claudia Daiane Garcia Molet



PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA





Claudia Daiane Garcia Molet é mãe do Malê, Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ganhadora do Prêmio Capes de Tese, na área de História, no ano de 2019, com a tese “Parentescos, solidariedades e práticas culturais: estratégias de manutenção de um campesinato negro no litoral negro do Rio Grande do Sul (do século XIX ao tempo presente)”. É Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas, é Especialista em Educação Profissional pelo Instituto Federal Sul-rio-grandense e Bacharela em História pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande. É integrante da Rede de Historiadorxs Negrxs e do GT Emancipações e Pós-Abolição da ANPUH/RS. Atua como Técnica Administrativa em Educação na Universidade Federal de Pelotas. Pesquisa as seguintes temáticas: histórias da escravidão e do pós-Abolição, mulheres negras, comunidades quilombolas, educação étnico-racial.

A estreita faixa de terras que atravessa o litoral do Rio Grande do Sul, entre a Laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, é tecida por relações de parentescos, de solidariedade, de redes de fé, de reciprocidade, de ancestralidade e de memórias de famílias negras assentadas desde o século XIX. Tramas oriundas do cativo, que atravessaram os séculos e que ainda hoje, em parte, estão na memória dos remanescentes quilombolas. Os entrelaços são tão intensos que, muitas vezes, é necessário parar, ler e reler para compreender as tramas dos parentescos dos camponeses e das camponesas litorâneas. Todavia, essas histórias possuem alguns nós; alguns remontam à época do cativo. Nós que marcaram os corpos de homens e mulheres castigados em troncos, enclausurados em senzalas. Nós que, em tempos posteriores, separaram morenos e brancos nos salões de festas. Nós judiciais, oficiais, que levaram os camponeses negros até o Estado para reivindicar seus direitos frente a seus imóveis legados que, por ora, estavam sendo lesados, usurpados e expropriados. As redes originadas nas senzalas estenderam-se até o pós-Abolição e ainda hoje ressoam na fé, nos costumes, na ancestralidade e na força da mulher quilombola.

O litoral negro do Rio Grande do Sul

**Campesinato negro, parentescos,
solidariedades e práticas culturais
(do século XIX ao tempo presente)**

Claudia Daiane Garcia Molet

O litoral negro do Rio Grande do Sul

**Campesinato negro, parentescos,
solidariedades e práticas culturais
(do século XIX ao tempo presente)**

2ª reimpressão – 2025



São Leopoldo
2025

© Claudia Daiane Garcia Molet – 2025

Editoração: Oikos

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa: Casa no Campo dos Teixeiras, década de 1960.

Fonte: AHRGS. Arquivo Particular Campo dos Teixeiras.

Iconografia, acervo fotográfico, pasta 139

Revisão: Flávia Mancini

Diagramação e arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Impressão: Allprint

Conselho Editorial:

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (Universidade de Caxias do Sul)

Elcio Cecchetti (UNOCHAPECÓ e GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

João Biehl (Princeton University)

Luiz Inácio Gaiger (Bolsista de Produtividade CNPq)

Marluza Marques Harres (Unisinos)

Martin N. Dreher (IHSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Fornet-Betancourt (Intern. Schule für Interkult. Philosophie Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Centro Universitário São Camilo)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

93120-020 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

Os direitos autorais são da autora, sendo a procedência e utilização de imagens de sua inteira responsabilidade.

M7191 Molet, Claudia Daiane Garcia

O litoral negro do Rio Grande do Sul: campesinato negro, parentescos, solidariedades e práticas culturais (do século XIX ao tempo presente). / Claudia Daiane Garcia Molet – São Leopoldo: Oikos, 2025.

272 p.; il.; 16 x 23 cm.

ISBN 978-65-86578-46-1

1. Camponês – Rio Grande do Sul – Aspecto cultural. 2. Disputas territoriais. 3. Feminismo negro. 4. Catolicismo Negro. 5. Pós-abolição. 6. Quilombolas. 7. Reforma agrária. I. Título.

CDU316.343.644(816.5)

Catálogo na Publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Dedico a Chico, Maria, Seloir e Malê.

Vozes-Mulheres

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue e fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.

(EVARISTO, Conceição. *Poemas de recordação e outros movimentos*.
Malê: Editora Malê, 2017. p. 10-11).

Agradecimentos

Estudar, para uma mulher negra, oriunda de uma família pobre da zona rural, do Rio Grande do Sul, é um ato de resistência, não sola, mas uma resistência coletiva, por isso agradeço às redes de parentescos e de solidariedades que permitiram que eu pudesse escrever a tese e publicar este livro.

Agradeço inicialmente aos meus pais, Seloir Molet e Maria Leci Garcia Molet. Meu pai, hoje em outro plano astral, sentou-se em uma sala de aula, pela primeira vez, aos 42 anos de idade, para acompanhar-me nos dias iniciais da primeira série. Embora eu gostasse de estudar, queria também contar com sua presença naquela nova etapa. Esta cena ainda é muito marcante, lembro-me que eu olhava para trás e lá estava ele. Quando notava que eu estava conversando com minhas amigas, ele saía de fininho. Eu sabia que ele não ficaria todo o tempo ali, mas compreendia que estaria ali enquanto eu estivesse insegura. Quando cheguei na escola já sabia ler, escrever e fazer contas, pois minha mãe havia me ensinado. Lembro-me dos caderninhos que ela mesma fazia, eu coloria e repetia letras e palavras. Os dois, mesmo diante de tantas adversidades, sempre me incentivaram a estudar. A eles agradeço pelos tantos aprendizados que levarei comigo, entre eles, honestidade, humildade e perseverança.

Agradeço a meu companheiro de todos os dias, Chico Teixeira, por acolher meus devaneios, reclamações, alegrias, frustrações, tudo ao mesmo tempo. Obrigada por cada palavra de incentivo que me fez acreditar que eu poderia escrever a tese e publicar um livro. Um livro! Chico, obrigada por escutar as histórias incríveis dos meus personagens. Durante o doutorado casamos e tivemos o nosso biscoitinho, Malê. Uma nova vida começou, com dificuldades, mas também com aprendizagens e isto só foi possível pelo companheirismo e amor que construímos há dez anos. Obrigada por ser o pai que és. Dividir a tarefa mágica de criar o nosso menino tem sido uma aventura apaixonante. Entre fraldas, lenços umedecidos, choros e risadas estamos aprendendo com o novo integrante da família. Obrigada pela ajuda nos quadros, gráficos genealógicos, fotos, organogramas, tabelas e sumário.

Sou muito grata ao Malê, que hoje em meio a esta pandemia que estamos vivendo ajuda no fortalecimento dos laços da nossa família, ou como ele

chama, da “Família Malê”. Malê é uma criança muito amorosa, faz questão de dizer que nos ama, que está feliz e de perguntar “Você está feliz? Então por que não está sorrindo?” Diante de tantas incertezas deste momento, é nele que nos apegamos para que os sorrisos sejam largos e intensos. Ele está sempre pronto para comer uma maçã, tomar seu suco de uva e uma água. Adora um piquenique e lembra de cada um que fizemos com nossa cesta e nossa toalha cheia de comidinhas saborosas. Ele é o primeiro a lembrar que devemos sair na rua de máscara, usar álcool gel e que devemos deixar os sapatos na rua antes de entrar em casa. Entre tantos locais que a nossa residência passou a ser neste período de isolamento social: escola, casa dos avós, praia, talvez o mais presente seja um centro de lançamento de foguetes. E daí veio a inspiração para a festa de “Foguete Espacial” para comemorar seus 3 anos, que faremos logo, logo. Uma festa a três, mas com muito planejamento de “como faremos” o bolo, o macacão, o capacete, os docinhos de astronautas e de “alien nervoso”. Meu querido filho, gratidão por ser tua mãe e por partilhar esta caminhada juntos, gratidão por entender, às vezes nem tanto, que a mamãe tem reunião, tem que ler, tem que estudar. “Te amo, coração”!

Agradeço à rede de apoio que se formou para cuidar do Malê, essencial para que hoje eu pudesse chegar aqui. Novamente agradeço a minha mãe que agora é avó. Mãe, obrigada por toda a dedicação e amor ao Malê. Obrigada por cada dia que saiu de sua casa, às vezes, no final de semana para cuidar do nosso menino enquanto eu escrevia. Agradeço pelas sacolas com legumes lavados e cortados, as frutas, o feijão. A recente mãe, doutoranda, necessitou do apoio de sua mãe nos meses iniciais pós-parto. Estamos com saudades, pois o isolamento social nos separou fisicamente, mas felizmente nos falamos e nos vemos virtualmente todos os dias. Agradeço à Tia Marisa que esteve presente enquanto o Malê ia para a casa da vó Maria Leci. Agradeço aos meus queridos sogros, Luís Carlos que muitas vezes me buscou em casa, ou na rodoviária nas idas e vindas de Porto Alegre. E, Maria Clara sempre com cafés e comidas deliciosas que deixaram a escrita mais leve. Aos dois, agradeço também por cuidarem do nosso Malê com tanto amor.

Fico muito grata por ter encontrado pessoas e instituições que acolheram a minha pesquisa, agradeço ao financiamento da CAPES tanto da pesquisa, quanto da publicação deste livro. Sou grata a UFRGS, ao APERS, ao AHRS, especialmente a Lizete do Arquivo de São José do Norte e ao Claudio Coelho, da Casa de Cultura de Mostardas, a este agradeço imensamente pela articulação para a guarda de um importante processo do litoral negro. Agradeço a Marisa Guedes por compartilhar suas pesquisas e escritas sobre Mos-

tardas. Agradeço a Andrea Witt pela acolhida e generosidade ao me apresentar o Ensaio de Pagamento de Promessa.

Agradeço às amigas Ana Paula Amaral, Natália Pinto, Raquel Medeiros e Ester Ribeiro, companheiras desde a graduação em História na FURG. Paulinha (Ana Paula) gratidão pelas pesquisas de horários dos ônibus para Mostardas, pelas compras de passagens, mas também fico muito grata pelos cafés que pude compartilhar contigo e tua família enquanto esperava o ônibus para as saídas de campo. Natália, te agradeço pela acolhida em teu apartamento em Porto Alegre, pelas risadas sem fim, juntamente com a Ana Paula, madrugada adentro. Raquel, obrigada por me escutar e dividir comigo ricos encontros no momento tenso da finaleira da tese e da aventura de ser mães praticamente juntas. A Ester Ribeiro sou grata pela partilha da maternidade, em especial das experiências com a amamentação. Afinal cuidar do Malê e da tese foram tarefas muitas vezes desempenhadas em conjunto. Agradeço também a Fernanda Oliveira e a Melina Perussato por abrirem a porta da casa e me darem um abrigo. Agradeço pelos cafés na Química, na hora do intervalo, a Simone Silva, Camila Oliveira, Rafael do Canto, Gabriel Egger e Joaquim Bondo. Também agradeço pelos cafés e almoços no Restaurante Universitário a Maria do Carmo Aguilar e ao Daniel Oliveira.

A minha orientadora, agradeço pela sensibilidade e companheirismo ao longo do doutorado. Fico grata por ter me acolhido como orientanda e por estar comigo nestes longos meses finais. Regina tem muita participação nesta construção da tese, pois ela sempre acreditou que eu conseguiria acabar, mesmo diante de muitas mudanças nos cinco anos de UFRGS.

Agradeço a equipe do Relatório Sócio-Histórico e Antropológico do Limoeiro, José Carlos dos Anjos, Ieda Ramos, Márcia Kuniochi, Marcus Spolle, Carolina dos Anjos, Paulo Soares, em especial ao Iosvaldyr Bittencourt Junior que me repassou textos além de documentos sobre Limoeiro. Agradeço a Preta, quilombola do Morro Alto, hoje Rainha Ginga do Maçambique de Osório, que me presenteou, na época da pesquisa do Limoeiro, com o livro de sua comunidade.

Agradeço a banca de qualificação, Rosane Rubert e ao Paulo Moreira pelas contribuições. A Rosane agradeço pelos cafés, convite para participar do projeto sobre ações de liberdade e aos textos compartilhados. Ao Paulo o compartilhamento de documentos e textos. A banca de defesa do doutorado, composta para além dos professores já citados, por Amilcar Pereira e Regina Xavier, agradeço pela acolhida e pelos apontamentos que seguirei na minha caminhada de historiadora.

Gratidão, aos professores da UFRGS com os quais aprendi muito: Regina Xavier, Silvia Petersen, Benito Schimidt e José Rivair Macedo. E a todos colegas que compartilharam suas reflexões em sala de aula. Ao PPGH agradeço a indicação de minha tese ao Prêmio Capes de Tese, ao qual tive a alegria de ser ganhadora. Uma conquista coletiva, como se percebe neste agradecimento.

A Flávia Mancini agradeço pela correção da tese, mas acima de tudo, pela agilidade, pelo profissionalismo e pelas palavras de incentivo nesta etapa tão crítica que é colocar um ponto final e salvar em PDF.

Aos colegas da UNIPAMPA, onde fui servidora pública pela primeira vez, agradeço em especial Rinele Barcellos e Giliard Teixeira pelo acolhimento em um momento tão delicado de minha vida. Aos colegas do IFISP/UFPel, João Hobbus, Manoel Vasconcelos, Pedro Leite, Kelin Valeirão, Juliano Mello, Alexandre e Flávia sou grata pela escuta, por vezes, em demasia, das minhas preocupações referentes ao doutorado.

Agradeço ao Movimento Negro e demais movimentos sociais, a meus e minhas antepassados que me permitiram chegar até aqui. Agradeço a Lula e a Dilma por possibilitarem outra vida para minha família, longe da miséria e da falta de perspectivas. Por fim, agradeço ao campesinato negro litorâneo por compartilhar suas memórias, histórias, mas também afetos. Agradeço as batatas-doces amarelas, a farinha de milho branco, as laranjas, os doces de abóbora, os doces de figo, que encheram minhas malas e minha alma de alegria. Agradeço aos cafés, jantas, almoços e risadas. Obrigada pelos laços tecidos que hoje estende-se ao Malê e a minha mãe.

Sumário

Abreviaturas utilizadas	17
Prefácio: Margens e ilhas de ecologias negras	19
<i>Flávio Gomes</i>	
Sobre os fios que se tece, os entrelaços e seus nós	23
Capítulo 1. O Litoral Negro do Rio Grande do Sul	47
1.1 Na Estrada da Praia: escravidão, liberdade e longevidade da questão das terras	47
1.1.1 <i>Fazenda dos Barros Vermelhos</i>	53
1.1.2 <i>Campo da Caieira</i>	60
1.1.3 <i>Fazenda de José Carneiro Geraldês</i>	68
1.1.4 <i>Fazenda da Figueira</i>	72
1.1.5 <i>Fazenda do Ipê</i>	74
1.1.6 <i>“Ficando de pais e mães para filhos”: a inalienabilidade dos imóveis herdados</i>	77
1.1.7 <i>Registros paroquiais de terras e os imóveis negros</i>	79
1.2 Da “Estrada do Inferno” à “Estrada do Paraíso”	85
1.3 “O pessoal dançava junto, mas cada par no seu lado, com sua cor”: a “negrada” nos bailes	93
Capítulo 2. A precariedade da posse da terra do Campesinato Negro no século XX	102
2.1 “Presos neste encargo sem que possam dispor livremente da terra que, ano a ano, fecundam com o suor do seu rosto” ou o grande valor das terras para plantio de arroz	103
2.2 As demarcações de lotes, as “90” e a cooperativa fantasma: o Campo dos Teixeiras, na década de 1960	118
2.3 Terra, condição social e famílias negras no Campo dos Teixeiras	138

2.4 Cercas, moirões, sucessões de terras e a Reforma Agrária do Brizola na Fazenda Ipê	146
--	-----

Capítulo 3. Uma rede de fé: “Quando tudo está perdido, recorremos a Nossa Senhora do Rosário” 158

3.1 A Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Mostardas	161
3.2 O Ensaio de Pagamento de Promessa a Nossa Senhora do Rosário ...	165
3.2.1 “Ô Chora Makamba, Chora Nauê”	176
3.2.2 O promesseiro e a promessa	177
3.2.3 A caixinha da Santa e o “Bater Sete Senhora”	182
3.2.4 As Embaixadas: a briga do tico-tico com o secretário	185
3.2.5 Os percussionistas do Ensaio	189
3.2.6 “Ô adeus, adeus, meus irmãos, ô até para o ano, se Deus quiser”	190
3.2.7 As refeições	191
3.3 A Festa de Nossa Senhora do Rosário	196

Capítulo 4. Afetividade, ancestralidade e saberes de mulheres negras litorâneas 208

4.1 Chica Brincuda, Isabela e Sinhá: experiências de escravidão e de liberdade	216
4.2 As mulheres da família Teixeira	230
4.3 Benzedoras litorâneas e saberes ancestrais: “Eu aprendi de geração em geração, vem passando, a minha vó benzia, tem várias benzeduras, a minha mãe benzia”	241
4.3.1 Tia Miguela	243
4.3.2 Dona Julietinha	246
4.3.3 Dona Vera Marta e sua filha Edmara Silva	249
4.3.4 Benzeduras	251
Sobre as peças que se formaram e os fios que escaparam	257
Fontes	263
Referências bibliográficas	266

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 1. Comprovante de eliminação do processo nº 21.460	45
Foto 2. Linha férrea e porto de Palmares	87
Foto 3. A “Estrada do Inferno”	92
Foto 4. Casamento da irmã de D. Osvaldina, em Teixeira, 1976	100
Foto 5. Recorte da planta do Campo dos Teixeiras em 1961	119
Foto 6. Documento de regularização das terras de S. Arlindo Antônio da Silva	128
Foto 7. Casa no Campo dos Teixeiras, década de 1960	140
Foto 8. Reunião nos Teixeiras	140
Foto 9. S. Arlindo da Silva, sua esposa, D. Maria Dias da Silva e seu filho, Manoel José Dias da Silva, na residência em Teixeira	143
Foto 10. S. Arnaldo Teixeira da Costa e D. Geraldina Teixeira da Costa	144
Foto 11. Reforma Agrária na Fazenda Pangaré	157
Foto 12. Folder da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bacupari/Palmares do Sul, em 2008	160
Foto 13. S. Luís Faustino, à esquerda da foto, promesseiro e guia-geral da Irmandade do Rosário	178
Foto 14. Altar do Ensaio de Pagamento de Promessa	184
Foto 15. Tico-Tico conversa com o Rei do Congo	186
Foto 16. A briga do Tico-Tico com o secretário	187
Foto 17. Dançantes clamam para o Rei do Congo libertar o Tico-Tico	187
Foto 18. Tamboreiros e pandeiros no altar do Ensaio	189
Foto 19. Os dançantes gingam abraçados despedindo-se do público do Ensaio	190
Foto 20. Irmandades circulam pelo salão despedindo-se	191
Foto 21. Dançantes das Irmandades jantando	192
Foto 22. Apresentação das Irmandades em duas varas	194
Foto 23. Folder da Festa de Nossa Senhora do Rosário em 2016	202
Foto 24. Missa na Capela Nossa Senhora do Rosário	204
Foto 25. Jantar no salão da Capela Nossa Senhora do Rosário	205

Foto 26. Procissão Nossa Senhora do Rosário, da Capela até o salão de festas	205
Foto 27. Apresentação da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, de Teixeira, na Festa do Rosário	206
Foto 28. Magda Carneiro, Osvaldina Carneiro e Marisa Carneiro	240
Foto 29. Tia Miguela aos 105 anos de idade, em 2007	244
Foto 30. Galeria da exposição “Mulheres e práticas de saúde: medicina e fé no universo feminino” – à esquerda Tia Miguela	245
Foto 31. D. Julietinha e seu neto em sua propriedade em Teixeira	248
Foto 32. Hortas e animais na propriedade de D. Julietinha	248
Foto 33. Doces produzidos por D. Julietinha: ambrosia, doce de abóbora, doce de leite e doce de figo	248
Foto 34. Propriedade e horta de D. Vera Marta	250
Foto 35. Pais de D. Vera Marta	251
Foto 36. Formatura de D. Vera Marta e de sua filha Edmara Silva	251

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Comunidades Remanescentes de Quilombo no Litoral Negro	28
Mapa 2. O caminho do litoral	48
Mapa 3. Portos e ferrovia do litoral do Rio Grande do Sul	88
Mapa 4. A comunidade dos Teixeiras e o lote 90	130

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1. Animais arrolados no inventário de Quitéria Pereira do Nascimento	57
Tabela 2. Procedência dos escravizados listados	77
Tabela 3. Produção de arroz no município de Mostardas (1950-1979)	90
Tabela 4. Lotes dos moradores do Campo dos Teixeiras em 1962	120
Tabela 5. Estabelecimentos agrícolas de São José do Norte em 1960	121
Tabela 6. Produção de arroz no município de Osório (1950-1980)	151

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1. Origem das terras e situação fundiária atual das comunidades remanescentes quilombolas	26
Quadro 2. Proprietários, sesmarias e fazendas	52
Quadro 3. Escravizados matriculados de Francisco Lopes de Mattos (1787) ..	54
Quadro 4. Testamentos dos irmãos Teixeira (1818-1826).....	63
Quadro 5. Padrinhos e madrinhas de Teixeiras	67
Quadro 6. Escravizados na propriedade de José Carneiro Geraldês	69
Quadro 7. Casamentos dos escravizados de José Carneiro Geraldês	70
Quadro 8. Batizados de escravizados a conquistar liberdade de José Carneiro Geraldês	71
Quadro 9. Escravizados matriculados de Miguel José de Larra	72
Quadro 10. Batizados de escravizados de Ana Joaquina da Silva, Miguel José de Larra e Inácio de Souza Magro	74
Quadro 11. Alforrias dos escravizados de Vicente José Gomes e Gertrudes Eufrázia Lopes	75
Quadro 12. Legados dos libertos	78
Quadro 13. Proprietários de terras da Fazenda dos Barros Vermelho	83
Quadro 14. Relação dos bens de Albino Vicente Gomes	149
Quadro 15. Manifestações de devoção a Nossa Senhora do Rosário	161
Quadro 16. Descrições dos Quicumbis e Maçambiques, segundo Stenzel	167
Quadro 17. Organização do Ensaio	193
Quadro 18. As parentelas das Irmandades	194
Quadro 19. Batizados dos filhos de Juliana Anastácia Gomes	217
Quadro 20. Censo populacional de 1872 da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição	218
Quadro 21. Batizados dos filhos de Francisca Joana Gomes	222
Quadro 22. Censo populacional de 1872 da Paroquia de São Luiz de Mostardas	235
Quadro 23. Relação dos proprietários de estabelecimentos rurais em Casca, Caieira, Rincão da Figueira e Teixeiras, em 1920	237

Quadro 24. Gerações de mulheres da família Teixeira	241
Quadro 25. Benzeduras	252
Quadro 26. Benzeduras do coser	253

ÍNDICE DE GRÁFICOS GENEALÓGICOS

Gráfico genealógico 1. Irmãos Teixeira, proprietários do Campo da Caieira	60
Gráfico genealógico 2. Casamento de Felizardo e Tomázia	64
Gráfico genealógico 3. As tramas da parentela entre diferentes núcleos de libertos	65
Gráfico genealógico 4. Casamento de Joaquina e Vicente	66
Gráfico genealógico 5. S. Arlindo da Silva e D. Maria Dias da Silva	143
Gráfico genealógico 6. S. Ênio Ferreira da Silva	145
Gráfico genealógico 7. S. Hirto Miguel da Silva	146
Gráfico genealógico 8. Benjamins, Albinos, Valêncio, Anastácia e Bello de Lima	147
Gráfico genealógico 9. Albinos	148
Gráfico genealógico 10. Família de Anastácia Gomes e Juliana Anastácia Gomes	217
Gráfico genealógico 11. Família de Chica Brincuda	220
Gráfico genealógico 12. Família de Isabela	227
Gráfico genealógico 13. Família Teixeira, Costa e Carneiro	231
Gráfico genealógico 14. Família de D. Julietinha	247
Gráfico genealógico 15. Família de D. Vera Marta	250

Abreviaturas utilizadas

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ADCT – Ato das disposições constitucionais transitórias

AHRS – Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

APERS – Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul

CEPAL – Comissão Econômica para América Latina e Caribe

FAPEU/ UFSC – Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

FARSUL – Federação das Associações Rurais do Rio Grande do Sul

FURG – Universidade Federal do Rio Grande

IACOREQ – Instituto de Assessoria as Comunidades Remanescentes de Quilombos

INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

RTDI – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SOP – Secretaria de Obras Públicas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prefácio

Margens e ilhas de ecologias negras

Têm surgido importantes estudos a respeito da pós-emancipação. Sob perspectivas temporais amplas pesquisas recuperam legados, memórias, famílias, indivíduos e processos de *Brasis* – sem mais escravidão e suas assimetrias jurídicas – que vão reorganizar novas hierarquias raciais, desenhando ideias de *nação*, sentidos de modernidade e vetores de cidadanias incompletas.

Tal inflexão historiográfica nas últimas décadas foi uma reação intelectual acadêmica que criticou o apagamento das *experiências negras* do Brasil pós-1888 diante de narrativas historiográficas inventadas sob recortes de *Primeira República* ou *República Velha*, *Revolução de 30*, *Tenentismo*, *Movimento Operário*, *Estado Novo*, *Brasil Agrário*, *Trabalhismo* etc. Dimensões históricas complexas – considerando ainda *espaços e tempos* múltiplos – desapareceram, desarticulando séculos de trabalho compulsório, abolição e pós-emancipação. Um dado pensamento social da primeira metade do século XX vai ser moldado sob um ideário capitalista – supostamente civilizatório – no qual raça e passado da escravidão eram obstáculos temáticos a serem ultrapassados em revezamentos teóricos de abordagens sobre uma imaginada modernidade no Brasil. Imagens de cidades evolucionistas e seu cosmopolitismo envolvente inventaram mundos rurais obtusos, com personagens disformes, mentalidades caricatas, paisagens opacas e destinos envelhecidos. Um tal *passado escravista* (sempre reforçado como algo distante, quase a-histórico) devia ser esquecido diante de um unívoco *futuro modernizador*, pulando etapas improvisadas da urbanização, da industrialização, da imigração e de certa *cultura nacional* enquanto miscigenação de desigualdades.

O silêncio estrondoso de narrativas historiográficas a respeito de *Brasis* que acabavam de abandonar formal e juridicamente a escravidão vai encontrar ecos nos estudos sobre relações raciais. Cenários negros ganharam molduras enquanto retratos de reminiscências de *Áfricas* romantizadas – ainda assim marcadas por racismo – de estudos que vão alcançar Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freire, Artur Ramos entre outros. Na década de 1940, abordagens clássicas como de Caio Prado Júnior expurgaram as experiências da pós-emancipação como vetores analíticos no entendimento de um Brasil Contemporâneo, seus caminhos, dilemas e desafios.

Mas quando começa ou quando termina a emancipação? Só a partir de 1888 e desaparecendo na década de 1920? Os séculos XIX e XX estabeleceram cronologias abertas e organizaram agendas da emancipação. Aliás, Brasil e Cuba foram as maiores sociedades escravistas que contaram com substantiva população negra livre – desde o final do XVIII – vivendo em mundos cercados de escravidão, não só aquela jurídica, mas também a extraeconômica e como linguagem social. Não raras vezes estudos clássicos sobre escravidão estenderam suas análises – apenas cronologia formal – misturando emancipação, abolicionismo, abolição e pós-abolição.

O fascinante estudo de Claudia Molet recupera ecologias socioeconômicas originais. Sua pesquisa subverte as definições (aparentes e improvisadas) de um campo de estudos ainda sob construção, no caso denominado pós-abolição. Sem alardes apresenta contribuição potente sobre a formação de espaços escravistas, localizando experiências e seguindo trajetórias num *tempo histórico* também como reinvenção dos seus sujeitos: camponeses negros. Algo tomado também entrecortado de memórias, rugas e cicatrizes. A historiadora identifica um espaço – o litoral do Rio Grande do Sul – e nele opera pontos de partida. Recordações, experiências, esperanças e expectativas encontram famílias – descendentes de africanos escravizados – que vão conhecer o cativeiro, a liberdade e o sonho de terras legadas por senhores ou arrancadas pelos mocambos erguidos e mantidos. Impressiona o fôlego da historiadora fazendo aumentar ou diminuir *tempos históricos* para juntar registros e memórias, acompanhando rastros e silêncios das fontes. Os *processos de liberdade*, de acesso à terra, da legislação emancipacionista de 1871 e 1886, da luta abolicionista até 1888 alcançam os embates agrários de meados do século XX. São eventos redefinidos por conquista, decepção, temor, expropriações, projetos e medições, onde arranjos familiares constituíram parentescos étnicos fundamentais. E num espaço único, no caso a faixa estreita de terras no litoral do Rio Grande do Sul, ajustada na fronteira atlântica da laguna dos Patos. Formações camponesas negras litorâneas aparecem. Ali Claudia Molet monta sua base de investigação sobre comunidades negras rurais remanescentes de quilombos. Ela vai construir um interessante conceito de “litoral negro” para realocar histórias camponesas. Sua cuidadosa pesquisa e o rigor no diálogo com a historiografia e também com a literatura antropológica ganham destaque. Sua opção é pela dimensão plural, identificando territórios camponeses litorâneos, envolvendo roceiros negros, quilombolas, conexões mercantis, trabalho agrário, terras doadas, meação e vizinhança étnica. Realocações territoriais – sob legado das memórias da escravidão – foram fundamentais para a manutenção das terras. Trajetórias, personagens, lutas e vivências sob margens ligaram parentesco e identidade num percurso da pós-emancipação ressignificado na

década de 1960. Foi quando *novos cativeiros* e *outras liberdades* a serem conquistadas foram apresentados, com a expansão da produção de arroz e os interesses fundiários em várias partes daquele litoral.

É bom destacar que Claudia Molet não chegou neste *Litoral Negro* sem mapas, bússolas e nortes acadêmicos. Veio acompanhada da tradição historiográfica sobre escravidão, pós-abolição e história social do racismo que tem sido estabelecida no Rio Grande do Sul nos últimos 30 anos. É grande a lista de historiadores, de professores e influências na formação de projetos, de publicações de fontes, coletâneas e obras, entre iniciativas pessoais, de instituições e de diversos programas de pós-graduação. O maior legado veio sob o impacto das pesquisas, verdadeiro mergulho nas fontes textuais e também orais. A investigação dela é primorosa, vasculhando livros de batismos e casamentos (escravizados e livres no século XIX e também XX) das localidades de Mostardas/Palmareis do Sul ou rastreando testamentos, inventários e ações de liberdade no Arquivo Público (APERS). Também perseguiu indícios nos Livros de Registros Paroquiais de Terras de São José do Norte e de Conceição do Arroio, acompanhando a ocupação agrária da região. No Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul invadiu acervos particulares e documentação textual recolhida (doada) sobre as lutas agrárias no século XX. Claudia fez mais, cruzando multivocalidades de vozes e silêncios das (nas) relações de poder na construção histórica, enquanto processos sociais e as narrativas sobre os mesmos. Ela adentrou os universos da história oral dos povoados negros quilombolas do Limoeiro, Teixeiras e Capororocas. Localizou festas, lazer e religiosidades para entender sentidos identitários e incorporar memórias locais.

Neste premiado estudo, Claudia nos conduz pelas histórias/memórias do *campesinato negro* de um complexo *Litoral Negro*. Ali escravidão, terra, família, trabalho, parentesco e liberdade são transformados em eixos – dos séculos XIX e XX – da vida e morte de populações negras atravessadas por projetos de reprodução social e cultural, estigmas e invisibilidades. Raça, parentesco, identidade, território, festa e terra redefiniram fronteiras agrárias e litorâneas. Quase 150 anos depois dos primeiros processos de emancipação das primeiras gerações destas famílias negras, novos e outros embates eram apresentados para as segundas e terceiras gerações ali estabelecidas. Houve tentativas de expropriação dos imóveis durante a Reforma Agrária, na década de 1960. Poder público, interesses privados, invasões, títulos de propriedade agrária e decisões judiciais disputaram aqueles quase-cidadãos negros e negras. Experiências religiosas – a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, festividades, rezadeiras, culturas materiais e promessas – ressignificaram lutas e identidades raciais.

Histórias de várias comunidades negras rurais remanescentes de quilombos têm sido narradas a partir da memória geracional de suas matriarcas.

Elas não só podem ter sido as primeiras a ocupar terras, mas fundamentalmente em torno delas famílias ampliaram parentesco e demarcaram territórios. Entre os remanescentes quilombolas do Litoral Sul do Rio Grande do Sul, lembranças e recordações em torno de mulheres negras marcaram o tempo das “terras de escravos”, no caso a doação de terras aos libertos. Ainda durante a escravidão começava a vida de liberdade para estas famílias negras estendidas sob o domínio matriarcal, reconhecido pelo próprio desejo explícito dos antigos senhores que deixaram terras doadas. Surge a força feminina e do matriarcado como uma estrutura para manter a terra num contexto de pós-abolição, tanto com um trânsito de quilombolas como a migração de famílias de libertos, para além das doações de terra.

Nestes pedaços meridionais, comunidades negras rurais e remanescentes de quilombos construíram memórias do cativo e o papel feminino na reprodução camponesa negra ancestral. Claudia Molet escapa de qualquer narrativa-denúncia ao localizar rostos e mentes de gerações de mulheres escravizadas, africanas, nascidas no Brasil, libertas, camponesas, livres e quilombolas. Nas perspectivas atuais a questão não é só produzir uma *história do negro* no Brasil, descolada das histórias agrárias, da urbanização, industrialização, do movimento operário, das políticas públicas, do nacionalismo, do acesso à terra, da saúde, da ciência ou da educação. E não se trata somente de incluir raça nas análises ou produzir narrativas paralelas e subalternas. Tem sido fundamental esquadrihar *Brasis Contemporâneos* desde o alvorecer do século XX como uma história da pós-abolição.

Neste estudo as contribuições de Claudia Molet não desembarcam em praias de agendas acadêmicas bem intencionadas, sobretudo avançaram em direção às ilhas e aos continentes das memórias das histórias negras, a (uma) história dos *Brasis* do passado e do *tempo-presente*.

Flávio Gomes

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Sobre os fios que se tece, os entrelaços e seus nós

A estreita faixa de terras que atravessa o litoral do Rio Grande do Sul, entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, é tecida por relações de parentescos, de solidariedade, de redes de fé, de reciprocidade, de ancestralidade e de memórias de famílias negras assentadas desde o século XIX. Tramas oriundas do cativo, que atravessaram os séculos e que ainda hoje, em parte, estão na memória dos remanescentes quilombolas. Os entrelaços são tão intensos que, muitas vezes, é necessário parar, ler e reler para compreender as tramas dos parentescos dos camponeses e das camponesas litorâneas. Todavia, essas histórias possuem alguns nós; alguns remontam à época do cativo; afinal, ser um escravizado, ou escravizada, além de todo o trabalho exaustivo na zona rural, também tinha a experiência da dor da separação da família, daqueles deixados na África, ou em outras localidades do Brasil, ou ainda daqueles vendidos para outros cativos. Nós que marcaram os corpos de homens e mulheres castigados em troncos, enclausurados em senzalas. Nós que, em tempos posteriores, separaram morenos e brancos nos salões de festas. Nós judiciais, oficiais, que levaram os camponeses negros até o Estado para reivindicar seus direitos frente a seus imóveis legados que, por ora, estavam sendo lesados, usurpados e expropriados. As redes originadas nas senzalas estenderam-se até o pós-Abolição e ainda hoje ressoam na fé, nos costumes, na ancestralidade, na força da mulher quilombola. Parte destes laços, destes entrelaços e destes nós, estão presentes nesta pesquisa; personagens que outrora estavam esquecidos nos documentos, na memória e no litoral vão se apresentar para o leitor.

Quando cheguei ao litoral, percebi que nossas tramas se amarravam em alguns fios. Filha de pais negros, oriundos da zona rural de Piratini, desde pequena ouvi histórias um pouco parecidas com aquelas que escutei durante a pesquisa. Meu pai, que não sabia ler nem escrever, tinha na memória as histórias “lá de fora”. Lembro de escutar as histórias dos convites de bailes para morenos, das meninas que ainda crianças iam trabalhar como domésticas nas casas dos mais abastados, como no caso de minha mãe. Lembro-me da história dos potes de ouro enterrados pelos escravizados nas figueiras. Rememoro as histórias da minha tataravó materna, que nasceu no tempo da escravidão e de minha bisavó paterna, de quem herdei o sobrenome Molet, lá de Canguçu, do Rincão dos Cravos. Um sobrenome francês, mas que vinha de uma mulher bem

pretinha. Cedo, aprendi que não importa a localidade em que eu estiver, se encontrar algum Molet, incluindo as variações Mollet, Mulet, Mulle, somos parentes. Lembro-me que retornávamos lá fora para visitar a casa da Vó Biloquina, do Vô Nair, do Dindo Paulinho, do Aguinaldo, da Luiza e da Marlete. À noite, à luz das lamparinas, com o fogão à lenha aceso, as histórias emergiam. E nestes laços teci relações de amizade, de respeito com o campesinato negro litorâneo.

O meu primeiro contato com uma comunidade remanescente de quilombo ocorreu no ano de 2008, quando conheci o Limoeiro, localizado no município de Palmares do Sul. Recém graduada em História, meu trabalho de conclusão de curso foi sobre a escravidão em Rio Grande, quando analisei as prisões de escravizados marinheiros na cadeia da cidade, a partir de documentos escritos do século XIX. Devido às características da fonte de pesquisa, que eram os livros de registros de prisões da cadeia, esta historiadora sempre ficou curiosa para saber mais detalhes sobre aqueles escravizados que ficavam alguns dias na prisão para serem punidos. Porém, quando fui convidada para ser assistente da professora Márcia Naomi Kuniochi, na elaboração do Relatório do Limoeiro, fui instigada a fazer um exercício de reflexão diferente daquele que estava acostumada. No quilombo, eu conheceria os descendentes de escravizados, ou seja, em vez de pesquisar os escravizados e ficar imaginando suas vidas após saírem da cadeia, no Limoeiro era necessário compreender como a comunidade se formou. Foi assim que comecei minha inserção no pós-Abolição.

Na primeira saída de campo, a ansiedade para chegar à comunidade era grande, pois a imagem clássica do quilombo formado na fuga, de algum modo, estava presente em minha memória, embora eu já tivesse feito algumas leituras sobre a ressemantização do conceito de quilombo. A equipe saiu de Porto Alegre rumando para Palmares do Sul. Nas proximidades do quilombo, avistei várias paradas de ônibus com o formato de silos de arroz, o que anunciava a presença de muitos arroteiros na região. Por toda a rodovia avistamos palmeiras já envergadas pelos fortes ventos da localidade, ocasião em que questionamos o nome do município, afinal teria sido em decorrência das inúmeras palmeiras, ou poderia ter alguma ligação com o quilombo de Palmares. Os silos pelo caminho da estrada de fato anunciavam as histórias dos quilombolas, pois ao chegarmos no quilombo, os moradores que nos esperavam na Associação Quilombola comentaram da presença dos arroteiros, que estavam afunilando os limites das terras do Limoeiro, das constantes perdas dos imóveis, dos parentescos e de algumas experiências de trabalho.

Essa primeira visita à comunidade do Limoeiro, no ano de 2008, despertou a atenção desta historiadora para o fato de que muitos quilombolas estavam interessados a dar entrevistas; resalto que a memória, naquela ocasião, foi acionada num contexto de reivindicação das terras, pelos pesquisadores da equipe

do relatório sócio-histórico e antropológico. Talvez por isso os quilombolas estivessem predispostos a dialogar. Além do gravador, sempre andei pelo quilombo com um diário de campo, anotando minhas observações sobre as entrevistas. Embora, num primeiro momento, o uso do gravador assustasse alguns dos entrevistados, passada a estranheza daquele aparelho, logo emergiam as memórias sobre a terra, as roças, as chácaras, as festas e os parentescos.

Após as entrevistas, na maioria das vezes, havia um bom café, almoço ou jantar e na degustação das delícias locais, como a batata-doce amarela, o angu de farinha de milho branco, os assuntos registrados no gravador afloravam mais espontâneos. Na mesa, junto com os demais familiares, as memórias entrecruzavam-se; muitas risadas das lembranças dos ancestrais, como o caso de Antônio Oliveira, que teria feito uma aposta com um morador do quilombo de Casca para ver qual dos dois teria mais filhos no quilombo vizinho; ou ainda as histórias da Sinhá, uma proprietária branca de uma fazenda da vizinhança que maltratava suas empregadas oriundas do quilombo. Lembranças de uma época que, nas palavras do quilombola José Carlos, “tudo se vendia, tudo tinha seu valor”. Plantavam milho, batata-doce, aipim, feijão; criavam porcos, ovelhas e gado, além de venderem junco de banhado para enrestar a cebola¹. Memórias dos trabalhos nas granjas, em que a alimentação era escassa, porque tinham “uma caneca de café com tintura dentro, o açúcar e quatro bolachas”. Época também que “eram roças e roças”, “serviço brabo”. Tempo em que os bailes eram divididos por uma corda separando, de um lado brancos, e negros do outro. Memórias de uma figueira que contém um tesouro enterrado pelos escravizados.

Desse modo, o interesse pelo tema desta pesquisa surgiu durante a participação no relatório sócio-histórico e antropológico, para a titulação definitiva das terras da comunidade remanescente do quilombo Limoeiro. O convênio foi realizado pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), coordenado pelo antropólogo José Carlos Gomes dos Anjos. Nesta ocasião, atuei como bolsista, juntamente com a historiadora Márcia Naomi Kuniuchi, professora da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Desse modo, tive a oportunidade de realizar entrevistas e coletar documentações juntamente com o restante da equipe. O relatório do Limoeiro (2009) apontou para parentescos desta comunidade com a de Casca, além disso, demonstrou que havia também consanguinidades entre os primeiros sesmeiros da região. Diante destas constatações, notei que a temática referente às interligações entre as comunidades do litoral poderia ajudar a entender as experiências dos camponeses negros litorâneos, durante o século XX, pois tais vivências possivelmente ajudaram a manter as terras campesinas, ainda que parte delas tenha sido expropriada.

¹ Junco de banhado é uma planta utilizada para amarrar as réstias de cebola.

Meu olhar volta-se a quatro comunidades quilombolas remanescentes localizadas no litoral do Rio Grande do Sul, na faixa de terras entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico: Casca, Teixeiras, Limoeiro e Capororocas. Cada uma destas comunidades vivencia uma dispar situação fundiária: a titulação definitiva das terras (Casca); a espera pelo resultado do processo para titulação (Limoeiro) e a expectativa pelo começo da pesquisa que visa a construção do relatório sócio, histórico e antropológico (Teixeiras e Capororocas). A opção metodológica pela escolha das comunidades ocorreu da problemática de pesquisa, porém pretende-se sempre que possível apontar para as interligações com outras comunidades negras do litoral do Rio Grande do Sul, com as quais compõem importantes interligações.

Quadro 1. Origem das terras e situação fundiária atual das comunidades remanescentes quilombolas

Comunidade	Município	Origem documental das terras	Situação fundiária atual
Casca	Mostardas	Testamento de Quitéria Pereira do Nascimento (1824).	Titulada parcialmente em 2010.
Limoeiro	Palmares do Sul	Testamento de Gertrudes Eufrázia Lopes (1873).	Relatório sócio-histórico e antropológico elaborado em 2008. Território reconhecido pelo INCRA em 2016.
Teixeiras	Mostardas	Testamento de Ana Tereza de Jesus (1818), Manoel Teixeira (1819) e Roza Tereza de Jesus (1826).	Aguarda equipe para elaborar o relatório sócio-histórico e antropológico.

Ressalto ao leitor que o trabalho de pesquisa despendido com as quatro comunidades foi distinto, pois cada uma necessitou de um olhar diferente. As comunidades do litoral, estas e outras, foram analisadas por outros historiadores², mas principalmente por sociólogos, antropólogos e musicóloga³, destacan-

² As pesquisas históricas foram realizadas durante a elaboração dos relatórios sócio-histórico e antropológico.

³ Sobre os estudos do litoral do Rio Grande do Sul: ver: BARCELLOS, Daisy Macedo de et al. **Comunidade Negra de Morro Alto**. Historicidade, Identidade e Territorialidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004; BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr Carvalho. **Maçambique de Osório** – Entre a devoção e espetáculo: não se cala na batida do tambor da Maçaquia. Tese (Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, 2006; LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Revista Etnográfica*. Volume IV (2), 2000, p. 333-354; LEITE, Ilka Boaventura. **O legado do testamento**: a comunidade de Casca em periclia. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC, 2004; LOBO, Janaina Campos. **Entre gin-**

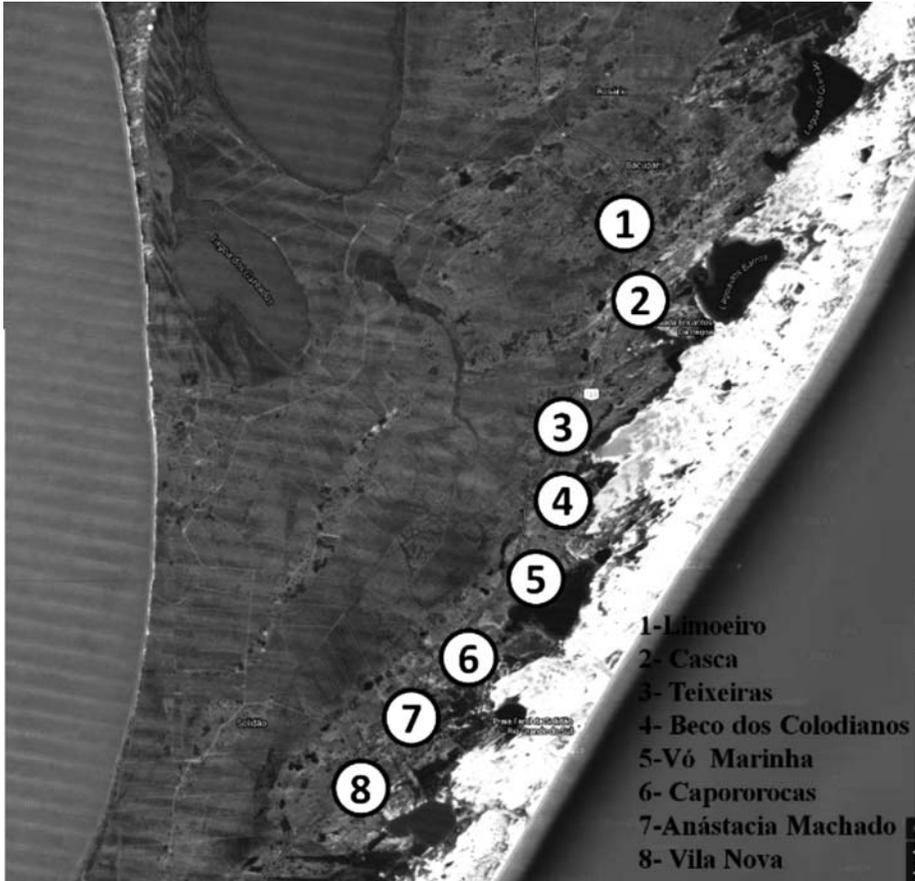
do-se, especialmente, as temáticas sobre os ensaios de promessa de quicumbi⁴. Sobressaem-se ainda os relatórios sócio, histórico e antropológico de Casca e do Limoeiro. Além disso, dentre as pesquisas realizadas com as comunidades do recorte espacial proposto, há um grande interesse, por parte desta bibliografia, pela comunidade de Casca, acredita-se que isso ocorra em razão de ser esta há mais tempo conhecida pelos pesquisadores, além de ser a primeira comunidade remanescente quilombola do Rio Grande do Sul a receber a titulação definitiva de partes das terras, no ano de 2010. O mesmo não acontece com Teixeiras, pois desde minha primeira saída de campo, notei que seria necessário um grande esforço para conectar o passado escravista com a vida dos atuais quilombolas, visto que não encontrei nenhuma pesquisa histórica daquela comunidade. Sendo assim, detive-me a pesquisar sobre as experiências de cativo e de liberdade dos ancestrais de Casca, no século XIX. No Limoeiro e principalmente em Teixeiras, além das vivências do século XIX avancei para século XX e para o tempo presente a partir do estudo de suas memórias. Em Capororocas apenas detive-me em entrevistas com os quilombolas que estiveram presentes no Ensaio de Pagamento de Promessa observado por esta historiadora.

O conjunto de pesquisas realizadas, nas quais se inclui esta pesquisa, demonstra a presença consistente de um litoral negro considerado tanto como um recorte espacial e como um conceito que abarca os laços de parentescos, solidariedades e compartilhamentos de práticas culturais entre os quilombolas. Atualmente, há, na faixa de terras compreendida entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, oito comunidades remanescentes quilombolas reconhecidas pela Fundação Palmares: Limoeiro, Casca, Teixeiras, Beco dos Colodianos, Vó Mariinha, Capororocas, Anastácia Machado e Vila Nova, conforme demonstra o mapa 1, a seguir.

gas e cantigas: etnografia da performance do Ensaio de Promessa de Quicumbi entre os *morenos* de Tavares, Rio Grande do Sul. (Dissertação de mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010; RAMOS, João Daniel Dorneles. **Identidade quilombola:** mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos, Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011; PRASS, Luciana. **Maçambiques, quicumbis e ensaios de promessa:** musicalidades quilombolas do sul do Brasil. Porto Alegre: Sulina, 2013; RELATÓRIO SÓCIO, HISTÓRICO E ANTROPOLÓGICO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO LIMOEIRO, PALMARES DO SUL, RS. 2009; SILVA, Paulo Sérgio da. **Políticas Públicas e mediação na comunidade remanescente de quilombos de Casca** – Mostardas, RS. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas. Porto Alegre, 2007; WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **A gente da Felisberta.** Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral sul rio-grandense nós pós-emancipação. (c.1847-tempo presente) Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2013.

⁴ O Ensaio de promessa de quicumbi é uma manifestação religiosa afro-brasileira católica que consiste em pagamentos de promessas pelos devotos de Nossa Senhora do Rosário. Ver Capítulo 3.

Mapa 1. Comunidades Remanescentes de Quilombo no Litoral Negro⁵



O termo “litoral negro” caracteriza tanto um espaço geográfico, marcado pela presença de diversas comunidades quilombolas remanescentes, na faixa de terras entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, mas também um conceito que possibilita entender as diversas interligações qualificadas pelos laços de amizade, parentesco, compadrio e compartilhamento de práticas culturais. Flavio Gomes (2006, p. 25-45) utiliza o conceito de “campo negro”, em outro contexto, pois aborda o século XIX, a partir de uma perspectiva de quilombo como um núcleo formado com as fugas de escravos, embora não dialogue com a definição clássica de quilombo marcado pelo isolacionismo, ao contrário, de-

⁵ As indicações das comunidades foram realizadas por esta historiadora a partir do mapa coletado no site: <<https://www.google.com.br/maps>>.

fende que durante o século XIX, havia uma “hidra⁶ no recôncavo da Guanabara”, quase que indestrutível. Segundo o autor, as comunidades de escravos fugitivos começaram a surgir depois de 1800, permanecendo e atormentando os moradores e as autoridades até o final do século XIX, assim “por quase um século, os quilombos sobreviveram e se fortaleceram em Iguazu, a despeito dos esforços para destruí-los. Inúmeras expedições atacaram os mocambos, destruíram ranchos e roças e capturaram alguns habitantes” (GOMES, 2006, p. 26). Porém, os quilombos ressurgiam semelhantes a uma hidra. Gomes afirma que a geografia da localidade foi importante para o desenvolvimento das comunidades de escravos fugidos, pois eram formadas por uma extensa planície com riachos e pântanos, possibilitando, desse modo, “refúgios seguros”. Além disso, para o autor, a escolha da localização das comunidades foi fundamental tanto para a sobrevivência quanto para a autonomia, pois estava relacionada com a possibilidade de manter práticas econômicas. Desse modo, segundo o autor:

Podemos ver em todos esses contatos entre quilombolas, cativos e taberneiros, envolvendo, circunstancialmente, mascates, lavradores, agregados, arrendatários, fazendeiros e até mesmo autoridades locais (muitas das quais também proprietárias de fazendas), bem mais do que uma conexão estritamente econômica. Construíram a base de uma teia maior de interesses e relações sociais diversas, por meio das quais os quilombolas souberam tirar proveitos, visando a manutenção de sua autonomia. Representava um verdadeiro campo negro no qual as ações dos agentes históricos envolvidos tinham lógicas próprias, entrecruzando interesses, solidariedades, tensões e conflitos. Defino, aqui, *campo negro* como uma complexa rede social permeada por aspectos multifacetados, envolvendo, em determinadas regiões do Brasil, movimentos sociais, assim como práticas econômicas com interesses multifacetados (GOMES, 2006, p. 45).

Para Gomes, portanto, o “campo negro” seria uma complexa rede social, constituída por lutas e solidariedades entre quilombolas, mas também entre cativos, libertos e outros trabalhadores das localidades próximas. O “campo negro” de Gomes, formado por diferentes agentes sociais, pode ser utilizado, ressaltadas as peculiaridades e apontando as recorrências, para se pensar as comunidades remanescentes de quilombolas que surgiram no século XIX, marcadas não pelo isolacionismo, mas sim por interligações, entre elas, com escravizados de senzalas vizinhas, outros núcleos de libertos e ainda vizinhos. O litoral negro dialoga com o “campo negro” de Gomes na medida em que ele surge no século XIX, a partir de relações sociais entre escravizados, libertos e livres.

⁶ O termo hidra tem sua origem na Grécia e dava nome a um dragão que tinha inúmeras cabeças e que era invencível. Quando o ministro da justiça, Gama Cerqueira, foi relatar sobre as comunidades negras da região da Guanabara, em 1878, mencionou que eram como uma hidra (GOMES, 2006).

Algumas pesquisas que investigam comunidades remanescentes de quilombos assinalam a existência de uma territorialidade negra que se estende para além das linhas físicas do quilombo. Os estudos de Dos Anjos e Silva (2004), que resultaram no relatório sócio, histórico e antropológico das comunidades quilombolas de São Miguel e Martiminiano, localizadas em Restinga Seca, no Rio Grande do Sul, demonstram interligações entre esses mocambos. A memória coletiva dos quilombolas traz inúmeros laços de reciprocidade que são fundados, principalmente, pelo reconhecimento de pertença a um mesmo grupo étnico, pelas redes de sociabilidade e pelas alianças matrimoniais que fortalecem as ligações étnico-culturais; além disso, a fundação destes quilombos aponta para laços de parentesco das primeiras famílias negras.

Costa (2007), em sua dissertação de mestrado em Antropologia Social, investiga três comunidades situadas na divisa dos municípios de Gravataí e Viamão, no Rio Grande do Sul: Anastácia, Manoel Barbosa e Ferreira-Fialho. O autor defende a existência de um território negro que se estende para além das fronteiras de cada um desses quilombos. Esse território é marcado por afetividades e por representações, mesmo que haja uma descontinuidade espacial e física. A “abrangência geográfica e genealógica” que percebeu a partir do contato com os quilombolas e com o conhecimento das trajetórias fez com que o autor buscasse estudar a presença negra na região, considerando outros locais fora da fronteira espacial dos quilombos.

O historiador Rodrigo de Azevedo Weimer (2013) participou do relatório da comunidade Morro Alto e, em sua tese de doutorado em História, faz importantes reflexões sobre o litoral do Rio Grande do Sul, em especial à região de Osório a partir de um recorte geracional onde analisa a trajetória da “gente” da Felisberta, dividida em quatro gerações: escravos, camponeses, migrantes e quilombolas. Weimer aponta que o litoral norte sofreu uma relativa marginalidade após a decadência do tráfico negreiro. Esta situação teria ensejado a formação de um campesinato negro a partir do acesso à terra, tanto costumeiro quanto legalizado. Além disso, argumenta que atualmente há laços de parentescos, práticas culturais e projetos políticos entre diversas localidades que marcam a tessitura da comunidade negra de Morro Alto: Morro Alto, Aguapés, Barranceira, Faxinal do Morro Alto, Ramallete, Ribeirão do Morro Alto, Borba, Espreado e Prainha.

No Brasil, a temática quilombola tornou-se frequente no meio acadêmico, político, jurídico e social com o artigo 68 da Constituição de 1988 e posteriormente com o decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Embora os quilombos estejam presentes, no Brasil, desde o período colonial, foi apenas no decorrer do século XX que os estudos começaram a ser realizados numa perspectiva histórica.

Kabengele Munanga (1996) menciona que a palavra “quilombo” tem origem na África Negra, nos povos de língua bantu⁷, onde era designada de “Ki-

lombo”. O antropólogo informa que, segundo as tradições orais, provavelmente foi durante o século XVII que o príncipe Kimbinda Ilunga chegou a uma aldeia governada pela rainha Rweej que posteriormente casou-se com ele, porém como a rainha não poderia governar durante o ciclo menstrual, ela passou o poder ao seu marido. Este casamento e a transferência de poder geraram descontentamentos entre os familiares e algumas camadas da população, ocasionando movimentos migratórios. Um dos príncipes, da referida aldeia, juntou seus guerreiros e formou um “quilombo” caracterizado pelo exército guerreiro formado por nômades. Tal quilombo tinha uma estrutura firme, que reunia grande número de guerreiros e uma forte disciplina militar. Diante desse contexto, o quilombo era uma forma de resistência formada por guerreiros.

Almeida (2002, p. 47-51) afirma que no Brasil, no ano de 1740, para o Conselho Ultramarino português, “quilombo” seria: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”; já no Período Imperial, o número de fugitivos que formavam um quilombo diminuiu para dois ou três escravos fugitivos. Para o autor, a designação de quilombo, utilizada durante o Período Colonial, possuía cinco elementos: a fuga; o número mínimo de fugitivos; o isolamento geográfico; o rancho como espaço de moradia e, por último, o autoconsumo e a reprodução, representados pelo uso de pilão. Todavia, o autor argumenta que esta definição não condizia com a realidade do período, pois o quilombo era uma unidade produtiva com roças e benfeitorias baseada no trabalho familiar e em diversas formas de cooperação entre as diferentes famílias; portanto, não eram isolados, pois realizavam o comércio com outras regiões.

Segundo Almeida (2002, p. 53), após a Abolição e com a legislação republicana, os quilombos não foram citados, pois se acreditava que com o final da escravidão eles teriam desaparecido automaticamente, visto que não havia mais razão de existir. “Constata-se um silêncio nos textos constitucionais sobre a relação entre os ex-escravos e a terra, principalmente em relação ao símbolo de autonomia produtiva representado pelos quilombos.” Hebe Mattos (2005, 2006, p. 106) afirma que “as terras de pretos”, no Maranhão, surgiram a partir do rompimento do silêncio, pois colonos e posseiros começaram a lutar pelas terras que estavam ameaçadas pelos processos de modernização do século XX. Desse modo, houve uma identificação dos camponeses, primeiramente de “pretos” e depois de quilombolas, assim tornando-se sujeitos políticos coletivos. “Tanto o

⁷ Bantu, atualmente, é uma área geográfica e um complexo cultural específico da África negra. Além disso, bantu é uma palavra herdada dos estudos linguísticos ocidentais que agruparam as línguas de alguns povos em famílias. Sendo assim, esta língua é falada por vários povos diferentes e passou a designar os povos que falam essa língua. Tanto o quilombo, como os povos bantu, fizeram parte do contexto dos povos de regiões diferentes entre o Zaire e a Angola, na África negra (MUNANGA, 1996).

silêncio sobre a cor como ética social, quanto sua reivindicação (...) são frutos diferentes da presença difusa do racismo na sociedade brasileira em suas complexas relações com a memória do cativo” (MATTOS, 2005, 2006, p. 111). Desse modo, o quilombo estaria diretamente relacionado com a escravidão, mas e os remanescentes de quilombos que ainda sobreviviam em pleno século XX?

Somente no centenário da Abolição da escravatura foi aprovado o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT da Constituição Federal de 1988, que estabeleceu: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.⁸ Este artigo constitucional suscitou algumas indagações relativas à identidade dos remanescentes dos quilombos e ao uso do próprio conceito de quilombo para designar as comunidades negras, na atualidade. Arruti (2006, p. 66) acrescenta que tal artigo fez surgir novos sujeitos políticos que são diferenciados etnicamente pela designação do termo “quilombola”. Além disso, este artigo gerou uma inovação no direito fundiário, mas também uma inovação “no plano do imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos (...) e no plano das políticas locais, estaduais e federais que envolvem tais populações”.

Para Leite (2000, p. 341), “a noção de remanescente, como algo que já não existe ou em processo de desaparecimento e a de quilombo, como uma unidade fechada, igualitária e coesa, tornou-se extremamente polêmica” na atualidade. Contudo, o conceito de quilombo que permanecia, até 1994, era o de Palmares, considerado como uma unidade guerreira, autossuficiente e isolada. Diante desses impasses, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi designada pelo Ministério Público para dar seu parecer em relação aos quilombos e, em 1994, foi elaborado um conceito de remanescente de quilombo que não estava relacionado com resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Ao contrário, esse novo conceito elaborado pela ABA tratava o quilombo como contemporâneo, dinâmico, organizacional e relacional.

Depois de constatada a realidade das comunidades e a partir das pressões do Movimento Negro, no ano de 2003, foi aprovado o decreto federal 4.887⁹ que determinou que os remanescentes de quilombos fossem aqueles grupos étnico-raciais, segundo critério de autoatribuição e que tivessem uma trajetória própria. Também deveriam possuir relações territoriais específicas, bem como ter uma ancestralidade negra que fosse relacionada com a resistência a uma

⁸ **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 13 out. 2011.

⁹ **DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: ago. 2011.

opressão histórica sofrida. Com este decreto, ficaram evidentes algumas especificidades para uma comunidade ser considerada como quilombo: ancestralidade negra, territorialidade e resistência histórica.

Nessa conjuntura do decreto 4.887, de 2003, Arruti (2006) menciona que ocorreu a ressemantização do termo quilombo e aponta três paradigmas que estão inseridos neste contexto: remanescentes, terras de uso comum e etnicidade. O primeiro paradigma “remanescente” foi o mesmo termo utilizado anteriormente para designar os índios do Nordeste, já que havia a necessidade de nomeá-los para torná-los “visíveis” e “aceitáveis”. Segundo o autor, o termo proporcionou aos índios e aos negros a ocupação de um novo lugar na relação com seus vizinhos, inclusive na política local, no imaginário social e no seu próprio imaginário. Além disso, “no artigo 68, o termo remanescente também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente” (ARRUTI, 2006, p. 81). O segundo paradigma, “terras de uso comum”, aponta para a territorialidade e apresenta uma série de variações de nomenclaturas de acordo com as diferentes autorrepresentações e autonominações dos segmentos camponeses: Terras de Santo, Terras de Índios, Terras de Parentes, Terras de Irmandade, Terras de Herança, Terras de Preto. E o terceiro paradigma, “etnicidade” possibilita uma fuga do modelo tradicional de quilombo de Palmares. Com isso, há novas dimensões para a designação do quilombo que abandona a ideia de raça e de quilombos históricos com o uso do étnico. Essa ressemantização opõem-se à posição primordialista, que considera o quilombo um ícone da consciência e da cultura negra, e vê no artigo 68 uma reparação histórica devido à escravidão.

Um conceito importante analisado por Arruti (2006) é o de identidade a partir da etnicidade, que tem como referência os estudos de Barth, que serviram principalmente para pensar o “contato colonial entre índios e brancos, assim como as questões derivadas da imposição de uma administração do Estado aos grupos indígenas”. Arruti argumenta que a teoria da etnicidade tem duplo papel: “é, simultaneamente, matéria incorporada como ponto de vista teórico e como formulação nativa a ser objetivada”. Segundo Barth (1998, p. 189-197), os grupos étnicos são determinados pelas fronteiras, pois se um determinado grupo mantém sua identidade quando seus membros entram em contato com outros grupos, é devido a critérios de pertença e de exclusão. Não são os aspectos culturais fixos que os identificam, pois a existência “de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência da diferença cultural”.

Segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 27-44), o termo etnicidade foi utilizado na Inglaterra a partir da década de 1940 e as primeiras definições designavam a pertença a outro grupo que não fosse o anglo-americano. Foi so-

mente na década de 1970 que o termo se impõe nas Ciências Sociais, quando então houve uma tendência em abordar a etnicidade a partir de uma perspectiva mundial. Durante o século XIX, a indagação que permeava os trabalhos dos pesquisadores era entender como ocorria a atração e a separação das populações. Para os autores, a noção de etnia está relacionada com os conceitos de raça, povo e nação. Porém, é preciso não confundir raça e etnia, pois, para as Ciências Sociais, são as relações raciais que se tornam objeto de pesquisa e não a raça em si.

Hebe Mattos (2005, 2006) denominou de “novos quilombos” aquelas comunidades reconhecidas a partir de 2003. A autora argumenta que alguns destes “novos quilombos” não foram formados com as fugas de escravos para as matas, mas têm uma origem recente a partir das demandas por garantia da posse coletiva da terra, recebendo apoio da Pastoral da Terra da Igreja Católica, dos movimentos negros, da Associação Brasileira de Antropologia e de outros atores da sociedade após a redemocratização do país. Entretanto, Mattos afirma que há também uma origem remota desses grupos ancorada na constituição de um campesinato que incluiu escravos libertos e seus descendentes durante a desarticulação da escravidão e a conquista da Abolição no Brasil. Assim, estas experiências permitem que os grupos remanescentes de quilombos reivindiquem sua condição de comunidades tradicionais e quilombolas¹⁰.

Nesta pesquisa, os “novos quilombos”, conforme menciona Mattos, estão presentes, pois as comunidades remanescentes quilombolas investigadas foram originadas com a conquista de terras a partir da doação de um terreno ainda na época da escravidão, durante o século XIX, mas, assim como afirma Mattos, as experiências são remotas, pois fazem parte da origem de um campesinato negro ainda na época da escravidão. Desse modo, destaca-se o quanto o artigo de 2003 foi de suma importância aos remanescentes quilombolas cujas histórias de formação de seus territórios não estão ancoradas diretamente às fugas, mas sim às conquistas de terras e de liberdade durante o sistema escravista. Embora seus ancestrais tenham sido herdeiros de seus antigos senhores, sofreram inú-

¹⁰ Para se compreender estes “novos quilombos” foi pertinente também analisar as experiências escravas buscando perceber o escravo como sujeito de sua história e não apenas como reflexo dos senhores. A teoria da coisificação do escravo elaborada pela Escola Paulista da qual fez parte Fernando Henrique Cardoso que escreveu o livro “**Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional**” foi questionada por vários autores a partir do final da década de 1980 e início da década de 1990, entre os quais: CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil século XIX**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**. Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

meras expropriações de terras, além de serem vítimas do preconceito racial decorrente da herança das experiências do cativo.

Para a antropóloga Rosane Rubert (2009, p. 168-169), no Rio Grande do Sul, os territórios quilombolas foram constituídos a partir de diferentes estratégias de territorialização: esconderijos ou lugares de fuga, doação testamental realizada pelo antigo senhor(a), compras a partir do pagamento em dinheiro ou com trabalho e/ou outros bens, apossamentos de terrenos impróprios para atividades produtivas dominantes e recompensa por participações em revoltas. Essas estratégias “(...) não são mutuamente excludentes e ocorreram sob a égide de intrincadas relações entre dependência e antagonismo (...) das famílias negras com os setores que interagem e ainda interagem”. A autora destaca que a existência de doações e de heranças, na constituição dos territórios negros, não é um reflexo necessariamente de relações harmoniosas entre (ex) senhores e (ex) escravos, ao contrário, pode indicar a existência de abusos sexuais realizados pelos senhores que geraram filhos reconhecidos com as doações. Além disso, pode ser um indício de aprisionamento da mão de obra após a Abolição, com o uso da categoria de “filhos de criação” que não usufruíam os mesmos direitos formais dos irmãos brancos. E mesmo aquelas doações e heranças que não foram impulsionadas por estes quesitos, apenas ratificaram a formalização da propriedade que já era apropriada pelos (ex) escravos e seus descendentes. Estas diferentes formas de formação de territórios negros estão presentes nas comunidades do litoral negro do Rio Grande do Sul.

O desafio desta pesquisa é analisar como sobreviveu um campesinato negro litorâneo, durante o século XX, mesmo com diversas intervenções e expropriações tanto privadas quanto estatais. As pesquisas realizadas até o momento apontam estratégias como os casamentos entre os moradores da mesma comunidade e entre comunidades vizinhas que reforçam a identidade étnica do grupo e ainda, de certo modo, garantem a manutenção das terras entre os seus membros. Um dos objetivos deste estudo, portanto, é analisar mais detidamente esta constatação e apontar outros fatores que garantiram a manutenção de um campesinato negro litorâneo. Este livro, financiado com verba da CAPES, aprovada no COMPÓS do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é resultado da tese de Doutorado defendida no referido programa no ano de 2018 e premiada pelo Prêmio Capes de Tese, na área de História, no ano de 2019.

Aciono distintas histórias de lutas pela manutenção das terras do campesinato negro litorâneo, vivências que ultrapassam os séculos. Aponto para as disputas dos libertos com os demais herdeiros pelo quinhão de terra legado, ainda no século XIX, e suas estratégias frente à Lei de Terras de 1850. Narro suas experiências no pós-Abolição, especialmente, a partir da década de 1960, período em que ocorre o aumento da produção de arroz no litoral e a intensifica-

ção do interesse dos arroseiros nos imóveis dos camponeses negros. Além disso, nesta época, a reforma agrária atinge o campesinato negro litorâneo, mas ao mesmo tempo em que para uns há a oficialização das terras de usufruto a partir da obtenção do documento da propriedade, para outros ocorre a perda de importantes parcelas de terrenos. Todas estas histórias de luta pela terra têm um pano de fundo tecido a partir dos laços de parentescos, pois as famílias negras entrelaçadas desde o cativo articulam-se com a emancipação e seguem resistindo, a partir de redes de solidariedade, de religiosidade e de sabedorias ancestrais que amarram a intensa rede das relações sociais e raciais do litoral do Rio Grande do Sul.

Estou ciente de que meu recorte temporal, de 1816 ao tempo presente¹¹, é um período extenso que abarca diversos momentos históricos, mas não pretendo deter-me a analisar cada um destes períodos, algo que seria impossível para esta pesquisa. As histórias de meus personagens vão aparecer em alguns destes momentos. Isto talvez seja um dos nós da pesquisa, mas, ao trabalhar com memória, estas idas e vindas fazem parte das narrativas. O ano de 1816 é um marco para os ancestrais do campesinato negro litorâneo, pois foi quando a proprietária do Campo da Caieira (Teixeiras) deixou registrada, em seu testamento, imóveis e a conquista da liberdade dos seus escravizados. Este foi o primeiro documento oficial dos imóveis das famílias negras. Por outro lado, vou até o tempo presente, pois aciono as memórias dos atuais quilombolas sobre as décadas de 1960, 1970, 1980 e pesquiso a Festa do Rosário e o Ensaio de Pagamento de Nossa Senhora do Rosário realizados na atualidade, mas ancorados num passado vivido como presente.

O recorte temporal proposto também abarca as diversas experiências do campesinato durante a Ditadura Civil-Militar (1964-1985), momento em que os avanços relacionados à questão agrária sofreram um retrocesso. Por exemplo, mesmo com a aprovação do Estatuto da Terra, em 1964, os militares não apoiaram os anseios dos camponeses, ao contrário, fizeram alianças com as grandes empresas capitalistas e logo os projetos de assentamento e de colonização foram esquecidos. Desse modo, houve a ausência do Estado especialmente percebida pelos camponeses negros proprietários ou posseiros de pequenos lotes de terras quando estes lutaram pela manutenção de seus imóveis. Já por outro lado, a presença do Estado ocorreu a partir do uso da força policial e do poder judiciário em favor de grandes proprietários, ajudando diretamente nas expulsões das famílias negras e oficializando em documentos as expropriações. Porém, embo-

¹¹ Hebe Mattos (2005) menciona o “diálogo dos tempos”, ou seja, diálogo de dois tempos: do cativo e a da liberdade. Rodrigo Weimer (2013), em sua tese de doutorado, fez o recorte temporal de 1847 ao tempo presente para estudar as memórias sobre o passado escravista e a Abolição no litoral do Rio Grande do Sul. O ano de 1847 foi escolhido em decorrência de ser onde a memória da gente da Felisberta, família que estuda, recorda o nascimento de Manoel Inácio, o primeiro ancestral lembrado por aquela família.

ra meu recorte contemple a ditadura civil-militar, meus sujeitos históricos não comentam diretamente sobre suas experiências com a ditadura, mas sim sobre as expropriações das terras¹².

Meus apontamentos inserem-se no campo dos estudos da História Social do pós-Abolição no meio rural. Conforme argumenta Weimer (2013), o pós-Abolição é um período difícil de delimitar, pois embora o marco inicial possa ser maio de 1888 é possível definir outras datas significativas para a decadência do escravismo, como os anos de 1831¹³, 1850¹⁴ e 1871¹⁵. Mattos (2005, p. 43) interroga “(...) Quais são as fronteiras adequadas do estudo das sociedades pós-emancipação?” Sobre a temporalidade a autora argumenta que, diferente da escravidão que se tem um período a ser analisado, pelo menos no mundo atlântico, podendo começar com o comércio de escravizados no século XVI até a Abolição brasileira em 1888, o período pós-escravidão estende-se profundamente pelo século XX, “com a extinção do sistema de parceria agrícola no sul dos Estados Unidos e do campesinato das Índias Ocidentais, na década de 1930, as migrações em massa para a cidade e a descolonização nas décadas de 1950 e 1960 ou ainda com a criação da ordem econômica pós-industrial”, todos competindo para marcar a fronteira final.

Rios e Mattos (2005) apontam que, em meados dos anos 1970, os estudiosos incluíram no eixo central da discussão de pós-emancipação a formação do campesinato negro. As autoras assinalam a historiografia caribenha pós-emancipação como precursora da investigação sobre alguns aspectos que, posteriormente, seriam comuns a vários processos de emancipação, focalizando a ação dos libertos, notadamente a resistência ao trabalho coletivo, a busca pela restituição da vida familiar a partir da remoção de mulheres e de crianças das *plantations* e a procura de maior controle sobre o tempo e o ritmo de trabalho. Ao introduzir temáticas de cunho antropológico relacionadas à formação do campesinato, como, por exemplo, família, parentesco, produção doméstica, ocupação e transmissão da terra, herança cultural africana, tal historiografia produziu estudos mais enriquecidos e interdisciplinares, influenciando fortemente os estudos posteriores.

¹² Weimer (2013, p. 13) também fez esta conclusão ao mencionar que a ditadura foi relembrada por seus entrevistados para relacionar com a expropriação de terrenos.

¹³ Lei de 7 de novembro de 1831 que declarou livre todos os escravizados vindos de fora do Império e impôs penas aos importadores de escravizados.

¹⁴ Lei nº 581, de 4 de setembro de 1850 (Lei Euzébio de Queiroz) que estabeleceu medidas para o fim do tráfico transatlântico no Império.

¹⁵ Lei 2.040, de 28 de setembro de 1871, que declarou livres os filhos de escravizadas nascidas a partir daquela data. Porém, os filhos deveriam ficar com os senhores de suas mães até a idade de oito anos completos, quando o senhor poderia receber do Estado uma indenização pecuniária ou utilizar-se dos serviços da criança até 21 anos completos. Além desta tentativa de estender a escravidão por mais alguns anos, a Lei oficializou direitos costumeiros dos escravizados como a conquista da alforria e o direito ao pecúlio.

Weimer (2013, p. 18) argumenta que há um senso comum quando se pensa nos itinerários da população negra no pós-Abolição. Para isso cita o jurista Nelson Câmara para quem a Abolição teria gerado deslocamento dos libertos, originado favelas, cortiços e aglomerados urbanos. O historiador aponta as contribuições de Chalhoub (1990) e Moreira (2003), que indicam a existência de espacialidades negras, no Rio de Janeiro e em Porto Alegre, respectivamente, durante o século XIX. No meu TCC (2007), em que analiso escravos marinheiros e na dissertação (2011), em que investigo mulheres negras, também indiquei a existência de uma “cidade negra” no município de Rio Grande, no Rio Grande do Sul, durante o século XIX. Desse modo, não foi exclusivamente a Abolição que gerou estas espacialidades, conforme Weimer assinala.

Ana Maria Rios e Hebe Mattos (2007) buscam explorar a questão da inserção social dos libertos no mundo rural do Sudeste após a Abolição. O objetivo é demonstrar que havia um projeto camponês motivado pela busca por terras, pelos deslocamentos ou pela autonomia. Tal projeto foi gestado ainda nas senzalas, juntamente com o parentesco, que foi um elemento central e estratégico na vida dos escravos. Em busca deste objetivo, as autoras utilizam depoimentos orais, censos e inquéritos policiais. Indicam que o final do tráfico negreiro, em 1850, acarretou uma maior concentração de escravos nas áreas rurais do Sudeste a partir do tráfico interno. Ademais, refletem que o final do tráfico gerou a decadência das elites escravistas nas antigas áreas produtoras de alimentos, em Capivari, por exemplo, visto que grandes proprietários perderam suas terras, tornaram-se proprietários de pequenos terrenos improdutivos ou ainda deixaram o município, vendendo e parcelando suas propriedades em finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. A desarticulação da antiga lavoura escravista ocorreu paralelamente com a expansão da produção camponesa, a partir principalmente da fixação e do recebimento de libertos da própria área e da região.

As autoras percebem que a Abolição ocasionou uma reorganização do trabalho rural, novas relações sociais nas fazendas, negociações dos ex-escravizados com seus ex-senhores sobre a possibilidade de permanecerem nas fazendas ou ainda de optarem pela mobilidade e, algumas décadas depois, gerou a deterioração das negociações nas relações de trabalho, com a diminuição da mão de obra. Ademais, apontam para o uso do aparamento policial, pelos ex-senhores, numa tentativa de manter os libertos nas fazendas. As autoras afirmam que a experiência da Abolição foi traumática para os senhores de escravos das províncias cafeeiras do Império, pois os proprietários viram-se forçados a encarar a libertação, já que esperavam que houvesse a indenização, conforme havia ficado decidido. Havia contradições entre os senhores, pois alguns acreditavam que deveriam lutar até o final por seus direitos; outros, que precisariam alforriar em massa antes da Abolição para quem assim pudessem preservar a

ordem e o controle senhorial. Esperavam, com esta última alternativa, que houvesse a gratidão dos libertos e que as forças dos laços comunitários e familiares os mantivessem nas fazendas ou então pela região. A expectativa daqueles senhores, que optaram pela manumissão, era de que os trabalhadores permanecessem nas fazendas e que a partir disso ocorressem mínimas mudanças na organização produtiva da fazenda, pelo menos, na primeira colheita. Além disso, propunham aos libertos, embora que sempre fracassassem, a parceria a oito com a divisão da safra com os trabalhadores no final da colheita. Posteriormente, as autoras abordam, a partir de depoimentos orais, a história de Dona Leontina, que afirmou que o milho bom ficava para o proprietário e a parte ruim ficava para sua família, o que exemplifica a dificuldade da transição para um regime de trabalho sem algumas marcas das experiências da escravidão.

Logo após a Abolição, os libertos não acataram as tentativas dos senhores de manter o trabalho livre análogo à escravidão e, sobre isso, as autoras trazem o exemplo da Fazenda da Conceição, localizada no Cantagalo, onde o senhor libertou os escravizados antes do dia 13 de maio e enterrou a palmatória e o vergalho, porém os libertos queriam também a expulsão do administrador que os punia com tais instrumentos. Desse modo, segundo as autoras, a decisão de ficar não significa que os libertos concordavam em manter as condições de trabalho do regime anterior, ao contrário, era necessário que ocorressem mudanças que garantissem que eram novos tempos. Outro ponto interessante destacado pelas autoras é de que a quebra da autoridade senhorial, em 1888, não gerou uma imediata identificação entre os libertos e os homens nascidos livres que viviam como pequenos proprietários, posseiros ou agregados nas vizinhanças das fazendas. “Não se tentou ou não se julgou possível quebrar imediatamente as relações costumeiras, que davam suporte econômico e social a esses grupos”. Houve ainda uma tentativa dos ex-senhores em fazer prevalecer o antepassado escravista sobre os libertos e as autoridades locais. Vários inquéritos da década de 1890 apontam para situações em que havia a tentativa de forçar os libertos a continuarem na mesma localidade.

Alguns estudos abordam sobre a oralidade e a memória nas Comunidades Quilombolas. Hebe Mattos (2005, 2006, p. 109), ao estudar os remanescentes de quilombolas do centro-sul do Brasil (Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e Espírito Santo), afirma que nas narrativas destacam-se os aspectos simbólicos da memória familiar da escravidão que são “elaboradas e reelaboradas em função de relações tecidas no presente, como em todo o trabalho de produção de memória coletiva”. Este aspecto é muito importante, pois as memórias estão relacionadas com o presente e, portanto, não são fixas, já que são elaboradas e reelaboradas. Importante ressaltar que a memória do passado está intimamente relacionada com o presente. Desse modo, cabe ressaltar que no caso da comunidade do Limoeiro há uma série de entrevistas realizadas durante o pro-

cesso de realização do relatório sócio, histórico e antropológico, que foram acionadas durante o pleito para conquistar a titulação das terras, no ano de 2008, que foram utilizadas nesta pesquisa. Porém, também utilizo um novo conjunto de indagações coletadas, visando entender como se mantêm um campesinato negro litorâneo, mesmo diante de tantas tentativas de expropriações, algumas infelizmente bem-sucedidas, pois a preocupação é perceber os diferentes arranjos sociais presentes no litoral.

Outra pesquisa que traz subsídios para esta pesquisa é a dissertação de Joelma Tito da Silva (2009), que investiga a comunidade quilombola Negros do Riacho¹⁶, localizada no município de Currais Novos, no Rio Grande do Norte. A historiadora faz uso das memórias quilombolas e conclui que há uma construção, por parte dos narradores, de uma temporalidade mítica e ancestral onde viveu o primeiro ancestral da comunidade. Destaca ainda uma associação entre arte, tradição oral e memória na produção de cerâmica. A autora destaca que, até a última década do século XX, houve uma grande produção de potes e panelas na comunidade. Esta arte era ensinada pelos pais e avós, porém atualmente apenas algumas mulheres ainda fazem louças de barros. Para a autora, isso ainda acontece porque “a louça é um suporte de memória que ritualiza a tradição, faz lembrar o tempo dos antigos e da infância”.

Há também uma relação entre memória e identidade que é muito pertinente para esta pesquisa. Josemir Camilo de Melo (2010) investiga a interligação entre cultura, memória coletiva e a identidade étnica na Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos, na Paraíba, a partir de um grupo de rodas de ciranda. O autor analisou as letras das cirandas para entender a identidade afro-brasileira e quilombola. Além disso, identificou outros indícios de identidade étnica presentes nos valores culturais, nas procissões e nos divertimentos nos terreiros das casas. Jucélia Bispo dos Santos (2008, p. 28-29), em sua dissertação de mestrado em estudos étnicos e africanos, estuda a relação entre memória e etnicidade na Comunidade Quilombola Olaria, que se situa na Bahia. Segundo a autora, a memória dos remanescentes quilombolas aponta para uma divisão de Irará, município em que se localiza o quilombo, de acordo com traços de identidades que estão vinculados ao passado do cativo. A identidade desse grupo é afirmada a partir dos sobrenomes, das memórias do cativo, dos locais de moradias, dos traços fenóticos e da situação econômica.

Memórias que viajam pelos tempos, vão e voltam em um passado que não é dividido cronologicamente, pois está imerso também nos anseios do presente. Por todas essas memórias, esta pesquisa fez uso da metodologia da Histó-

¹⁶ Silva (2009) informa que a comunidade dos Negros do Riacho foi reconhecida como “remanescente de quilombo” em 2006.

ria Oral¹⁷, em que a memória é de extrema importância. Conforme pontua Alberti (2005, p. 155), a partir desta metodologia é possível ter acesso a “histórias dentro da História”. A autora destaca que, a partir da década de 1960, começou a fase da “História Oral Militante” cujos historiadores que a faziam acreditavam que História Oral possibilitaria “dar vozes” às minorias. Porém, a autora considera que é pertinente ter precaução quanto às influências desta história militante, pois é necessário levar em consideração que o relato, resultado da História Oral, não é a própria “História”. Desse modo, a entrevista, em vez de fonte, pode passar a ser considerada a própria “revelação do real”. Além disso, outro equívoco apontado pela autora é de que, ao se fazer a história oral, usar a noção de “história vista de baixo”, como se o pesquisador concedesse aos de “baixo” a chance de se expressar, indicando que talvez eles sozinhos não fossem capazes de assim fazer¹⁸.

Quais histórias estão dentro das memórias dos quilombolas? Não pretendo contrapor a memória dos camponeses negros litorâneos às informações encontradas em documentos escritos, mas sim entender a diversidade e a complexidade das relações sociais no litoral do Rio Grande do Sul. Buscarei contextualizar as narrativas dos quilombolas para que se possam entender as peculiaridades das experiências. Um dos estudos de referência sobre a memória é a obra de Halbwachs (2004), *A Memória Coletiva*, em que o autor faz uma análise da memória baseada nos estudos de Durkheim, para quem os fatos sociais são externos ao indivíduo, pois a maneira de agir, de pensar e de sentir depende da sociedade em que o indivíduo está inserido. Ao nascer, o indivíduo é socializado de acordo com as regras, que são internalizadas por meio de um processo educativo e há obstáculos para aqueles que não aceitam as imposições da sociedade. Todavia, apesar das dificuldades impostas, as instituições são passíveis de mudanças desde que vários indivíduos tenham pelo menos combinado uma ação e que desta combinação haja um novo fato social. Conforme destacam Weber e Pereira (2010, p. 106), para Durkheim “não é o indivíduo que determina a sociedade, mas a sociedade que condiciona o indivíduo”.

Halbwachs (2004, p. 31-38) afirma que as lembranças são coletivas, pois a memória está relacionada, em todos os momentos, com outros grupos que

¹⁷ Para Alberti (2005, p. 155), a História Oral é “uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador a fita. Ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente. Tais entrevistas são produzidas no contexto de projetos de pesquisa, que determinam quantas e quais pessoas entrevistar, o que e como perguntar, bem como que destino será dado ao material produzido”.

¹⁸ Sobre as contribuições da história oral, a história da população negra, ver: ALBERTI Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. Possibilidades das fontes orais: um exemplo de pesquisa. **Anos 90**, v. 15, n° 28, Porto Alegre, p. 73-98, 2008.

não precisam estar fisicamente com aquele que rememora, visto que estão em cada detalhe, presentes nas ruas, nos prédios, nos parques. Os lugares, assim como as coisas, carregam; são, portanto, memórias, todavia não basta participar ou assistir a uma determinada cena em que outros homens são os expectadores ou ainda os atores, para lembrá-la, pois é necessário fazer parte do grupo. Isso porque, posteriormente, quando aqueles evocarem a cena, ou ainda, quando reconstituírem parte por parte, aquele que não estiver inserido no grupo, não recordará. É necessário fazer parte de um grupo e ter pensamentos comuns com este e ainda permanecer em contato para assim identificar-se com o passado rememorado. Candau (2003, p. 61-63) argumenta que a noção de memória coletiva elaborada por Halbwachs serve para analisar uma série de fenômenos sociais relacionados com a memória. Desse modo, este conceito sociológico é fecundo, pois não seria possível designar de outra maneira determinadas formas de consciência do passado que aparentemente são compartilhadas por um conjunto de indivíduos. Porém, mesmo que haja uma memória coletiva em cada sociedade humana, no interior dessas há indivíduos com sua memória individual que depende da sua história e da organização de seu cérebro.

Para Pierre Nora (1993, p. 22), memória e história não são sinônimos. Enquanto a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos, que está em constante evolução e aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, a história é uma reconstrução que será sempre problemática e incompleta daquilo que não há mais. Nesse contexto, o autor menciona os lugares de memórias, que são lugares materiais, simbólicos e funcionais que são formados pela interação entre a memória e a história. “(...) Lugares, portanto, mas lugares mixtos (*sic*), híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e de morte, de tempo e de eternidade; numa espiral do coletivo e do individual, do prosaico e do sagrado, do imóvel e do móvel (...)”. As comunidades quilombolas têm lugares de memórias como as antigas residências dos ancestrais, os lugares de plantio, em que as famílias se reuniam para fazer a colheita juntas, a senzala, as casas dos proprietários das fazendas, entre tantos outros lugares que carregam a memória e a história dos remanescentes de escravos.

Michel Pollack (1992, p. 202-204) argumenta que há três elementos que constituem a memória: os acontecimentos vivenciados pessoalmente, aqueles experimentados pelo grupo de que o depoente faz parte e os personagens e os lugares de memória que podem tanto ser lugares de lembranças pessoais quanto lugares sem apoio cronológico. Para o autor, a memória é seletiva. Visto que nem tudo fica registrado, ela é em parte herdada; além disso, ela é estruturada a partir das preocupações pessoais ou políticas do momento, ou seja, a memória é construída social e individualmente. E ela é fenomenológica quando há uma ligação muito estreita entre ela e o sentimento de identidade.

As lembranças coletivas estão presentes nas comunidades negras rurais visto que elas têm experiências comuns de um mesmo grupo étnico excluído e que, por isso, procuram manter interligações com outros quilombos. Porém, a memória individual é de extrema importância, pois cada quilombola terá a sua memória, que vai depender da sua história, de como ele se identificou ou não com as questões que a comunidade enfrentou e enfrenta, bem como de suas peculiaridades pessoais.

Apresento 19 entrevistas que tiveram como base as seguintes temáticas: cor e raça no litoral; narrativas sobre as festas e bailes; parentescos; experiências das mulheres quilombolas; vivências dos trabalhadores; intervenções privadas e públicas nas terras quilombolas e fé em Nossa Senhora do Rosário. As entrevistas foram realizadas com quilombolas do Limoeiro, Teixeiras e Capororocas. Cabe pontuar que utilizei as entrevistas realizadas durante o Relatório sócio-histórico e antropológico do Limoeiro. Em Teixeiras, utilizo entrevistas inéditas tanto na comunidade como no Ensaio de Pagamento de Promessas, ocasião em que encontrei quilombolas de Capororocas, membros da Irmandade do Rosário de Tavares.

Buscando os parentescos das famílias negras, pesquisei os livros de batismos de Mostardas e de Palmares do Sul, durante o século XIX e XX, tanto de escravizados quanto de livres. Nestes registros é possível saber a condição social dos sujeitos históricos (escravizados, forro ou livre), a data de nascimento, a data de batismo, nomes dos pais, ou somente da mãe; às vezes consta o nome dos avós paternos e/ou maternos, além dos padrinhos da criança. A partir destes registros, foi possível encontrar famílias negras formadas durante o cativeiro. Detectamos laços com outros escravizados da vizinhança e tramas parentais após a entrada pela porta da liberdade e no pós-Abolição. Além disso, pesquisei registros matrimoniais do século XIX e XX, de Mostardas e Palmares do Sul. Nestes documentos, aparecem dados semelhantes aos batismos: data do casamento, localidade, nome dos pais, às vezes dos avós e condição social. Estes dados também auxiliaram na construção dos gráficos genealógicos. Destaco que o acesso aos livros de batismos e casamentos foi possível a partir do site “Family Search¹⁹”, que possui todos os livros digitalizados e de fácil acesso ao pesquisador.

Para estudar as conquistas de liberdade, acessei cartas de alforria, documentos de suma importância para encontrar famílias negras no litoral. Nestes documentos, é possível identificar a data da concessão, o registro, a naturalidade, às vezes a profissão, a idade e os laços de parentescos. Para isso, utilizei o excelente catálogo do APERS. Ainda analisei testamentos, especialmente

¹⁹ Endereço do site: <<https://www.familysearch.org>>.

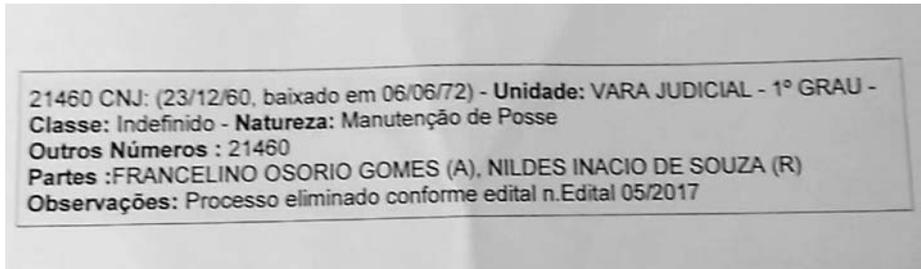
aqueles em que os senhores e senhoras deixaram algum legado para seus escravizados. Alguns inventários foram acionados visando identificar as escravarias e os bens herdados pelos libertos. Além destas fontes, utilizei fotos produzidas pela historiadora e outras gentilmente cedidas pelos quilombolas. Fotos de antepassados e fotos dos atuais remanescentes em suas terras.

Utilizei os Livros de Registros Paroquiais de Terras de São José do Norte e de Conceição do Arroio, que contêm as anotações dos possuidores de imóveis. Nos registros constam: o nome da pessoa que registrou os terrenos, a localização, ainda que muito imprecisa; a extensão do terreno, um dado extremamente impreciso e os limites. Embora seja uma fonte cheia de lacunas, ela nos trouxe alguns libertos legatários de terra que ou foram fazer seu registro ou tiveram suas terras citadas como limites de propriedades contíguas.

Por fim, destaco dois conjuntos documentais inéditos que contribuem para o debate da Reforma Agrária, no Rio Grande do Sul, na década de 1960. No Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, há um fundo denominado de “Arquivo Particular de Dario Futuro, Campos dos Teixeiras”, que possui documentos dos ancestrais da atual Comunidade Remanescente de Quilombo Teixeiras: papéis do século XIX, como compras de terras dos primeiros proprietários da localidade e testamentos destes proprietários em que há doações de terras a escravizados, documentos da década de 1960, época em que o vice-prefeito de São José do Norte foi o representante das famílias negras dos Teixeiras, como era conhecida a comunidade naquela época, para mover uma ação contra a cláusula de inalienabilidade das terras herdadas, bem como o articulador da criação de uma cooperativa dentro das terras dos Teixeiras. Desse modo, há o importante processo e várias documentações anexadas, as quais serão analisadas. Tais documentações foram doadas pelo vice-prefeito de São José do Norte ao arquivo, no ano de 2002.

O outro conjunto documental refere-se ao processo movido no Fórum de Osório, na década de 1960, por Francelino Osório Gomes, descendente de escravizados, legatários de terras do Limoeiro contra Nildes Inácio de Souza. No processo, há referência para possíveis invasões de Leonel Brizola, indicando que a Reforma Agrária, na Fazenda do Pangaré, citada em alguns estudos, poderia ter ocorrido em terras de famílias negras. Na época do relatório do Limoeiro, em 2008, recebi da equipe de pesquisa uma cópia do processo, porém como o mesmo não possuía nenhuma informação da instituição de guarda, decidi buscar estes dados. Infelizmente, fui informada de que o processo foi eliminado conforme edital de 05/2017, sem maiores detalhes, conforme segue imagem do comprovante obtido.

Foto 1. Comprovante de eliminação do Processo 21.460²⁰



Um documento extremamente importante na luta pela terra do campesinato negro foi eliminado. Cabe pontuar que entreguei uma cópia desta documentação à Casa de Cultura do município de Mostardas.

Importante destacar que não vou realizar uma história quantitativa, pois estou à procura dos sujeitos históricos específicos dos quilombos. Desse modo, será preciso fazer-se uso dos indícios presentes nos diversos documentos que vão ser investigados. Geralmente, há várias lacunas nas documentações que dificultam articular as histórias dos remanescentes quilombolas, por isso será de extrema importância cada documento encontrado e cada indício. Ginzburg (1989, p. 183) afirma, ao analisar a metodologia de Natalie Zemon Davis em "*O retorno de Martin Guerre*", que é necessário ligar o caso específico ao contexto, o que possibilitará um "campo de possibilidades historicamente determinadas", onde o verdadeiro e o verossímil, as provas e as possibilidades entrelaçam-se, continuando, embora rigorosamente distintas. Desse modo, pretende-se contextualizar as experiências das comunidades quilombolas visando uma maior aproximação de suas histórias e memórias.

Chalhoub (1990, p. 17) utiliza os indícios em suas pesquisas, a partir do método de Zadig, um sábio da Babilônia, que estudava a natureza. A partir da análise dos rastros deixados pelos animais, Zadig conseguiu descrever a cadela da rainha e o cavalo do rei para o eunuco e o monteiro-mor sem nunca ter vistos os animais. Para o autor, o sábio articulou as pistas disponíveis chegando a uma visão possível dos animais que estava dentro dos limites do seu ponto de vista, "porém mais ou menos corretas, dependendo da acuidade do observador". Este método de pesquisa que visa juntar os indícios é pertinente para a pesquisa documental que se fará, isso porque serão coletados diferentes indícios em distintos documentos, tanto escritos como orais.

As histórias e as memórias do campesinato negro do Litoral Negro estão divididas em quatro capítulos. No primeiro, aciono as peculiaridades do litoral

²⁰ Iosvaldyr Bittecourt gentilmente deslocou-se até o Fórum de Osório em busca da instituição de guarda e da localização do processo, mas infelizmente o documento havia sido eliminado.

a partir de conquistas de terras e de liberdade de escravizados durante o século XIX. Além disso, apresento os arranjos familiares destes escravizados com membros do cativo, mas também com escravizados de outras propriedades e com libertos, durante o sistema escravista. Aciono a questão da inalienabilidade dos imóveis herdados e os registros paroquiais de terras originários da Lei Terras de 1850 para compreender os imóveis negros. Avanço para o pós-Abolição, investigando algumas experiências raciais no século XX a partir dos bailes separados para brancos e para morenos.

No segundo capítulo, investigo a precariedade da posse das terras negras a partir das experiências de expropriação dos imóveis durante a Reforma Agrária, na década de 1960, pelos ancestrais da comunidade do Limoeiro e de Teixeiras. Em Teixeiras, há um processo movido pelo então vice-prefeito da localidade, representante legal dos camponeses negros, solicitando a quebra da inalienabilidade dos terrenos legados ainda no século XIX. De tal ação judicial resultou a emissão de títulos individuais das propriedades negras, mas algumas invasões foram oficializadas, além da criação de uma cooperativa. No caso do Limoeiro, a Reforma Agrária realizada por Leonel Brizola pode ter sido assentada em terras de famílias negras legatárias, da década de 1870, cujos ancestrais foram escravizados da Fazenda do Ipê.

No terceiro capítulo, apresento uma rede de fé em Nossa Senhora do Rosário. Diante de tantos imbróglios, o campesinato negro recorre à Santa. A fé remonta, pelo menos, ao século XVIII, época em que a Irmandade Nossa Senhora do Rosários dos Homens Pretos foi fundada, permanecendo ainda hoje, seja com a festa anual em homenagem à Santa realizada na Igreja Católica dentro da Comunidade de Teixeiras ou ainda com o Ensaio de Pagamento de Promessa realizado pelos membros da Irmandade, que dançam e cantam, por cerca de 12 horas, para agradecer um pedido atendido.

No quarto capítulo, dedico-me às histórias de mulheres, negras, camponesas e litorâneas, seus afetos, ancestralidades e saberes. Conto histórias de escravizadas que conquistaram a liberdade e que marcaram a memória do Limoeiro, como Chica Brincuda, Anastácia e Juliana. Narro sobre a família de Antônio Isabela e suas experiências no pós-Abolição, no mundo do trabalho, época em que Sinhás tinham relutância em reconhecer e aceitar o fim da escravidão. Apresento uma geração de mulheres de Teixeiras: africanas, crioulas, escravizadas, libertas, livres, camponesas e quilombolas. E, por último, aponto para a ancestralidade de parteiras e benzedadeiras. A sabedoria das rezas que cura o corpo, cuida das plantações e ajuda a encontrar bens materiais perdidos faz parte do cotidiano litorâneo.

Caro leitor, convido-lhe a se envolver nas malhas do Litoral Negro para conhecer suas memórias, histórias.

CAPÍTULO 1

O Litoral Negro do Rio Grande do Sul

Neste capítulo, tenho o objetivo de investigar a formação do Litoral Negro do Rio Grande do Sul, desde a primeira metade do século XIX, quando homens e mulheres escravizados das fazendas da região conquistaram um quinhão de terras e sua entrada pela porta da liberdade, com a carta de alforria. Além disso, aponto para os casamentos e batizados que compõem importantes tramas das famílias negras. Alguns escravizados, quando conquistam liberdade, adotaram o sobrenome dos antigos senhores e senhoras e foram reconhecidos pela vizinhança como os “escravos que foram” de fulano de tal. Avanço para o pós-Abolição, analisando a racialização das relações sociais a partir dos bailes separados; de um lado brancos e do outro, morenos. Neste período, os grupos de descendentes de escravizados passam a ser denominados de negra da.

1.1 Na Estrada da Praia: escravidão, liberdade e longevidade da questão das terras

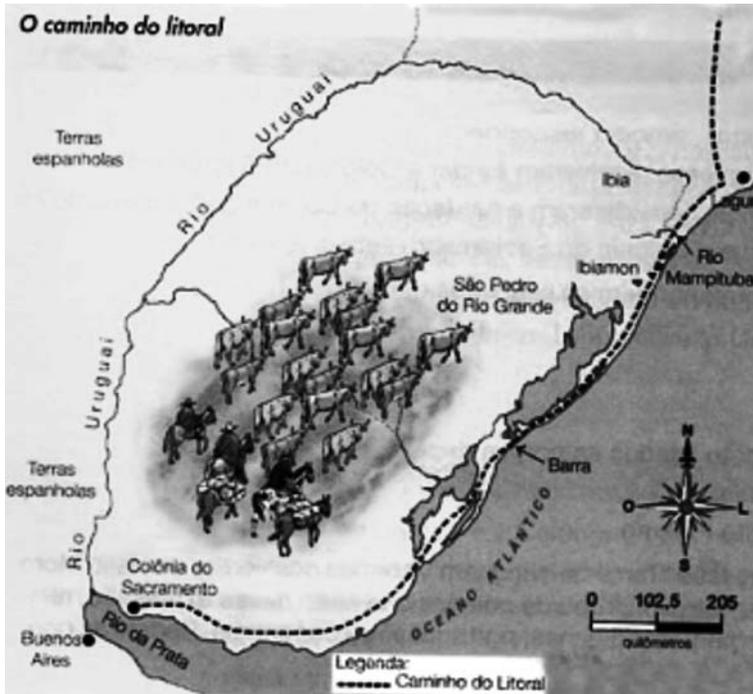
O recorte espacial desta pesquisa é a faixa de terras compreendida entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, abrangendo atualmente os municípios de São José do Norte, Tavares, Mostardas e Palmares do Sul, território que, durante o século XIX, fazia parte principalmente de São José do Norte, sendo que apenas uma pequena porção de terras pertencia à Nossa Senhora da Conceição do Arroio, hoje município de Osório. São José do Norte emancipou-se de Rio Grande em 1832, tendo como freguesias²¹: Estreito e Mostardas. Já os outros municípios têm origem mais recente; a localidade de Mostardas emancipou-se de São José do Norte em 1963; parte das terras daquele município deu origem, em 1982, a Tavares e Palmares do Sul, este último originário também de Osório, Tramandaí e Viamão.

Pretendo refletir, sobre como o século XIX, especialmente a época da elaboração e da efetivação das heranças, é importante para o século XX, na luta pela manutenção das terras no litoral, como no caso de Teixeiras e do Limoeiro, na década de 1960.

²¹ Freguesia: divisão administrativa do município.

A ocupação do litoral foi possível em decorrência da abertura do Caminho das Tropas ou Estrada da Praia (Mapa 2), pelos portugueses, no século XVIII, com o objetivo de conduzir as tropas de gado. Esta iniciativa desrespeitou os inúmeros tratados assinados entre lusos e espanhóis, os quais declaravam que esta faixa de terras pertencia aos espanhóis. Hamaister (2002) destaca que pela faixa de terras compreendida entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico passava o caminho das tropas que ligou a Vila de Laguna, em Santa Catarina, à Colônia do Sacramento, no Uruguai. Para a autora, este caminho, além de unir geograficamente os pontos de atividades de pouso, invernada e comércio de animais, que se situavam ao longo do seu trajeto, também propiciou a aproximação das pessoas que habitavam os povoados que começaram a ter um fluxo sazonal de peões, condutores, comerciantes, tratadores e amestradores de animais. Desse modo, nota-se que escravizados e forros, mesmo que residissem longe, poderiam manter contatos, pois havia a possibilidade de mandar e receber informações pelos tropeiros. O mapa, a seguir, traz o caminho das tropas no litoral do Rio Grande do Sul.

Mapa 2. O caminho do litoral²²



²² Disponível em: <<http://www.rogeriobastos.com.br/2011/04/trpas-e-tropeiros-o-rio-grande-toma.html>>. Acesso em: abr. 2014.

Ao longo do Caminho das Tropas, o império português começou a distribuir as sesmarias. Neste contexto, está o tropeiro Manoel Jorge da Silva e o capitão Francisco Lopes de Mattos, respectivamente primeiros sesmeiros da localidade de Palmares e de Mostardas, que serão analisados na sequência. A importância desta faixa de terras formada entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, recorte espacial a ser investigado, pode ser percebida quando Helen Osório (2007, p. 55-66) afirma que a fronteira meridional do império português foi muito conflituosa, em decorrência das disputas entre espanhóis e portugueses, ao longo dos séculos. A autora argumenta que esta fronteira era “(...) imprecisa, móvel, provisória e permeável, verificando vários tipos de trocas e circulação de pessoas. A deserção dos exércitos, o contrabando de gado e a apropriação de terras (...)” teriam sido muito recorrentes. Esta fronteira foi transitada por desertores, contrabandistas, vagabundos e por gado que foi muito importante para o estabelecimento das estâncias e da atividade pecuária nessa região. As autoridades de Portugal e da Espanha, visando expandir as propriedades de terras, fizeram doações para “avançar os campos”, independentemente da naturalidade dos colonos. Outro ponto interessante é que a população que residia nesta fronteira situava-se de um lado e de outro, de acordo com seus interesses mais imediatos e cotidianos.

Torres (2003) afirma que a ocupação portuguesa em São José do Norte começou por volta de 1725, quando se deslocou de Laguna a Frota de João de Magalhães para a barra norte. A localização da frota era estratégica, pois impedia a passagem de castelhanos para terras sulinas e controlava o fluxo de gado da Vacaria do Mar²³. O autor acrescenta que, em 1734, já havia, em São José do Norte, 27 fazendas ou invernadas. Jaccottet, Amaral e Mattos (1999) apontam a importância da localidade do Estreito, que durante o século XIX era uma freguesia de São José do Norte. Para tais autores, ancorados em Borges Fortes, o povoado do Estreito teve origem com a Fazenda Real do Bujuru²⁴, fundada por José da Silva Pais, em 1738, para a criação de gado. “Como fruto da intensidade de trocas ensejadas pela agricultura do Estreito, surge e prospera, à margem do canal, o povoado de São José do Norte” (1999, p. 26) Encontrei o nome desta fazenda nos registros paroquiais de terras, da década de 1850, de São José do Norte, quando foram anotados os limites dos imóveis dos proprietários. Toda-

²³ Segundo a historiadora Sandra Pesavento (1985, p. 8), a Vacaria do Mar localizava-se na fronteira entre o Brasil e o Uruguai e formou-se a partir do abandono de gado por jesuítas e indígenas, com as invasões dos bandeirantes, durante a União Ibérica, período que a Holanda controlou alguns locais estratégicos da África, onde os portugueses escravizavam os africanos.

²⁴ Segundo Miranda (2000), a Estância Real do Bujuru foi um empreendimento estatal, criado na mesma época da Estância Real da Torotoma, cabendo-lhe o depósito de todo o gado vacum, cavalos, éguas e potros da Sua Majestade, além de prover a montaria para guarnição das fortalezas do sul e do Regimento de Dragões.

via, tudo indica que a fazenda foi abandonada, permanecendo apenas o seu nome como referência geográfica. Outro importante ponto, que é pertinente ponderar, é a dificuldade de desenvolvimento imposta pela grande quantidade de areia.

Cabe ressaltar que alguns dos primeiros sesmeiros litorâneos, cujas terras que posteriormente abrigariam Casca, Limoeiro e Teixeiras, eram oriundos da cidade do Rio Grande. A sesmaria da Charqueada, do Quintão e de Palmares, em Nossa Senhora da Conceição do Arroio (atualmente Palmares do Sul) tinham como proprietário o tropeiro, português, Manoel Jorge da Silva, marido de Mônica Pereira de Souza. Depois de receber uma sesmaria, Manoel continuou residindo em Rio Grande, até a invasão dos espanhóis, em 1763²⁵, quando junto a sua família fugiu de barco, atravessou o canal do Rio Grande para São José do Norte e seguiu pela Estrada da Praia²⁶. A irmã de Mônica, Quitéria Pereira do Nascimento, casou-se com o Capitão Francisco Lopes de Mattos, que era proprietário da sesmaria do Retovado, em Mostardas. Segundo o Livro de Sesmarias, em 1752, os campos de Francisco Lopes de Mattos eram ao norte da fazenda Charqueada de Manoel Jorge da Silva.²⁷ Há também um registro de uma solicitação de terras de Francisco, no século XVIII, na localidade de Caieiras, onde se localiza o atual quilombo de Teixeiras²⁸. Nota-se que as terras das irmãs Quitéria e Mônica eram fronteiriças, o que é novamente corroborado mais tarde, em 1852, quando a ancestral dos quilombolas do Limoeiro, Perpétua Maria da Conceição, declarou nos registros paroquiais que seu imóvel era fronteiroço à Fazenda dos Barros, onde se localizavam os campos de Francisco e de Quitéria.

Uma peculiaridade do litoral negro são os lotes de terras conquistados por ex-escravizados, após o falecimento de seus antigos senhores, no século XIX. Imóveis que, pelo menos em parte, são atualmente propriedades de famílias remanescentes quilombolas. Infelizmente, ao longo dos séculos, as famílias negras foram expropriadas e atualmente residem em terrenos bem menores do que aqueles que herdaram. Investigarei alguns núcleos de libertos que foram legatários de imóveis e de outros bens de seus antigos senhores. Utilizo o termo *liberto*, porém nas documentações do século XIX, especialmente nos registros paroquiais de terras, que serão analisados na sequência, consta o termo “escravos que foram” seguido pelo nome do antigo proprietário. Aliás, no caso dos libertos de Quitéria, os mesmos, ao registrarem seu lote de terras, ainda no século

²⁵ A invasão dos espanhóis em Rio Grande ocorreu em 1763, quando a localidade ficou tomada até 1776. Esta invasão é fruto das disputas territoriais entre portugueses e espanhóis, na luta pela demarcação das fronteiras de ambos os impérios.

²⁶ Biblioteca Rio-Grandense. Auto de devassa de 1763.

²⁷ AHRS. Livro de Sesmarias.

²⁸ AHRS. Arquivo Particular Campo dos Teixeiras.

XIX, empregaram o termo “nós escravos que fomos de Quitéria Pereira do Nascimento”.

As experiências no cativeiro, além de ficarem na memória daqueles que conquistaram a liberdade, também faziam parte de uma identidade do liberto, pois a vizinhança permanecia reconhecendo o grupo que outrora fora escravizado, embora também identificasse a condição de liberdade, pois os escravos “foram de fulano de tal”. Logo, o verbo está no passado, mas acionado no presente, porém não eram apenas libertos, eram libertos de um determinado membro da sociedade, outrora proprietária de escravos, terratenente e reconhecido pela vizinhança. Também cabe ressaltar o caso dos ex-escravizados de Quitéria, pois eles seguiram utilizando o termo escravo, após a conquista da liberdade, mas também no passado, “escravos que fomos”. Percebe-se que estas nomeações perpassaram gerações; aciono, neste momento, os libertos dos irmãos Teixeiras que, após a liberdade, eram reconhecidos como os “escravos que foram de Manoel Teixeira”. Posteriormente, o nome Teixeiras passou a designar uma localidade de São José do Norte e, após a década de 1980, também nomeou a atual comunidade remanescente quilombola de Teixeiras.

Alguns dos primeiros proprietários das terras, que posteriormente foram legadas pelos libertos, possuem laços de parentescos. Francisco Lopes de Mattos, casado com Quitéria Pereira do Nascimento, era proprietário da Fazenda dos Barros Vermelhos; em parte desta fazenda está localizada a Comunidade Remanescente Quilombola de Casca. Quitéria era irmã de Mônica Pereira de Souza, cujo marido, Antônio Manuel Jorge, era proprietário da sesmaria de Palmares e da sesmaria da Charqueada, contígua à Fazenda dos Barros Vermelhos. Em uma faixa de terras da antiga sesmaria da Charqueada estão, atualmente, residindo os remanescentes quilombolas do Limoeiro. Além destas terras, antigamente, os ancestrais do Limoeiro possuíam as terras herdadas no testamento de Gertrudes Eufrázia Lopes, que foram perdidas na época da Reforma Agrária do Brizola, na década de 1960 (ver Capítulo 2), que será analisada na sequência. Além disso, provavelmente uma porção das terras de Francisco Lopes de Mattos, especialmente aquelas da Caieira foram adquiridas pelos irmãos Teixeira; em parte deste imóvel residem os remanescentes quilombolas de Teixeiras. Além destes proprietários, havia o casal Inácio de Souza Magro e Ana Joaquina, cujas terras eram herança do primeiro marido de Ana, Miguel José de Larra, que havia adquirido a Fazenda da Figueira. E José Carneiro Geraldês, um cidadão sem filhos e possivelmente sem herdeiros diretos, que recebeu a concessão da sesmaria da Fazenda de Mostardas. O quadro, a seguir, traz os primeiros proprietários das sesmarias do litoral negro e as fazendas instaladas nas respectivas terras.

Quadro 2. Proprietários, sesmarias e fazendas

Terratenentes	Origem das terras	Fazenda/campo	Quilombo
Francisco Lopes de Mattos e Quitéria Pereira do Nascimento	Concessão da Sesmaria do Retovado e Caieira	Fazenda dos Barros Vermelhos	Casca
Manuel Jorge da Silva/Antônio Azevedo de Souza e Mônica Pereira de Souza	Compra de concessão da Sesmaria da Charqueada e Sesmaria Palmares	Fazenda da Charqueada e Fazenda Palmares	Limoeiro
Vicente José Gomes e Gertrudes Eufrázia Lopes	Aquisição da família Azevedo e Souza	Fazenda do Ipê	Limoeiro
Inácio de Souza Magro e Ana Joaquina da Silva	Herança de Ana Joaquina de Souza, proveniente do primeiro marido, Miguel José de Lara, que havia comprado a Estância da Figueira	Fazenda da Figueira	—
José Carneiro Geraldês	Concessão da Sesmaria Fazenda de Mostardas	Fazenda de Mostardas	—
Ana Tereza de Jesus, Manoel Teixeira e Roza Tereza de Jesus	Aquisição de José Marcelino da Silva e Thereza Angélica de Jesus ²⁹	Campo da Caieira	Teixeiras

A conquista destes imóveis negros pode ter sido garantida a partir da existência de arranjos familiares, desde o século XVIII, quando os sujeitos eram escravizados. Após a emancipação, as famílias ajudaram na manutenção dos terrenos. Slenes (2011) afirma que a historiografia clássica, ao abordar a família escrava, tratou de indicar a promiscuidade sexual, as uniões conjugais instáveis, os filhos que cresciam sem a presença paterna, ou ainda, que mal sabiam quem era a mãe e os irmãos. Porém, a partir da década de 1970, surgiu um novo paradigma ancorado principalmente em novas fontes demográficas e com foco no sudeste do país, ao longo do século XIX, que contesta “diretamente a antiga visão da vida sexual e familiar do escravo como pouco mais do que uma *desordem* cultural, (ou nas palavras de Bastide) uma ‘vasta promiscuidade primitiva’” (SLENES, 2011, p. 53). As pesquisas têm indicado, segundo o autor, para as

²⁹ Anteriormente, estas terras haviam sido propriedade de Inácia Pereira de Souza e João Correa Chaves ou Costa Chaves. Inácia era irmã de Mônica e de Quitéria Pereira de Souza.

áreas de *plantation* do sudeste, a existência de laços de parentescos “simples”, marcados pelos vínculos entre cônjuges e entre pai / mãe e filhos e de famílias extensas que incluíam os indivíduos não aparentados. Além disso, tais pesquisas apontam que a formação de famílias era um interesse dos escravizados como parte de uma estratégia de sobrevivência no interior das senzalas.

Para Slenes (2011), a família escrava era um projeto de vida, ou seja, não configurava uma “brecha camponesa”, mas sim um campo de batalha onde brigavam senhores e escravos. Ao identificar as vantagens do casamento para os escravizados, o autor pontua que o parceiro seria uma mão amiga quando era necessário enfrentar privações e punições. Entre outros benefícios do casamento, o autor destaca a conquista de ganhar maior controle sobre o espaço da moradia; controle do preparo da comida; possibilidade de criar animais, caçar e plantar alimentos. Desse modo, haveria “mais controle sobre sua economia doméstica”. Este projeto de vida, marcado por laços de parentescos, mas não exclusivamente, possibilitava uma mudança na história do escravo, porém conforme pontua o autor, a família era um “campo de batalha”, local onde senhores e escravizados lutavam. Afinal, a qualquer momento o escravizado poderia ver sua família vendida para outros senhores. Por isso, se de um lado poderia ser uma tentativa do senhor manter o escravo na fazenda ao não proibir a formação de família, mas para o escravizado poderia ser a possibilidade de controlar sua “economia doméstica”.

1.1.1 Fazenda dos Barros Vermelhos

Atualmente, em parte das terras da antiga Fazenda dos Barros Vermelhos, reside a comunidade remanescente quilombola de Casca. O imóvel remonta ao século XVIII, quando o Capitão Francisco Lopes de Mattos, casado com Quitéria Pereira do Nascimento, registrou algumas terras na região. Entre os anos de 1752 a 1780, Francisco obteve uma sesmária no Retovado, medindo três léguas por uma légua de largura, onde se instalou a Fazenda dos Barros Vermelhos, além de uma légua e meia no Campo da Caieira e um pedaço de terras no Curral Falso, junto ao Rincão da Caieira. Considerando que a légua de terras de Francisco Lopes de Mattos seja légua de sesmária, já que os registros estão anotados nos livros de sesmarias, cada légua tinha 6.600 metros. Somando somente as terras do Retovado e do Campo Caieira, pois o Curral Falso não foi mensurado, Francisco Lopes de Mattos possuía um total de 4,5 léguas quadradas de sesmária. Possivelmente, nos campos do Retovado, ficou instalada a Fazenda dos Barros Vermelhos e, posteriormente, a Caieira, ou pelos menos um pedaço foi adquirido pelos irmãos Teixeiras.

O quadro 3, a seguir, traz o registro de matrícula de 17 escravizados de Francisco Lopes de Mattos, em 1787. Moreira e Matheus (2013) analisaram as

listas ou relações de matrículas de escravos elaboradas para a Capitania do Rio Grande de São Pedro, que estão armazenadas no Arquivo Nacional. Segundo os autores, há três listas que compreendem os anos de 1787 e 1788 e que incluem as freguesias de São Luiz de Mostardas, São Nicolau da Cachoeira e Senhor Bom Jesus do Triunfo, totalizando mais de mil escravizados. Cabe salientar que, no caso da freguesia de São Luiz Mostardas, quem assinou foi o Capitão Francisco Lopes de Mattos, que inclusive registrou seus trabalhadores escravizados no documento.

Quadro 3. Escravizados matriculados de Francisco Lopes de Mattos (1787)³⁰

Nome	Idade	Naturalidade
Manoel	25 anos	Rio Grande
Domingos	30 anos	Angola
João	50 anos	Benguela
João	18 anos	Capitania
Pedro	24 anos	Benguela
Ventura	45 anos	Moçambique
Manoel	22 anos	Benguela
Rosa	30 anos	Benguela
Máxima	25 anos	Laguna
Aniceto	4 anos	Mostardas
José	6 meses	Mostardas
Francisco	11 anos	Angola
Domingos	12 anos	Rebolo
Mariana	1 ano	Mostardas
Isidoro	7 meses	–
José	27 anos	Rio de Janeiro
Mariana	10 anos	Viamão
Rosa	25 anos	Benguela

³⁰ Série Justiça – Africanos. Código do Fundo “AM”, Seção de guarda “CODES”, notação “IJ6”, maço 934. “Relações dos Escravos das freguesias de São Nicolau da Cachoeira, Triunfo (1788/1789) e Mostardas (1787)”. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Documentação gentilmente cedida por Paulo Moreira, cujos dados embasaram os dados de sua publicação. Ver: MOREIRA, P.; MATHEUS, M. S. **As matrículas de escravos da capitania de São Pedro do Rio Grande: análise dos plantéis de cativos das freguesias de Mostardas, Cachoeira e Triunfo – década de 1780.** Comunicação apresentada no VI Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, UFSC, 2013. Disponível em: <<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/imagens/Textos.6/marcelomatheuspaulomoreira.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2017.

Francisco matriculou 18 escravizados, nove africanos, oito crioulos e um não consta a origem. Esse equilíbrio entre africanos e crioulos, segundo Moreira e Matheus (2013), esteve presente no total dos escravizados analisados nas listas das três freguesias, sendo 50,5% crioulos e 49% africanos. Além de Francisco, constam na lista de matrículas mais dois proprietários que estão presentes nesta pesquisa: José Carneiro Geraldês, com 26 escravizados matriculados, e Miguel José de Larra, com 13 escravizados matriculados; estes dados serão analisados na sequência. Dos 17 escravizados de Francisco Lopes de Mattos presentes na lista de matrículas, de 1787, cinco eram do sexo feminino e treze do sexo masculino. No total, sete eram crianças com idades compreendidas entre seis meses e um ano. Ao observarmos a idade cruzada com a naturalidade dos escravizados, percebe-se que os mais velhos eram de origem africana, mas também há o caso de Francisco, de 11 anos de idade, originário da Angola e de Domingos, de 12 anos de idade, de nação Rebolo. Pelos dados desta escravaria é possível concluir que na senzala de Francisco, embora houvesse uma maior quantidade de homens, existiam crianças que poderiam ter nascido na propriedade, como os casos de Aniceto, José e Mariana, que eram naturais de Mostardas. Desse modo, possivelmente haveria famílias escravas, desde o século XVIII, na propriedade que, futuramente, após a morte de Quitéria, viúva de Francisco, seria herdada pelos libertos.

A senzala do Capitão Francisco Lopes de Mattos também possuía crianças oriundas da África. Domingos, que na época do testamento tinha 12 anos de idade, era o único escravizado de nação Rebolo; desse modo, estava longe do restante da família que possivelmente foi vendida separadamente e de pessoas que compartilhavam as mesmas experiências. O nome Domingos aparece no inventário do Francisco Lopes de Mattos, em 1821. Neste momento, ele teria, segundo a documentação, 40 anos de idade; pela nação e pela idade aproximada, talvez seja o mesmo menino de 12 de idade que consta na lista de matrícula de escravizados. Alguns anos mais tarde, tanto o nome de Francisco quanto o de Domingos não aparecem entre os escravizados de Quitéria Pereira do Nascimento. Infelizmente, algumas histórias ficam perdidas nas documentações e suas experiências, após a saída do cativo, são desconhecidas e pode-se apenas fazer ilações.

Algumas informações sobre a Fazenda dos Barros Vermelhos podem ser encontradas nos testamentos e nos inventários do casal Francisco e Quitéria, proprietários do imóvel. Segundo consta no testamento de Francisco, de 1794, ele e Quitéria não tiveram filhos. Na lista dos herdeiros, aparecem três sobrinhos: Ana Joaquina de Souza, Bartolomeu Bento Marques e Perpétua Francisca Pereira, além do afilhado Francisco Gonçalves e da viúva Quitéria. No testamento, Francisco deixou em liberdade os escravos José e Teodora, não mencionando outros cativos (Apud: LEITE, 2004, p. 144-145). Porém, no inventário de

Francisco, constam 15 escravizados, sendo oito do sexo masculino e sete do sexo feminino.

Leite (2004) afirma que, com a morte do marido, Quitéria foi morar em Porto Alegre; portanto, na fazenda, possivelmente ficaram os sobrinhos, o afilhado, os libertos, além dos demais escravizados. Segundo o testamento de Quitéria, de 1824, a Fazenda dos Barros Vermelhos continha “casas de vivenda de morada” e demais benfeitorias, além de animais vacuns e cavalares. No documento, foram arrolados onze escravos, seis homens e cinco mulheres: Pedro, José, Joaquim, Felizardo, Vicente, Antônio, Rosa, Mariana, Maria, Teodora e Bibiana. Nota-se que entre estes estavam José e Teodora, que conquistaram a liberdade com a morte de Francisco. Inclusive, esta informação foi reiterada por Quitéria no documento. Além desses escravizados, havia quatro “mulatinhas”: Cezária, Ismelinda, Maria e Sebastiana; sete “crias” libertas na pia batismal, cinco meninos e duas meninas: Francisco, José, Anicleto, Rafael, Venâncio, Frutuosa e Raquel. Entre os escravos, as mulatinhas e a crias, Quitéria deixou todos libertos, com exceção do escravo Antônio que deveria ser escravo das “mulatinhas”, para ajudar nas despesas das mesmas. Além disso, somente os escravizados que conquistaram a liberdade receberam um pedaço de campo na fazenda, além de outros bens³¹. Desse modo, somente Antônio não ficou livre nem entrou na partilha dos bens.

Comparando a escravaria que consta no inventário de Francisco com a que aparece no de Quitéria, nota-se que dos quinze escravizados que fazem parte do documento do capitão, dez conquistaram a liberdade com a morte de Quitéria, sendo que cinco, que aparecem no documento de Francisco, não estão entre os escravizados de Quitéria. Daqueles dez escravizados que Quitéria registrou a liberdade, oito são crioulos e dois são benguelas, o que demonstra que poderia haver famílias nas senzalas, conforme será analisado no decorrer desta reflexão. Para concluir, Quitéria libertou todos os escravizados que foram arrolados no inventário de Francisco e que continuaram na fazenda. Como Antônio não consta na lista de escravizados de seu marido, Quitéria talvez tenha optado por não registrar a liberdade, pois possivelmente ele estava há menos tempo na fazenda e provavelmente ainda não tinha laços de parentesco com o restante da senzala nem uma maior proximidade com Quitéria, já que ela foi para Porto Alegre depois da morte do marido. A tabela 1, a seguir, traz os animais arrolados no inventário de Quitéria Pereira do Nascimento.

³¹ APERS. Vara de Família, Sucessão e Provedoria de Rio Grande, inventário de Quitéria Pereira do Nascimento, 1826.

Tabela 1. Animais arrolados no inventário de Quitéria Pereira do Nascimento

Animais	Quantidade
Reses mansas	275
Reses xucras de rodeio	119
Novilhos mansos	19
Éguas xucras	70
Bois mansos	49
Novilhos xucros	46
Reses de gado alçado ³²	30
Cavalos de primeira sorte	30
Cavalos macetes	30
Éguas mansas	9
Potros	9
Cavalos redomões	7

Fonte: APERS. Inventário de Quitéria Pereira do Nascimento (1826). Rio Grande. Subfunção: Vara de Família, Sucessão e Provedoria.

Conforme aponta Helen Osório (2007, p. 168-169), os médios estancieros possuíam de 101 a 1000 cabeças de gado e uma média de 7,2 escravos; logo, Quitéria pode ser caracterizada como uma média estancieira. Pelos animais arrolados, nota-se que havia reses xucras de rodeio, reses de gado alçado e éguas xucras, o que pode indicar o uso de mão de obra qualificada para domá-los. Desse modo, entre os escravizados talvez a ocupação de domador fosse necessária. Infelizmente, não é possível saber as ocupações de cada um deles, pois não consta no documento. Além de animais que necessitavam ser domados, havia aqueles que já estavam mansos: reses, novilhos, bois e éguas. Para cuidar destes animais existiam na fazenda, segundo o inventário, seis escravizados, contando com José, que deveria ter conquistado a liberdade com a morte de Francisco, mas continuava na fazenda. Desse modo, na fazenda, havia uma média de mão de obra escravizada um pouco abaixo do que Osório apontou.

Quitéria, em seu testamento, reitera as heranças que o marido Francisco deixou, afirmando que já haviam empossado as porções de terras na fazenda os sobrinhos Bartolomeu Bento Marques e Perpétua. Quanto aos herdeiros de

³² Segundo Osório (2007, p. 130), a base para a criação de gado vacuum nas estâncias do Rio Grande do Sul foi o gado apresado dos rebanhos selvagens que vagavam pelos campos; este gado era chamado de “xucro”, “bravo”, “indoméstico”, “alçado”.

Quitéria, além dos escravos, ainda havia a sobrinha Perpétua e, com o falecimento da mesma, ficariam seis doblas com a sobrinha Joaquina Dias da Costa. Ainda para a órfã, filha da sobrinha Feliciano, vinte e cinco mil e seiscentos réis. Ao afilhado Cândido foram registradas 30 reses. Para seus escravos, deixou terras e outros bens. Por fim, declarou, como sua herdeira universal, depois de cumpridas todas as disposições do testamento, a sobrinha Ana Joaquina. Segundo consta no testamento de Quitéria, os escravizados ficariam com uma importante parte da Fazenda dos Barros Vermelhos, provavelmente cobiçada pelos demais herdeiros, conforme será averiguado no decorrer deste texto.

Declaro que por meu falecimento deixo na mencionada Fazenda dos Barros Vermelhos a todos os meus escravos, que deixo libertos a extensão de terreno, que parte do capão do Retovado até a lagoa que divide o capão denominado Casca, de costa a costa **com declaração de que nenhum deles poderá vender, nem dispor só um palmo de tal terreno; antes irá passando de um a outro como herança para trabalharem e terem de que sobreviver;** assim como também lhes deixo para todos quarenta vacas mansas do gado tambeiro, para aproveitarem as suas provisões em utilidade própria para poderem sobreviver; e uma carreta com sua competente boiada; mais uma manada de éguas para criarem; bem como a competente ferramenta para trabalharem, a qual meu testamenteiro comprará e entregará a cada um (...).³³

De acordo com Leite (2004, p. 112-113), a delimitação das terras é reconhecível até hoje, pelos acidentes geográficos, pois as terras formam uma faixa de “costa a costa”, ou seja, da costa do Oceano Atlântico até a costa da laguna dos Patos, tendo no seu interior a lagoa da Casca e, como limites, ao sul, Laurentino Dias Costa; ao norte, a ponta da lagoa. Além das terras, os escravos também deveriam receber 40 vacas mansas do gado tambeiro³⁴, uma carreta com boiada, uma manada de éguas, além de ferramentas para trabalharem, que deveriam ser compradas e entregues pelo testamenteiro. Para as escravizadas foram doadas as roupas de uso, os “trates da casa”, menos o faqueiro, além de algumas imagens, estas para todos os libertos, para que rezassem o terço “a forma do costume”. E para as “mulatinhas” deixou escravo Antônio. O nome de Antônio aparece anos mais tarde, quando ele e os demais libertos legatários de Quitéria registram o imóvel nos registros paroquiais de terras, conforme será analisado na sequência. Na anotação presente no livro de registros paroquiais de terras, obrigatórios a partir da Lei de Terras de 1850, dos ex-escravizados de Quitéria consta que a declaração foi assinada a rogo de Antônio Francisco da Silva e demais herdeiros.

³³ APERS. Inventário de Quitéria Pereira do Nascimento (1826). Rio Grande. Subfundo: Vara de Família, Sucessão e Provedoria. Grifo nosso.

³⁴ Segundo Bossle (2003) gado tambeiro era o “gado manso, aquerenciado perto de casa (...) boi novo que será amansado para o trabalho da lavoura”.

O nome de Antônio Silveira Medina despertou a necessidade de pensar quem era este homem, pois o único escravo com esta denominação era aquele que não foi liberto nem era um dos herdeiros das terras, permanecendo como escravo das “mulatinhas”. Supondo que fosse o mesmo Antônio, por que justamente aquele que não era herdeiro foi registrar em nome daqueles que de fato eram? Antônio aparece com o sobrenome “Silveira Medina”. Talvez naquele momento já não fosse escravizado e sim liberto e o grupo de herdeiros do testamento tenha considerado que ele também deveria entrar na lista dos legatários do pedaço de terra e na luta pela conquista e manutenção das terras a que tinham direito obtiveram a ajuda de Antônio. Porém, Antônio poderia ser um filho de um dos herdeiros negros; desse modo, pode-se pensar numa continuação das famílias existentes na fazenda.

Os laços de parentescos que os libertos de Casca mantinham possivelmente obedeciam a outras lógicas diferentes daquela adotada por Quitéria na hora de decidir os herdeiros. A noção de família negra estendia para aqueles demais companheiros de senzala que vivenciaram as mesmas experiências e não somente por laços sanguíneos; quiçá Antônio não teria sido padrinho de algum filho de herdeiro reconhecido por Quitéria. Aliás, o fato de Antônio ter ido à paróquia registrar as terras herdadas demonstra a confiança dos legatários. De qualquer modo, independente de quem fosse Antônio, ele, com os demais herdeiros, soube da necessidade de registrar o pedaço de terras; juntaram uma determinada economia e fizeram questão de afirmar que não tinham recebido a herança até aquele momento.

Por que a herança ainda não havia sido entregue, vinte e cinco anos depois da abertura do inventário? Os demais herdeiros, parentes de Quitéria, teriam dificultado a entrega? Se a resposta for sim, uma das alternativas é pensar que as terras, embora localizadas num local de difícil acesso³⁵ e numa localidade de pouco desenvolvimento populacional e econômico, tinham um valor significativo e os demais herdeiros não estavam interessados em repassá-las para os libertos. Segundo o inventário de Quitéria, as terras do “Campo da Casca”, que os escravos herdaram, foram inventariadas em dois contos de réis. O valor é menos da metade da outra porção de terras, deixada para sua sobrinha, que valia cinco contos e seiscentos e vinte cinco mil réis. Outra possibilidade que se pode pensar é que os demais herdeiros não quisessem ter como vizinhos os libertos, afinal, as terras cuja propriedade era de libertos poderiam ser um ponto

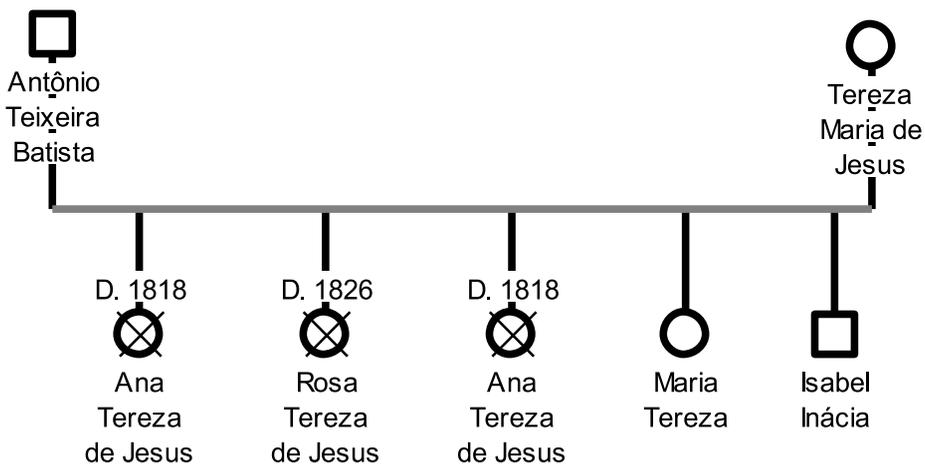
³⁵ Do “Caminho da Praia” surgiu o traçado da “Estrada do Inferno”, que ligava Palmares do Sul a São José do Norte. Esta estrada tinha este nome em decorrência da grande quantidade de areia e, em dias de chuva, de barro. Somente na década de 1990, começaram as obras da BR 101 e, ainda no ano de 2008, existia um trecho a ser finalizado. Desse modo, as viagens eram muito demoradas, pois havia uma grande dificuldade de deslocamento terrestre.

estratégico de fugas para outros escravos da região, conforme argumenta Leite (2004). Talvez as duas possibilidades tenham ocorrido: tanto o interesse econômico pelo lote de terras, quanto o desinteresse em ter libertos como vizinhos. Desse modo, ambas motivaram a não entrega total das terras aos libertos. Então, entre a vontade de Quitéria expressa em seu testamento e a sua realização havia os demais herdeiros que viviam também na Fazenda dos Barros Vermelhos e tudo indica que estes dificultaram a manutenção das terras dos libertos.

1.1.2 Campo da Caieira

Próxima à Fazenda dos Barros, no campo da Caieira, em Mostardas, estava a propriedade dos irmãos, Ana Tereza de Jesus, Manoel Teixeira Batista e Rosa Tereza de Jesus, que foi adquirida por Manoel ainda no século XVIII. Tais terras tinha sido, anteriormente, um imóvel de Francisco Lopes de Mattos, um dos proprietários de Casca, conforme foi analisado anteriormente. Sobre a aquisição do terreno, em 1808, João da Costa Chaves e sua mulher, Inácia Pereira de Souza, venderam para José Marcelino Chaves um pedaço de campo na Caieira. Dois anos mais tarde, José Marcelino da Silva e sua mulher, Thereza Angélica de Jesus, venderam, em 1810, terras situadas na Caieira, para Manoel Teixeira Batista por seiscentos mil réis³⁶. A atual comunidade remanescente quilombola de Teixeiras reivindica seu passado escravo a partir dos testamentos daqueles três irmãos, os quais serão analisados na sequência.

Gráfico genealógico 1. Irmãos Teixeira, proprietários do Campo da Caieira



³⁶ AHRs. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento nº 12.

O testamento de Ana Tereza de Jesus³⁷ foi realizado no mesmo ano de sua morte, em 1818. Nessa ocasião, informou que, além de Rosa e Manoel, possuía mais duas irmãs, Maria Tereza e Isabel Inácia. Elencou as sobrinhas e os afilhados, que receberam algumas reses. Para a irmã Roza deixou os móveis da casa de moradia, além de dois cavalos. Informou que possuía quatro escravos, cujos nomes eram Francisco, Joaquim, Thomázia e Leonora, os quais deixou em liberdade e a herança de 40 braças de terras e 4 reses para cada um. Declarou que seu herdeiro universal seria Cândido Dias da Costa, casado com sua sobrinha Thomázia Rosa de Jesus.

No mesmo ano, Manoel Teixeira Batista³⁸ fez seu testamento, declarou que possuía seis escravos, cujos nomes eram: João, Francisco, Manoel, Antônio (que tinha dois anos de idade), Rita e Joaquina, os quais deixou em liberdade, porém somente depois do seu falecimento e o da irmã Roza. Além disso, registrou que cada escravizado herdaria 10 braças de terra e uma atafona.

A última irmã (proprietária da estância) a falecer foi Roza Tereza de Jesus³⁹, cujo testamento é datado de 1826. Nele declara que possuía um pedaço de campo na Caieira, no distrito de Mostardas, com estabelecimento, benfeitoria e morada; listou ainda uma metade de campo em São Simão Velho, além de 250 reses de criar, 40 bois mansos, 20 éguas e 150 ovelhas. Entre os bens, havia metade de uma casa coberta de palha, dentro da povoação de Mostardas. Ao elencar os legatários, aparecem suas irmãs Isabel Inácia e Maria Tereza, que ganharam uma quantia em dinheiro e quatro afilhadas que herdaram, cada uma, duas reses de criar. Roza afirmou que, após as repartições dos bens, seu testamenteiro ficaria com o restante do legado em recompensa pelo seu trabalho. Quanto aos escravizados, Roza declarou:

Declaro que possuo cinco escravos: José (nação Benguela), Thomaz (crioulo), Maria (Benguela), Joana (crioula), Inácia (crioula), os quais deixo libertos (...) Declaro que deixo dez braças de terras testadas e seu comprimento as quais o meu testamenteiro os entregará a cada um destes meus escravos que ficarão forros na Caieira. Declaro que as sessenta braças de terras que tocaram aos seis escravos do falecido meu irmão Manoel Teixeira Batista que ficaram libertos, o meu testamenteiro as entregará do campo da Caieira, em passando esta repartição, das dez braças para cada um, o resto do dito Campo da Caieira fica para todos os quais têm carta de liberdade, tanto os meus com os de meus falecidos irmãos e para **não poderem vender, ficando**

³⁷ AHRS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento n° 7, testamento de Ana Tereza de Jesus, 1818.

³⁸ AHRS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento n° 14, cópia do testamento de Manoel Teixeira Batista, 1818.

³⁹ AHRS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento n° 8, cópia do testamento de Roza Tereza de Jesus, 1826.

de pais e mães para filho e o meu testamenteiro, ter conta para eles não venderão. Declaro que as casas e trastes e benfeitorias e a carreta que se achar fica para estes mesmos escravos, escravos que ficam libertos. Declaro que deixo quatro reses de criar aos meus escravos a cada um, e quatro a cada escravo do falecido meu irmão Manoel dos que ficaram libertos. (...) Declaro que deixo aos escravos mais noventa e seis reses, doze bois mansos, dez cavalos mansos, duas éguas de rodeio e cento e cinquenta ovelhas aos ditos acima libertos e declarados⁴⁰.

O testamento de Roza Tereza de Jesus traz novos libertos herdeiros, reitera os bens dos legatários de Manoel Teixeira Batista, além de apontar um novo legado aos libertos dos irmãos Manoel e Ana Tereza. Além desse imóvel, Roza deixou a metade do campo, em São Simão Velho, para os escravos da “casa”. No testamento de Roza, nota-se que os maiores legatários foram os libertos, que além de conquistarem a liberdade ganharam terras, reses, cavalos, éguas, ovelhas e bois. Sendo assim, o campo da Caieira e a metade de São Simão Velho passaram a ser uma “propriedade” dos libertos.

Um ano depois do testamento, em 1827, o testamenteiro de Roza Tereza de Jesus, Manoel Antônio de Araújo, recebeu o legado dos “pretos libertos”⁴¹: José, Thomaz, Maria, Joana e Inácia, no valor de um conto e setecentos mil e quarenta e dois réis, distribuído da seguinte maneira: seis colheres de ferro, duas colheres com cabo de pau, uma caixa grande, duas caixas pequenas, um banco de pau usado, dois mochos de madeira, uma cadeira de sola, dois catres de madeira⁴², uma mesa pequena, seis pratos de pó de pedra, uma panela de ferro e uma chicolateira⁴³. Além desses bens havia alguns instrumentos para trabalhar: um moinho de mão, uma serra pequena, uma enxó de mão, um martelo pequeno, um machado velho, duas enxadas, um tear com seus pertences, um arado velho, uma roda de fiar e uma carreta velha. Somavam-se à herança dez éguas de rodeio, cinco cavalos, cinco cavalos macetas, doze bois mansos, cento e cinquenta ovelhas, noventa e uma reses de criar. Por fim, os libertos conquistaram parte das terras onde outrora fora cativo, um pedaço de mato no lugar denominado São Simão Velho, um pedaço de campo na Caieira, com casa de morada e uma casa na Povoação de Mostardas. O legado ganho para sobreviver após a liberdade incluía uma terra para residir e plantar, ferramentas para trabalhar e alguns animais.

No século XX, especificadamente na década de 1960, o passado no cativo foi acionado pelos camponeses de Teixeiras. Neste contexto, percebe-se a importância do testamento de Roza Tereza de Jesus, que foi utilizado numa

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ AHRs. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento nº 12. Sentença Civil Formal de partilha passado à requisição dos pretos libertos José, Thomaz, Maria, Joana e Inácia.

⁴² Leito rústico.

⁴³ Vasilha para esquentar água no fogão à lenha.

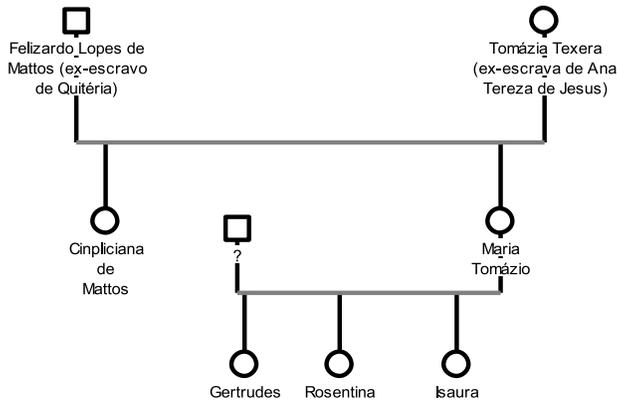
reivindicação dos descendentes dos escravizados, arrolados nos testamentos, para anular a cláusula da inalienabilidade, ocasião em que um processo judicial foi aberto, conforme será analisado no Capítulo 2.

Quadro 4. Testamentos dos irmãos Teixeira (1818-1826)

Ano	Testamento	Escravizados	Herança
1818	Ana Tereza de Jesus	Francisco Joaquim Tomásia Leonora	40 braças de terras e 4 reses (para cada um)
1818	Manoel Teixeira Batista	João Francisco Manoel Antônio Rita Joaquina	10 braças de terras (para cada um)
1826	Roza Tereza de Jesus	José Thomaz Maria Joana Inácia	Reitera herança deixada por Manoel; 10 braças de terras (para cada um dos 5 escravizados); parte do campo do Caieira para todos escravizados com cartas de liberdade (escravos de Ana, Manoel e Rosa); metade do campo de São Simão Velho; 96 reses; 12 bois mansos; 10 cavalos mansos, 10 éguas de rodeio e 150 ovelhas.

Após a análise dos testamentos, cabe pontuar as famílias negras dentro das senzalas. Dos quatro escravizados que constam no testamento de Ana Tereza de Jesus, encontrou-se, até o momento, apenas Tomásia e por isso não foi possível verificar se havia arranjos familiares entre aqueles escravizados. Tomásia casou com Felizardo Lopes de Mattos, escravizado e posteriormente legatário de parte da Fazenda dos Barros Vermelhos, outrora uma propriedade de Quitéria Pereira do Nascimento. Conforme já analisado, Quitéria, assim como Ana Tereza de Jesus, deixou registrado em seu testamento uma parte de seu imóvel para seus escravos. O gráfico genealógico 2, a seguir, traz a família construída por Tomásia e Felizardo.

Gráfico genealógico 2. Casamento de Felizardo e Tomázia⁴⁴



A família constituída por Tomázia e Felizardo nos permite perceber que a construção dos parentescos se estendia para além do interior do cativo, pois este casal demonstra a união entre dois núcleos de libertos, proprietários de terras da região. O casal teve, pelo menos, duas filhas: Maria Tomázio e Cimpliciana e, pelo menos, três netas, Gertrudes, Rosentina e Isaura. Segundo os dados de batizado de Cimpliciana, de nove de agosto de 1834⁴⁵, os pais da menina eram “crioulos forros”. Desse modo, a partir dos elementos encontrados, percebe-se que esta família era composta por sujeitos nascidos no Brasil, mas no interior da senzala dos irmãos Teixeira havia, pelo menos, quatro africanos. Do mesmo modo, entre os escravizados de Quitéria Pereira do Nascimento também havia africanos e, por isso, a família de Tomázia e de Felizardo poderia ter contato com as experiências daqueles escravizados que vieram do outro lado do Oceano Atlântico.

No rol dos escravizados de Manoel Teixeira Batista foi possível encontrar duas famílias negras. A primeira delas composta pelos irmãos João, Francisco e Joana. Os dois primeiros foram listados no testamento, porém Joana não, pois provavelmente havia conquistado a liberdade antes da redação do documento. Joana casou com Alexandre, também ex-escravizado do mesmo senhor, porém do mesmo modo que Joana, ele não foi incluso entre os herdeiros. Tudo indica, portanto, que ambos já eram forros e, desse modo, a família era composta por aqueles indivíduos que haviam conquistado a carta de alforria e por aqueles escravizados. O nome de Joana (acompanhado de seus irmãos) aparece como madrinha nos registros de batismos de escravizados. Já o nome de Alexandre consta no batizado de sua filha Maria, onde foi possível identificar a união com

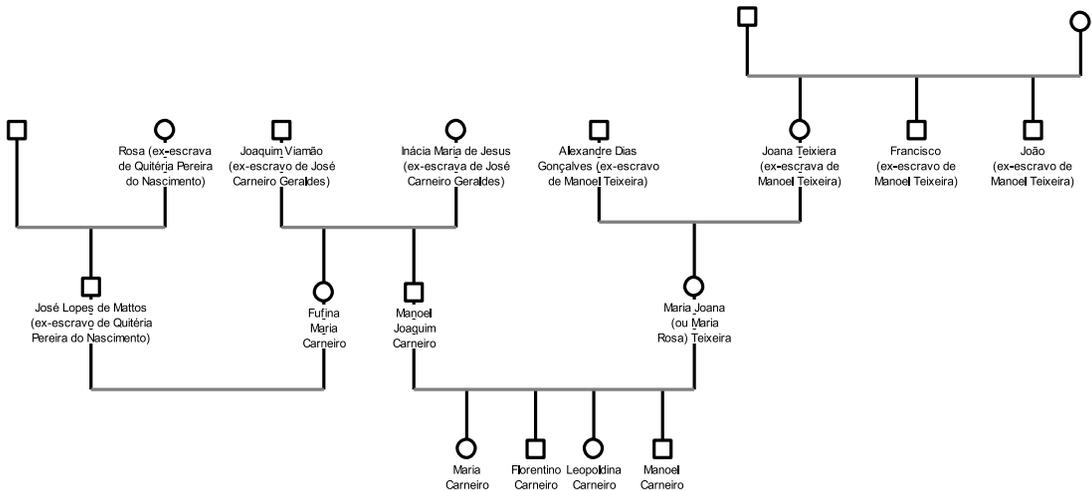
⁴⁴ Gráfico elaborado a partir dos apontamentos de Leite (2004) e de pesquisas nos Livros de Batismos de Escravos de Mostardas.

⁴⁵ Livro de Batismo de Mostardas, nº 3 (1818-1843), p. 196 f.

Joana. O gráfico, a seguir, traz estes parentescos e outros laços com libertos da vizinhança, demonstrando o quanto as famílias negras possuíam um emaranhado de relações entre libertos e escravizados de uma mesma senzala e de cativos próximos.

O gráfico genealógico 3, a seguir, indica as tramas familiares entre os libertos de Manoel Teixeira, de Quitéria Pereira do Nascimento e de José Carneiro Geraldês.

Gráfico genealógico 3. As tramas da parentela entre diferentes núcleos de libertos



Joana, Francisco e João eram irmãos e tiveram suas vivências na senzala de Manoel Teixeira. Joana casou com Alexandre Dias Gonçalves, que também havia sido escravizado por Manoel. A filha do casal Joana e Alexandre, Maria Joana Teixeira, casou com Manoel Joaquim Carneiro, que por sua vez era filho de Joaquim Viamão e Inácia Maria de Jesus, ex-escravizados do Capitão José Carneiro Geraldês. O casal, pais de Manoel, conquistou a carta de liberdade em 1799, em decorrência dos bons serviços prestados, mas deveriam prestar serviço até a morte do senhor, ou seja, parece que o Capitão morreu em 1806; logo, o casal esperou sete anos pela liberdade (MOREIRA; TASSONI, 2007).

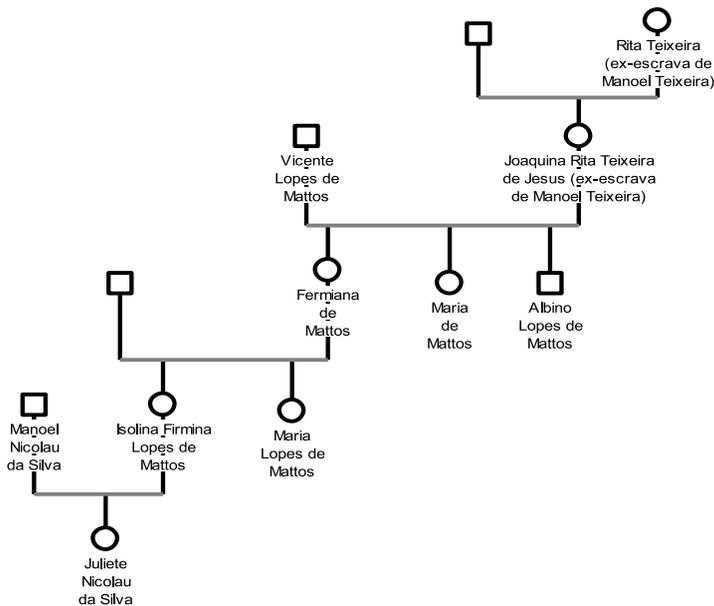
Infelizmente, até o presente momento, não localizei os pais de Joana, Francisco e João, nem de Alexandre. De qualquer modo, nota-se que as experiências vivenciadas na senzala de Manoel Teixeira marcaram as vivências desta família. Cabe ressaltar que de acordo com o testamento de Manoel Teixeira Batista, João era pardo e Francisco, crioulo. Joana, ao ser mencionada como madrinha nos batismos, aparece como crioula. O termo pardo parece indicar mais uma condição social do que uma cor e o termo crioulo pode representar

que eram sujeitos nascidos no Brasil. Desse modo, esta família pode ter sido composta por indivíduos que eram nascidos no Brasil.

Joana Teixeira e Alexandre Dias Gonçalves eram pais de Maria Joana ou Maria Rosa Teixeira; nos registros, aparecem estes dois nomes. Maria casou com Manoel Joaquim Carneiro, filho de Joaquim Viamão e Inácia Maria de Jesus, ambos haviam sido escravizados por José Carneiro Geraldês. A irmã de Manoel Joaquim Carneiro, Rufina, casou com José Lopes de Mattos, liberto de Quitéria Pereira do Nascimento. Cabe pontuar que a mãe de José Lopes de Mattos também era uma legatária do testamento de Quitéria. O gráfico 3, portanto, representa a densa trama dos parentescos no litoral, durante o século XIX, o que pode indicar que os libertos se casavam entre si também como uma estratégia de formar famílias extensas que de alguma forma poderiam garantir a manutenção de suas terras. Afinal, as extensas famílias eram importantes redes de solidariedade na luta pela sobrevivência dos imóveis intensamente disputados pelos demais herdeiros. Além disso, o gráfico aponta para composições familiares africanas, pois Joaquim Viamão e Inácia, pais de Rufina Maria Carneiro e Manoel Joaquim Carneiro, eram de nação benguela.

Outra família existente no interior da senzala de Manoel Teixeira Batista era composta por mãe e filha. Uma família pequena, mas que unia experiências africanas e brasileiras, pois Rita era natural da Costa da África e, no Brasil, no ano de 1807, nasceu sua filha Joaquina, que casou com Vicente Lopes de Mattos, um dos legatários do testamento de Quitéria Pereira do Nascimento.

Gráfico genealógico 4. Casamento de Joaquina e Vicente



Rita foi escravizada por Manoel Teixeira Batista, conforme já pontuei; era da Costa da África e, no Brasil, teve a filha Joaquina, casada com Vicente Lopes de Mattos, um dos legatários de Quitéria Pereira do Nascimento. Vicente e Joana tiveram, pelo menos, três filhos, dois netos e um bisneto. Importante ressaltar que os descendentes desta família residem atualmente na Comunidade Remanescente Quilombola de Casca e, assim, a árvore genealógica engloba outros parentescos que não constam no mencionado gráfico 4, devido à grande extensão da família. Além disso, Juliete Nicolau da Silva casou com Antônio de Oliveira, cuja família reside na Comunidade do Remanescente Quilombola do Limoeiro.

As extensas famílias negras do litoral também foram marcadas pelo compadrio. Nos registros de batismo, destacam-se as presenças dos irmãos Francisco, Joana e João, além de Rita, todos escravizados de Manoel Teixeira Batista. Estes sujeitos aparecem como padrinhos de livres e de escravizados, conforme demonstra o quadro 5, a seguir.

Quadro 5. Padrinhos e madrinhas de Teixeiras

Data do batizado	Nome da criança	Mãe	Situação social da mãe	Pai	Padrinho	Madrinha
06/01/1808	João	Maria	Preta da Costa	–	João	Joana
15/01/1809	Joana	Maria	Escravizada	–	João	Joana
20/09/1812	Manoel	Perpétua	Escravizada	–	Francisco	Joana
13/10/1813	Marcelina	Floriana	Escravizada	–	João	Rita

Fonte: Livro nº 2 de registros de batismos de escravos de Mostardas (1806-1872).

Nota-se que entre os anos de 1808 a 1813, os irmãos João, Francisco e Joana batizaram quatro crianças, uma livre e três escravizadas. Além dos irmãos Teixeira, aparece o nome de Rita, também escravizada de Manoel Teixeira. Segundo Engemann (2006, p. 133), a pia batismal é um local privilegiado para a formação de laços de solidariedade. Além disso, caracteriza-se como outra possibilidade de se conquistar aparentados. Desse modo, para o autor, o “compadrio na sociedade luso-brasileira funcionou como um desses mecanismos de aparentar, constituindo alianças desejadas por ambas as partes, pais e padrinhos, e estendida a uma terceira parte, o batizado”. Ao batizar as crianças, os irmãos aumentaram a tessitura dos arranjos familiares, aproximando suas vivências com o menino João, cuja mãe Maria era da Costa da África. Novamente, temos um entrelaçamento entre africanos e nascidos no Brasil. Os irmãos ainda batizaram Joana, Manoel e Marcelina. Já Rita, que era da Costa da África, batizou Marcelina e assim aproximou-se de experiências com sujeitos nascidos no Brasil.

Enfim, os libertos de Teixeira constituíram famílias escravas e libertas, marcadas por laços de sangue e de compadrio, possibilitando uma extensa trama em que indivíduos africanos e brasileiros trocaram experiências, tanto no cativeiro, quanto na vida em liberdade. Ao conviverem com sujeitos vindos do outro lado do Oceano Atlântico e com aqueles que nasceram em terras brasileiras, estas famílias foram importantes espaços de resistência negra e de memória africana.

1.1.3 Fazenda de José Carneiro Geraldes

Outro grupo de libertos vizinho dos Teixeiras foram os “negros forros que foram de José Carneiro Geraldes”. José era capitão da 14^a Companhia do Distrito de Mostardas do Regimento de Cavalaria Auxiliar do Continente do Rio Grande de São Pedro. Era solteiro e parece que sem herdeiros diretos. De acordo com os registros de sesmarias, era proprietário de, pelo menos, dois lotes de terras. No final do século XVIII, possuía uma légua e meia na Fazenda de Mostardas e duas léguas de comprimento e uma e meia légua de largura, em lugar não determinado de Mostardas⁴⁶.

Tenho poucas informações da propriedade e dos escravizados de Geraldes. Segundo Leite (2004), o mesmo foi um dos pioneiros, em Mostardas, a deixar registradas terras para seus escravizados, porém não encontrei o documento deste legado. Entre os anos de 1797 a 1806, houve o registro de dezoito libertos, entre estes havia cinco casais (MOREIRA; TASSONI, 2007). Anos mais tarde, o terreno destes libertos aparece como limite de alguns imóveis nos registros paroquiais de terras, da década de 1850⁴⁷. Mesmo que no inventário não conste a doação das terras, de algum modo os libertos de Geraldes conquistaram um imóvel e eram reconhecidos pela vizinhança como terratenentes, todavia não é possível apontar a origem da propriedade, se de fato foi uma doação de Geraldes, ou os libertos compraram, ou ainda legaram de outra pessoa. O quadro a seguir foi elaborado a partir dos dados retirados da lista de matrículas de escravos de 1789.

⁴⁶ APERS. Livro n° 1 de Registros de Sesmarias no Rio Grande do Sul (1738-1784).

⁴⁷ APERS. Livro de Registro Paroquial de Terras de São José do Norte, freguesia de São Luís de Mostardas.

Quadro 6. Escravizados na propriedade de José Carneiro Gerales⁴⁸

Nome	Idade em 1787	Naturalidade
Joaquim	40	Benguela
Mariana	28	Benguela
Francisco	8	Mostardas
Antônio	35	Benguela
Rosa	32	Rebolo
Joaquim	32	Angola
Francisca	24	Benguela
Pedro	25	Benguela
Josefa	16	Benguela
Manoel	33	Angola
Lourenço	20	Congo
João	27	Cabunda
Joaquim Viamão	26	Benguela
José	28	Angola
Sebastião	30	Cassange
Joana	29	Rio de Janeiro
Inácia	16	Rio de Janeiro
Joaquim	3	Mostardas
Jacinto	3	Mostardas
Ana	1	Mostardas
Antônia	6	Mostardas
Luísa	4	Mostardas
Joaquina	3	Mostardas
Martinho	1	Mostardas
Feliciana	6	Mostardas
Bernardo	3 meses	Mostardas

⁴⁸ Série Justiça – Africanos. Código do Fundo “AM”, Seção de guarda “CODES”, notação “IJ6”, maço 934. “Relações dos Escravos das freguesias de São Nicolau da Cachoeira, Triunfo (1788/1789) e Mostardas (1787)”. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Documentação gentilmente cedida por Paulo Moreira.

De acordo com os dados de naturalidade dos escravizados, dos 26 que constam no quadro, 14 eram africanos, sendo 7 Benguela, 3 Angola, um Rebo-lo, um Congo, um Cabunda e um Cassange; 12 crioulos, sendo 10 de Mostardas e dois do Rio de Janeiro. Os africanos estavam numa faixa etária de 16 a 40 anos de idade e os crioulos numa faixa etária de 3 meses a 29 anos de idade. Todas as crianças eram crioulas, totalizando 9, entre 3 meses e 8 anos de idade. A existência de crianças na senzala de Geraldês aponta para a existência de famílias negras no interior do cativo, conforme será demonstrado nas árvores genealógicas.

Dos 26 escravizados, 11 tiveram sua alforria registrada entre os anos de 1797 a 1806. Dez alforrias foram condicionais; somente após a morte de Geraldês, os escravizados conquistariam a liberdade, afinal durante a sua vida necessitaria de mão de obra. Apenas Antônia, que, em 1806, tinha seis anos de idade, teve sua alforria comprada pela madrinha Antônia, ex-escrava de um tal Capitão Antônio Gomes de Carvalho. Nota-se aqui a importância do parentesco, afinal a liberta Antônia utilizou sua renda para que sua afilhada conquistasse a liberdade.

No inventário de Geraldês⁴⁹, realizado no ano de 1806, não está anexado seu testamento, consta que com sua morte deveriam ser conduzidos para Porto Alegre, os escravos que não “ficaram forros” ou que não fossem destinados ao “custeio” da fazenda, pois estes deveriam ser “conservados” nela. No documento, foram arrolados 23 escravizados, numa faixa etária de 3 meses a 20 anos de idade.

Entre os anos de 1778 e 1803, foi possível encontrar nove casamentos entre escravos e/ou libertos de José Carneiro Geraldês.

Quadro 7. Casamentos dos escravizados de José Carneiro Geraldês⁵⁰

Casal	Ano do casamento
Antônio e Rosa	1778
Joaquim e Francisca	1781
Pedro e Josefa	1783
Joaquim e Inácia	1786
Manoel Serra e Joana Pequena	1786
João e Joana	1787
Francisco e Joaquina	1802
Joaquim e Roza	1803
Jacinto e Bibiana	1803

⁴⁹ APERS. Inventário de José Carneiro Geraldês. Porto Alegre. 2º Cartório do Cível, 1806.

⁵⁰ Livro nº 1 de Casamentos de escravos de Mostardas (1773-1883).

Nota-se que, na senzala de Geraldês, existiam várias famílias negras; desde o século XVIII, alguns destes núcleos vão se juntar a outras famílias negras da região e formar extensas redes de parentescos. O quadro, a seguir, traz o nascimento de alguns filhos dos libertos de Geraldês entre 1806 e 1829 e uma rede de padrinhos e madrinhas no litoral negro.

Quadro 8. Batizados de escravizados a conquistar a liberdade de José Carneiro Geraldês⁵¹

Nome	Data de nascimento	Data de batizado	Filiação	Padrinhos
Zidório	16/08/1806	24/08/1806	Ana, (crioula) escravizada de José Carneiro Geraldês.	Thomaz de Souza (pardo) e Rita (preta) escrava de José de Souza Lima
Rodogério	01/09/1819	15/10/1819	Martinho José e Paschoa Maria, negros forros escravos de Geraldês.	Felizarda, escrava de Dona Quitéria e Maria Rosa forra José, escravo
Rogério	29/09/1819	01/11/1819	Gaspar e Maria. Forros, escravos que foram de Geraldês.	de Dona Quitéria Marques Pereira do Nascimento e Himiliana, escrava de Francisco de Viveiros.
Albino	14/02/1822	21/02/1822	Maria, crioula forra escrava que foi de José Carneiro Geraldês.	Eleutério Pereira Marques e Sebastiana Pereira Marques
Domingos	15/11/1829	08/12/1829	Zeferina, escrava que foi do falecido José Carneiro Geraldês; neto materno de Pedro Benguela e Josefa Benguela, escravos que foram de Geraldês.	Fruituoso Francisco da Silva

Zidório nasceu no ano de 1806, era filho de Ana e teve como padrinhos o liberto Thomaz de Souza e uma escravizada, Rita, escrava de um tal José de Souza Lima. Aqui se percebe uma conexão com outros libertos das redondezas, bem como de outras senzalas. Além disso, no quadro, aparecem dois registros cujos padrinhos eram escravizados de Quitéria Pereira do Nascimento, proprietária da Fazenda dos Barros Vermelhos, analisada anteriormente. Em 1819, Felizarda, liberta, ex-escravizada de Quitéria, batizou Rodogério, filho do casal Martinho José e Paschoa. Ainda no mesmo ano, Rogério, filho dos libertos Gaspar e Maria foi batizado por José, escravizado de Quitéria, e teve como madrinha Himiliana, escravizada de Francisco de Viveiros. Conclui-se que as

⁵¹ Livro nº 2 de Registros de Batismos de escravos de Mostardas (1806-1872).

redes de parentescos se estendiam a partir dos casamentos, mas também pelos batizados que ampliavam a rede de proteção das famílias negras do litoral negro.

1.1.4 Fazenda da Figueira

Outro núcleo de libertos no litoral localizava-se num imóvel que outrora era uma propriedade de Ana Joaquina da Silva e do marido, Inácio José de Souza Magro, denominada Fazenda da Figueira. As terras de Ana foram herdadas do primeiro marido, o espanhol Miguel José de Larra, que teria comprado a Estância da Figueira. O quadro, a seguir, traz os 13 escravizados de Miguel José de Larra matriculados em 1787.

Quadro 9. Escravizados matriculados de Miguel José de Larra⁵²

Nome	Idade	Naturalidade/nação
Vicente	22 anos	Benguela
João	30 anos	Benguela (casado)
Joana	26 anos	Benguela
Angélica (filha de Joana da Angola)	18 meses	Mostardas
Lourenço	50 anos	Angola
Manoel	20 anos	Benguela
Lourenço	15 anos	Capitania
Sebastião	18 anos	Massangano
João	18 anos	Magumbe
Manoel	13 anos	Capitania
Manoel	7 anos	Mostardas
Joaquim	40 anos	Lisboa
Joana	20 anos	Rio de Janeiro

De acordo com o quadro 9, dos 13 escravizados matriculados, dez eram homens e três mulheres; do total, havia sete africanos e seis crioulos, sendo cinco naturais do Brasil e um da Europa. Pela idade, nota-se que há desde Angélica, filha de Joana, com 18 meses, até Joaquim, com 40 anos de idade.

Anos mais tarde, em 1835, após o falecimento do segundo marido, Inácio de Souza Magro, Ana Joaquina da Silva registrou seu testamento, conforme consta:

⁵² Série Justiça – Africanos. Código do Fundo “AM”, Seção de guarda “CODES”, notação “IJ6”, maço 934. “Relações dos Escravos das freguesias de São Nicolau da Cachoeira, Triunfo (1788/1789) e Mostardas (1787)”. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.

Declaro que possuo os escravos seguintes: João Mina, Pedro, Narciso, Luiz, José, Eugênio, Laurindo, Semião, Theodoro, Serafim, Maria [?], Mescia Maria, Vitória, Simiana, Dionísia, Balbina, Perpétua parda, os quais todos deixo libertos, por minha morte, aos que não tiverem vinte e cinco anos continuarão a residir na minha casa da Fazenda da Figueira e sujeitos a Eleutério Rodrigues da Silva, até completarem a sobredita idade a quem encarrego a educação dos crioulos, digo dos sobreditos crioulos e para a subsistência dos referidos meus escravos lhes deixo uma data de terra, denominada o Rincão, que está contígua às terras do meu estabelecimento da Figueira e **esta data irá ficando de uns a outros, sem que em tempo algum possam alienar**. Declaro que meu testamenteiro dará a cada um dos meus escravos acima mencionados, entrando igualmente neste número o pardo Francisco, filho da crioula Simiana, quinze doblas, digo quinze reses de criar, quatro éguas, dois cavalos e vinte ovelhas. Determino mais, que se dê ao dito Francisco pardo, três doblas que serão para aprender a ler e algum ofício.⁵³

De acordo com o testamento de Ana Joaquina da Silva, na Fazenda da Figueira, havia dezenove escravizados, entre eles estava Francisco, filho de Simiana, que na época do testamento tinha seis anos de idade. Ana teve um cuidado especial com o filho de Simiana que, além de ser um legatário dos bens, também herdou três doblas, que deveriam ser utilizadas na educação do menino, tanto para aprender a ler, quanto para estudar algum ofício. Por que este cuidado com o filho de Simiana? Assim como Quitéria Pereira do Nascimento, já analisada anteriormente, que deixou um escravo para as “mulatinhas”, para que ele pudesse garantir seu sustento, Ana também deu uma herança para a criança de Simiana. Provavelmente, o trabalho doméstico das mulheres negras aproximava-as das mulheres da casa grande. Além disso, o fato de Quitéria e de Ana não terem filhos pode ter sensibilizando-as, mas nem tudo era bondade; afinal, segundo consta no testamento de Ana, os escravizados somente seriam libertos quando completassem vinte e cinco anos de idade. No caso de Francisco, a experiência do cativo ainda se estenderia por mais dezenove anos, pelo menos. Desse modo, se o testamenteiro cumprisse os desejos de Ana, ao sair do cativo, Francisco saberia ler, além de possuir algum ofício, situação privilegiada para o período.

Foi possível encontrar cinco registros de batismos de escravizados de Ana, Miguel e Inácio, conforme quadro 10, a seguir.

⁵³ Testamento de Ana Joaquina da Silva (1835). Livro nº 2 de Registros de Óbitos de Mostardas (1832-1859).

Quadro 10. Batizados de escravizados de Ana Joaquina da Silva, Miguel José de Larra e Inácio de Souza Magro⁵⁴

Nome	Data de nascimento	Data de batizado	Filiação	Padrinhos
Narcizo	18/10/1806	26/10/1806	Ana crioula viúva ⁵⁵	Manoel Marcelino da Silva
Balbina	24/10/1819	01/11/1819	Mescia ⁵⁶	Severino José Gonçalves e Leocádia Inácia da Silva
Simião	15/12/1826	25/12/1826	Mexias escrava ⁵⁷	Simião Gonçalves Chaves e Felicidade Lopes
Francisco	15/06/1829	24/06/1829	Simiana ⁵⁸	Serafim Antônio dos Santos e sua mulher Felicidade Maria Lopes
Theodoro	04/07/1829	14/07/1829	Mexias, escrava de Inácio José de Souza	Eleutério Rodrigues da Silva e sua mulher Maria Joaquina

Pelos dados do quadro 10, percebe-se que os batizados aconteceram de 1806 a 1829: quatro meninos e uma menina; em nenhum dos registros constam os dados dos pais da criança. Apenas Ana, mãe de Narcizo, consta como viúva. Pelos nomes dos padrinhos, nota-se que eram livres ou libertos visto que não aparece o nome de seus senhores. Parece que no caso dos escravizados da Figueira buscava-se laços de compadrio para além das senzalas, quiçá uma tentativa de construir redes após a liberdade.

1.1.5 Fazenda do Ipê

A Fazenda do Ipê era uma propriedade do Capitão Vicente José Gomes e de sua mulher, Gertrudes Eufrázia Lopes; ambos vieram de Santo Antônio da Patrulha. Vicente comprou terras dos herdeiros Azevedo e Souza⁵⁹ e foi morar na região, juntamente com ele trouxe seus escravizados. Nos anos de 1870 a 1871, o casal Vicente e Eufrázia concedeu carta de alforria a dezesseis escravos.

⁵⁴ Livro nº 2 de Registros de Batismos de escravos de Mostardas (1806-1872).

⁵⁵ Escravizada por Miguel José de Larra.

⁵⁶ Escravizada de Ana Joaquina da Silva.

⁵⁷ Escravizada por Inácio José de Souza.

⁵⁸ Escravizada por Inácio José de Souza.

⁵⁹ Antônio de Azevedo de Souza casou com Mônica Pereira de Souza, então viúva de Manoel Jorge da Silva.

Quadro 11. Alforrias dos escravizados de Vicente José Gomes e Gertrudes Eufrázia Lopes

Alforriado	Idade
Belizária	70
Narcisa	53
Tomázia	43
Isalina	43
Catarina	40
Angélica	36
Laurinda	32
Florinda	29
Francisco	23
Albino	25
Maria	29
Firmino	20
Ana	18
Elisa	10
Manoel	2
“sem nome”	1

Fonte: RIO GRANDE DO SUL, SECRETARIA DA ADMINISTRAÇÃO E DOS RECURSOS HUMANOS. *Documentos da escravidão catálogo seletivo de cartas de liberdade*. Acervo dos tabelionatos do interior do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: CORAG, 2006, p. 932-933.

O quadro 11 foi realizado a partir de três registros de alforrias. A liberdade de Belizária, que tinha 70 anos de idade, foi concedida por Vicente José Gomes “pelos bons serviços que me tem prestado e à minha mulher, pela sua fidelidade”, registrada em 1870. Já o segundo registro é de 1871 e nele constam quatorze escravos. As cartas de alforria foram concedidas em razão de serem “crias de casa, filhos e netos das ditas minhas escravas Narcisa, Isalina, e de outras”. Aqui, nota-se a existência de uma família negra extensa, composta por, pelo menos, quatorze escravizados que vivenciaram as mesmas experiências no interior da senzala do Capitão e de sua mulher. O último registro é de Francisco, filho de Isalina, também escrava de Vicente. A carta foi dada em decorrência de que “a muitos anos dei ao meu sobrinho Jerônimo José Lopes, para dele servir-se como seu verdadeiro escravo, durante sua vida, e por morte de meu dito sobri-

nho Jerônimo, ficará o mesmo mulato Francisco liberto”. Dezesseis escravos foram alforriados pelo casal Vicente José Gomes e Gertrudes Eufrázia Lopes, nos anos de 1870 e 1871, sendo que havia onze mulheres, cinco homens e um não é possível saber o sexo, pois não havia sido batizado até aquele momento e logo não foi registrado seu nome.

Em 1873, Gertrudes Eufrázia Lopes declarou em seu testamento que tinha oitenta e dois anos de idade e era casada com Vicente José Gomes e que não possuíam filhos. O testamento foi realizado no Distrito de Palmar, no lugar denominado Ipê. Quanto aos bens que Gertrudes deixou para os escravos alforriados:

Deixo aos meus escravos e escravas que eu e meu marido demos liberdade os bens seguintes: a casa de moradia no Ipê, as casas de carretas juntas a mesma casa, e todas as mais benfeitorias no mesmo lugar, o quinhão de campo comprado a Domingos José de Araújo Basto, na sesmaria da Charqueada, a casa de atafona e todos os seus pertences, duas partes de campo compradas, uma a Cândido Rodrigues Pereira, e outra a Luiz Inácio Pereira Abreu, pertencentes à sesmaria do Frei Bastião; uma carreta em bom estado; seis juntas de bois mansos, quarenta éguas xucras, dois cavalos mansos, duzentas ovelhas; duas caixas grandes, duas mais pequenas, um armário grande, um oratório com imagens, cujos bens os escravos que ficarem libertos, por minha morte e de meu marido **serão deles senhores, com a condição de não venderem bens de raiz nenhuma e nem alienar por forma alguma e só poderão deles tomarem conta depois de minha morte e de meu marido** Vicente José Gomes. Declaro que deixo duzentas reses de criar para minhas escravas que eu e meu marido temos libertado a saber divididas pelas cinco que aqui declaro seus nomes: Narciza, Zelinda, Catarina, Tomázia e Juliana.⁶⁰

Pelo testamento de Gertrudes, percebe-se que ela deixou para os escravos terras na sesmaria da Charqueada e na sesmaria do Frei Bastião. Além disso, ficaram com a casa de morada no Ipê, uma casa de atafona, uma carreta, uma junta de bois, além de outros pequenos bens. Para Narciza, Zelinda, Catarina, Tomázia e Juliana deixou 200 reses de criar; esta diferenciação para as mulheres da escravaria ocorreu com as legatárias da comunidade de Casca, pois as escravas de Quitéria herdaram, além de terras, as roupas de uso de Quitéria e todos os “trastes da casa”, menos o faqueiro. E, entre as mulheres, as “mulatinhas” ainda receberam o escravo Antônio para ajudá-las no seu sustento⁶¹. Desse modo, tanto Quitéria, quanto Gertrudes, na hora de dividir os bens entre os escravos, tiveram um cuidado maior para determinar a herança para as mulheres. Este “cuidado” pode ser pensado a partir da aproximação das escravas com o interior das residências das senhoras. Não pretendo amenizar a experiência da escravidão

⁶⁰ APERS. Cartório de Órfãos e Provedoria de Santo Antônio da Patrulha, caixa nº 2, auto nº 93, testamento de Gertrudes Eufrázia Lopes, 1873 (grifo nosso).

⁶¹ APERS. Vara de Família, Sucessão e Provedoria de Rio Grande, inventário de Quitéria Pereira do Nascimento, 1826.

para as mulheres e excluir dela a violência inerente a este sistema, mas afirmar que os escravos e principalmente as mulheres poderiam saber as regras do jogo e perceber que era possível ter maiores benefícios a partir de algumas articulações. Francisco, no caso de Casca e Vicente, no caso do Limoeiro, eram militares, possivelmente as viagens eram constantes, e por isso trabalhar no interior da residência poderia trazer, às escravizadas, uma proximidade maior com as mulheres, que não tinham filhos e que poderiam passar longos períodos sozinhas.

A tabela 2, a seguir, traz a procedência dos escravizados analisados anteriormente das cinco propriedades: Barros Vermelhos, Caieira, José Carneiro Geraldes, Figueira e Ipê.

Tabela 2. Procedência dos escravizados listados

Área	Grupos	Quantidade
África Ocidental	Costa	2
África Central Atlântica	Congo	1
	Cabunda	1
	Mugumbe	1
	Angola	6
	Cassange	1
	Rebolo	2
	Benguela	15
	Moçambique	1

Nota-se que entre os escravizados listados, a maioria era procedente da África Central, entres esses, há um destaque para os Benguelas e Angolanos. Berute (2006) ao investigar o tráfico de escravizados no Rio Grande do Sul, na passagem do século XVIII para o XIX, encontrou uma maioria de escravizados procedentes da África Central Atlântica. Rio Grande era o único porto marítimo da província, logo os escravizados de Mostardas devem ter chegado por lá, desse modo, entende-se a superioridade de africanos da mesma região apontada por Berute.

1.1.6 “Ficando de pais e mães para filhos”: a inalienabilidade dos imóveis herdados

Retornando às doações de terras, nos casos dos núcleos de libertos estudados, percebeu-se que em todas as doações constava a cláusula da inalienabilidade que impedia que os herdeiros negociassem legalmente seus terrenos, conforme demonstra o quadro a seguir.

Quadro 12. Legados dos libertos

Testamentos	Núcleo de libertos	Imóvel herdado	Cláusula da inalienabilidade
Quitéria Pereira do Nascimento	21	*Terreno, do capão do Retovado até a lagoa que divide o capão denominado Casca, de costa a costa.	“(…) que nenhum deles poderá vender, nem dispor só um palmo de tal terreno; antes irá passando de um a outro como herança para trabalharem e terem de que sobreviver (…)”
Irmãos Teixeira	15	*220 braças de terras na Caieira; *Parte do campo da Caieira; *Metade do campo de São Simão.	“(…) não poderem vender, ficando de pais e mães para filho e o meu testamenteiro, ter conta para eles não venderão (…)”
Ana Joaquina da Silva	17	*Uma data de terra, denominada Rincão, contígua à Fazenda da Figueira.	“(…) esta data irá ficando de uns a outros, sem que em tempo algum possam alienar (…)”
Gertrudes Eufrázia Lopes	22	*O quinhão de campo comprado a Domingos José de Araújo Basto; *Duas partes de campo na sesmaria do Frei Bastião.	“(…) com a condição de não venderem bens de raiz nenhuma e nem alienar por forma alguma e só poderão deles tomarem conta depois de minha morte e de meu marido Vicente José Gomes. (…)”

Dos núcleos de libertos que analisamos: libertos de Teixeiras, libertos de Quitéria Pereira do Nascimento e libertos de Ana Joaquina da Silva, nota-se que os escravizados mantinham famílias no interior das senzalas, antes da conquista da liberdade, possivelmente as doações de imóveis podem ter apenas oficializado situações costumeiras. Desse modo, no interior das cinco propriedades, os escravizados, acompanhados de suas famílias, residiam em porções de terras onde garantiam seu sustento.

As alforrias seguidas de doações de terras foram comuns durante o sistema escravista. Segundo Vogt e Fry (1996, p. 71), muitos dos escravos que conquistaram alforria e terras mantinham famílias estáveis, além disso, o ex-senhor procurava limitar o poder dos legatários, com a cláusula da inalienabilidade. Estes dois fatos, para os autores (famílias estáveis e impossibilidade de alienar) demonstram uma tentativa dos senhores em transformar os escravos em seus dependentes. Neste contexto, o escravo poderia ter uma família estável, liberdade e terras em troca de trabalho e submissão. Como observaremos, na sequência deste capítulo, foi possível encontrar famílias negras tanto no interior das senzalas, quanto com as senzalas e libertos da vizinhança. Estas extensas tramas foram importantes para a manutenção das propriedades negras.

Elione Guimarães (2012), ao investigar a região agroexportadora do sudeste de Minas Gerais, durante o século XIX, analisou diversos testamentos em que afrodescendentes foram legatários. Entre as heranças encontrou: dinheiro, apólices, porções de terras, esmolos, moradias, animais, instrumentos de traba-

lho, benfeitorias. A autora afirma que havia a possibilidade de escravizados tornarem-se senhores de terras, por compra ou herança, porém muitos destes legados foram permeados por disputas, especialmente em regiões valorizadas economicamente. Há o caso, no estudo da autora, do testamento de um indivíduo chamado Calisto, elaborado em 1870. Nele deixou terras para afilhadas, sobrinhas, amigos e escravizados. Nove anos depois do inventário de Calisto, os libertos entraram como uma ação judicial, reclamando as terras herdadas, pois elas teriam em mãos do testamenteiro, somente três anos mais tarde, da ação judicial e doze anos do inventário, que os libertos tiveram acesso às terras. Enquanto isso, aparentemente, o testamenteiro cultivava e lucrava nas terras dos libertos. Se isso acontecia em áreas valorizadas, também ocorreu no litoral negro. A autora questiona em um dos casos se os libertos conquistaram a propriedade ou o usufruto da terra, pois a senhora, ao elaborar seu testamento, informou que os 17 escravizados, após a morte de seu marido, estariam livres e receberiam 100 alqueires de terras para “residirem enquanto vivos”; caso eles não aceitassem residir nas terras, elas deveriam ser repassadas para os sobrinhos dela. Pelos dados que analisamos dos libertos do litoral negro, percebe-se que todos tiveram o usufruto dos imóveis, pois a cláusula da inalienabilidade não permitia negociações comerciais, pelo menos oficiais.

No caso dos libertos do litoral negro, que conquistaram um legado imóvel, todos os senhores eram solteiros, ou casados sem filhos. Em todos os casos apareceu a cláusula da inalienabilidade, o que não impossibilitou que possíveis vendas ilegais possam ter ocorrido. Além disso, cabe ressaltar que, como veremos no seguimento, não é possível identificar que todos os legatários ficaram residindo nas terras herdadas.

1.1.7 Registros paroquiais de terras e imóveis negros

Após alguns anos das conquistas de terrenos, os libertos do litoral negro teriam outro desafio pela frente, a Lei de Terras de 1850. Paulo Afonso Zarth (2002, p. 74-76) afirma que a apropriação das terras no Brasil sempre seguiu uma legislação, embora pudesse haver desvios. Se durante o governo português foi o regime de sesmarias que regulou o acesso à terra, após a Independência houve sua extinção e em seu lugar instituiu-se o sistema de posses, onde qualquer morador poderia ocupar de “forma mansa e pacífica”. Esta situação foi modificada com a aprovação da Lei de Terras de 1850. O autor destaca que a historiografia sobre este assunto argumenta que tal lei foi criada para impedir ou dificultar o acesso à terra da população pobre e dos imigrantes que estavam para chegar ao Brasil.

A Lei de Terras de 1850 tratou das terras devolutas do Império. O primeiro artigo determinou que, a partir daquele momento, a aquisição de terras devo-

lutas se daria somente a partir da compra. Segundo o artigo 3, terras devolutas seriam:

1º As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em comisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em comisso, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem ocupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei.

O Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854, regulamentou a Lei de Terras de 1850. De acordo com o documento, as terras devolutas deveriam ser utilizadas para, primeiramente, atender à colonização dos indígenas e posteriormente à fundação de povoações, aberturas de estradas e quaisquer outras servidões, além de assentos de estabelecimentos públicos. Segundo tal decreto, todos os possuidores de terras eram obrigados a registrar seus imóveis. Os vigários das freguesias do Império ficaram incumbidos de receber as declarações referentes às terras que deveriam conter o nome do possuidor, a designação da freguesia, extensão, se conhecida e limites. Segundo consta, os moradores seriam avisados nas missas e através de publicações para que todos soubessem da obrigatoriedade do registro. Os possuidores de terras deveriam entregar duas vias de declarações de terras: uma seria assinada pelo vigário e entregue como comprovante do cumprimento da lei e a outra deveria ser transcrita para um livro de registros. Para cada registro era cobrado um emolumento de acordo com o número de letras utilizadas. O decreto menciona que as declarações falsas sofreriam uma multa paga em dinheiro ou ainda, dependendo da gravidade, com pena de prisão de um a três meses de prisão.

Segundo Motta (1998), no caso do Rio de Janeiro, houve uma grande desconfiança dos possuidores de terras ao verdadeiro interesse do registro de terras, o que resultou em poucos registros de propriedades. Para a autora, a decisão em registrar ou não as terras, estava relacionada a possuir vantagens ou não:

Em primeiro lugar, muitos dos *senhores de terras* não estavam acostumados a uma determinação legal acerca da medição e demarcação das suas terras. Como já tivemos ocasião de acompanhar, o mais provável que estes senhores agissem como sempre haviam feito, ou seja, descumprindo qualquer norma que pudesse limitar seus poderes. Em segundo lugar, qualquer indivíduo podia estar ciente de que os pressupostos estabelecidos pela Lei de 1850 permitiam que todos os posseiros – independentes da extensão de terras – pudessem registrá-las. Este procedimento, em tese, permitiria legalizar a ocupação. Em terceiro lugar, a obrigatoriedade de registrar uma parcela de terra não vinha acompanhada de qualquer exigência quanto à prova documental ou testemu-

nhal em relação à área efetivamente ocupada. Como também já tivemos ocasião de mostrar, o declarante devia apenas informar a extensão de sua terra, caso ela fosse conhecida. Solicitava-se ainda que o declarante registrasse os limites de sua área. A rigor, isto não era pedir muito para um fazendeiro, ainda que para um lavrador o registro pudesse vir a garantir o domínio sobre a terra ocupada (MOTTA, 1998, p. 166-167).

Segundo Motta, portanto, os senhores de terra não estavam acostumados com determinações legais referentes a medições e demarcações dos imóveis. O registro legalizava a posse e para isso não era necessário nenhum documento ou testemunha, nem mesmo as extensões ou limites faziam-se necessários. Motta (1998, p. 167) afirma que o declarante, ao registrar sua terra, poderia reafirmar ou não a propriedade de outrem, pelo simples fato de registrar ou não sua terra como um dos limites territoriais. Esta afirmação torna-se importante para o apontamento dos imóveis de famílias negras oriundos, principalmente, de heranças de seus antigos senhores. Conforme será pontuado, apenas um grupo de herdeiros, ex-escravizados, registrou seus terrenos, os demais imóveis negros foram identificados a partir da anotação de outros proprietários que indicaram os vizinhos negros lindeiros.

Zarth (2002) pontua que antes da Lei de Terras já eram frequentes as notícias de homens pobres e sem-terra nos campos do Rio Grande do Sul, durante o século XIX, porém a Lei de 1850 dificultou ainda mais a vida dos lavradores pobres, pois foi comum proprietários apropriarem-se de grandes extensões de terras sem pagar nada ao governo. Desse modo, as fraudes eram recorrentes, mas não eram permitidas para todos que registravam, já que os lavradores pobres e os ex-escravos não possuíam recursos para tentar subornar as autoridades e pagar as despesas judiciais. Para Zarth (2002, p. 63) os registros paroquiais de terras, realizados na década de 1850, podem ser considerados como o primeiro censo geral referente à propriedade rural do Brasil, sendo por isso uma importante fonte de pesquisa para os estudos agrários. Porém, destaca que tal fonte é problemática e como exemplo cita que a maioria dos registros que pesquisou não informa a área registrada, havendo apenas informações vagas como “um rincão de campos”, “parte de um campo”, “uma chácara”. No caso dos registros da freguesia de São Luís de Mostardas, em São José do Norte, há também situações semelhantes a que o autor pontua. Entre os registros estão aqueles “pedaços de campo”, “pedaços de campo e banhado”, “quinhões de terras”. Helen Ortiz (2009) afirma que as lacunas nos registros ao que se refere à proveniência e localização das terras podem ter sido um resultado de ignorância ou desinteresse dos declarantes, visando expandir seus domínios ou ainda livrarem-se de possíveis contestações.

Ao analisar os documentos da herança dos libertos, buscou-se encontrar indícios das terras herdadas pelos libertos. Entre os registros paroquiais de Terras, da década de 1850, encontrou-se a seguinte anotação inédita:

Relação das terras que possuímos nós escravos que fomos da falecida Dona Quitéria Pereira do Nascimento, na Freguesia de Mostardas. Um pedaço de campo, no lugar denominado Barros, que duvidamos a conta das braças, porque ainda não nos foram entregues, dividindo-se ao norte com **João Cardoso Vieira**, pelo sul com os **herdeiros do falecido Laurentino Dias da Costa**, pelo leste com o Mar Grosso e pelo oeste Com **Matias José Velho**. A rogo de Antônio Silveira Medina e demais herdeiros.⁶²

Por este registro, nota-se uma estratégia dos libertos de registrarem suas terras, mesmo sem saber a quantidade exata delas, já que ainda não tinham sido entregues após mais de 25 anos com relação ao inventário de Quitéria Pereira do Nascimento. Ao se observar o limite das terras, percebe-se que são menores do que aquela área deixada por Quitéria, pois segundo inventário as terras eram de “costa a costa” e neste registro aparecem outras fronteiras, pois há uma vizinhança ao redor: ao norte, João Cardoso Vieira; ao sul, herdeiros de Laurentino Dias da Costa (legatário de Quitéria Pereira do Nascimento) e pelo oeste, com Matias José Velho.

O registro dos ex-escravizados demonstra, portanto, alguns obstáculos que os libertos enfrentaram para manter as terras a que tinham direito. Possivelmente, eles não liam nem escreviam e mesmo que soubessem que haviam herdado uma porção de terras, tudo indica que desconheciam os limites dela, pois há diferenças entre os limites apresentados no registro dos libertos e aqueles que Quitéria deixou anotados em seu testamento. Há uma discrepância, uma vez que o imóvel que os libertos declararam é menor do que aquele que Quitéria apontou como herança. Sendo assim, parece ser este um indicativo de que possivelmente os demais herdeiros de Francisco e de Quitéria avançaram os limites de suas terras herdadas em direção daquela propriedade dos libertos.

Assim, mesmo depois de mais de 25 anos, os libertos afirmaram que não tinham recebido as terras prometidas no testamento e no inventário de Quitéria Pereira do Nascimento; entretanto, alguns libertos continuaram na Fazenda dos Barros Vermelhos, após a morte de Quitéria, pois seus descendentes encontram-se até hoje na localidade. Leite (2004) cogita que, antes de conquistar a liberdade, os escravos já possuíam algum pedaço de terra onde havia roças e animais, porém cogitamos que para além das terras que os escravizados já utilizavam, Quitéria pode ter deixado uma maior quantidade e talvez o problema na entrega estivesse neste ponto. Afinal, que eles continuassem com as terras em que viviam, talvez fosse uma situação mais aceitável do que se eles recebessem mais terras e com isso diminuíssem o legado ou afrontassem os interesses dos demais herdeiros.

⁶² APERS. Registro 217. Livro de Registro Paroquial de Terras de São José do Norte, freguesia de São Luís de Mostardas (grifo nosso).

Nos registros de terras de São José do Norte, há proprietários que, ao delimitar seus terrenos, apontam como limite as terras dos “escravos que foram de Quitéria”, o que demonstra o reconhecimento, por parte da vizinhança, da condição de proprietários daqueles libertos. De certo modo, ou a notícia da herança espalhou-se pelos arredores ou como os escravizados estavam naquela porção de terras há alguns anos antes da doação oficial, a vizinhança reconhecia os moradores como proprietários contíguos. Desse modo, além de um documento oficial, havia ainda o reconhecimento de outros senhores da região, situação que deve ter dificultado a não entrega por parte dos herdeiros daquelas terras a que eles tinham direito.

Quadro 13. Proprietários de terras da Fazenda dos Barros Vermelho⁶³

Proprietário	Braças	Forma de aquisição do imóvel
Antônio Domingues Boeira	270 m de frente	Herança dos sogros Bartolomeu Bento Marques e Tereza Isabel de Jesus
Bartolomeu Marques de Oliveira	250 de frente e 2250 de fundos	Não consta
Ex-escravos de Quitéria Pereira do Nascimento	Não consta	Herança de Quitéria Pereira do Nascimento
João Cardoso Vieira	2000 de frente e 6000 de fundos	Não consta
Luciana Joaquina de Lima	2400 braças de frente	Não consta
Manoel Dias da Costa	2400 braças de frente	Não consta

Pela lista de proprietários que residiam na antiga Fazenda dos Barros Vermelhos, na década de 1850, percebe-se que constam outros sujeitos que não eram herdeiros de Quitéria Pereira do Nascimento e Francisco Lopes de Matos. Além disso, nota-se que entre os moradores apenas os libertos não registraram a quantidade de braças de seu terreno. Pelo registro paroquial, observa-se que os libertos desconheciam a quantidade de braças herdadas, pois Quitéria, em seu testamento, não comunicou as medidas do terreno. Bartolomeu Marques de Oliveira, João Cardoso Vieira, Luciana Joaquina de Lima e Manoel Dias da Costa não pontuaram como haviam adquirido os imóveis. Quando os libertos registram o imóvel, informaram que ao norte de suas terras estava João Cardoso Vieira e que ao sul estavam os herdeiros de Laurentino Dias da Costa.

⁶³ Dados de acordo com o Livro de Registro Paroquial de Terras de São José do Norte, Freguesia de São Luís de Mostardas.

Vale mencionar que o herdeiro universal de Quitéria era Cândido Dias da Costa; pelo sobrenome pode ser que de fato fossem legítimos proprietários. Os libertos ao registarem suas terras reiteraram que havia novos moradores na Fazenda dos Barros Vermelhos.

No caso dos libertos dos irmãos Teixeiras, encontrei um registro de terras que indica que o imóvel dos libertos foi apontado como limite de outros vizinhos.

Relação das terras que possuo na Freguesia de Mostardas. Mil e quinhentas braças de terras de frente, com mil e quinhentas braças de fundos, pouco mais ou menos, citas no Lugar denominado as Tunas, subdivide-se **pelo norte com os negros forros que foram de Manoel Teixeira**, pelo leste com os **negros forros que foram de Inácio José de Souza Magro**, pelo sul com Eleutério Rodrigues da Silva ou Arroio da Caieira, pelo oeste com os herdeiros do falecido **Inácio José de Souza Magro**⁶⁴.

Interessante perceber o reconhecimento, por parte da vizinhança, da liberdade e da terra conquistada pelos libertos e eles não eram os únicos na adjacência, pois ainda havia “os negros forros” de Inácio José de Souza Magro, que foi casado com Ana Joaquina da Silva, ambos proprietários da Fazenda da Figueira, analisada anteriormente. Com este registro, nota-se que o nome de Manoel Teixeira seguiu na identificação dos libertos. Posteriormente, os descendentes daqueles libertos ficaram conhecidos pela região como “a negrada dos Teixeiras”, pois após a Abolição foi necessário identificar os egressos do cativeiro com a cor e não mais com o passado cativo.

Além desses vizinhos libertos, encontrei nos registros paroquiais de terras de São José do Norte⁶⁵, na década de 1850, outros núcleos de libertos proprietários de imóveis: os “pretos da Figueira”, também conhecidos como os negros forros de Inácio José de Souza; os negros forros de José Carneiro Geraldês. Nestes casos, o interessante é que a vizinhança reconhecia as terras dos ex-escravos como limites de suas propriedades.

Ao acionarem ou serem citados nos registros paroquiais de terras, as famílias negras deixavam anotado para o Estado que eram possuidoras de lotes de terras, ainda que sem extensões ou limites definidos. Diferente de grandes proprietários que poderiam omitir ou acrescentar informações, as famílias negras tinham documentos que oficializavam a sua condição de possuidores de terras pela região e, além do mais, ao terem seus imóveis citados por vizinhos lindeiros, tinham o reconhecimento da vizinhança.

⁶⁴ APERS. Livro de Registros Paroquiais de Terras de São José do Norte, da freguesia de São Luís de Mostardas, registro nº 149 (grifo nosso).

⁶⁵ APERS. Livro de Registros Paroquiais de Terras de São José do Norte, Freguesia de São Luís de Mostardas.

1.2 Da “Estrada do Inferno” à “Estrada do Paraíso”

Esquecido pelo passar dos tempos, o traçado do Caminho das Tropas, aberto durante o século XVIII, serviu de base para a “Estrada do Inferno”, que ligava Osório a São José do Norte. A estrada não possuía as mínimas condições de mobilidade, em decorrência das condições precárias, pois não havia asfaltamento, nem manutenção, além de ser formada por uma grande quantidade de areia que, em dias de chuva, multiplicava os transtornos daqueles que necessitavam utilizá-la. Com o desenvolvimento econômico, no litoral, nas décadas de 1960 e de 1970, impulsionado pelas lavouras de arroz e pelas plantações de cebola, os debates referentes à necessidade de asfaltamento da “Estrada do Inferno” ficaram mais acirrados, porém foram necessários quase 30 anos para que a obra fosse realizada e a “Estrada do Inferno” passasse a ser denominada de “Estrada do Paraíso”. Com a emancipação de Mostardas, em 1963, os interesses dos arroteiros e dos demais produtores que necessitavam escoar a produção para outras localidades, entre eles os produtores de cebola, emergem nas páginas dos jornais, conforme será analisado. Mesmo após a inauguração da rodovia asfaltada, na década de 1990, os transtornos não acabaram, pois ainda havia trechos a serem finalizados e mesmo na atualidade são comuns notícias sobre os constantes buracos que dificultam a circulação dos meios de transporte, pelo litoral.

Na década de 1960, havia no litoral por onde passava a “Estrada do Inferno” os municípios de São José do Norte, Mostardas e Osório. O município de Mostardas, onde estão as comunidades de Casca (no distrito de Edgar Pereira Velho) e de Teixeiras (no distrito de São Simão) têm sua origem atrelada ao município de São José do Norte, que foi emancipado de Rio Grande em 1832. Da década de 1830 até a década de 1960, Mostardas foi uma freguesia de São José do Norte. Somente em 1963, Mostardas emancipou-se, época em que as autoridades municipais alegaram a necessidade daquela iniciativa, pois a localidade estava carecendo de maiores atenções para conquistar o desenvolvimento econômico.

Segundo a ata de emancipação de Mostardas, realizada em 11 de abril de 1964⁶⁶, na sede do Clube Mostardense, a região vivia à margem do progresso do estado do Rio Grande do Sul. Entre as dificuldades listadas estavam as más condições das estradas, que não tinham comunicações com outras localidades. Outros problemas levantados na ata foram: falta de escolas, de assistência (não menciona qual especificadamente) e ainda a inexistência de perspectiva de melhorias para o futuro. Por estes argumentos, percebe-se que Mostardas era uma

⁶⁶ Disponível em: <<http://www.mostardas.tur.br/portal/html/modules/sections/index.php?op=viewarticle&artid=36>>.

localidade “esquecida” em meio ao litoral, pelas autoridades políticas. E se tal situação ocorria com os moradores da localidade é de se supor que, na área rural, e especialmente para os camponeses descendentes de egressos do cativeiro, a situação fosse bem pior, pois além de todas as dificuldades listadas na ata de fundação do novo município, ainda havia a questão racial que fazia com o que os camponeses negros tivessem experiências raciais distintas dos demais moradores, pelo menos daqueles que não tinham ascendência negra.

Na ata ainda foram destacadas as possibilidades de desenvolvimento devido às boas pastagens, às terras propícias ao cultivo de arroz e de cebola, à piscosidade das costas marítimas e das lagoas. Entre as áreas propícias para o cultivo de arroz, possivelmente estivessem as terras da comunidade dos Teixeiras, porém foi somente nos anos 2000 que o arroz começou a ser plantado pela comunidade, pois até então faziam o cultivo de produtos do seco, como batata, cebola e milho. Uma produção para o próprio consumo, mas também para venda. Neste contexto de emancipação, portanto, emergem os camponeses negros de Teixeiras, conforme será analisado no capítulo 2, quando foram representados pelo vice-prefeito de São José do Norte numa tentativa de anular a cláusula de inalienabilidade das terras herdadas por ex-escravizados, no século XIX. Na busca desse intento, foi aberto um processo que resultou na conquista do usufruto das terras, na medição dos terrenos, na demarcação dos lotes, bem como na conquista dos documentos de propriedade do imóvel. Porém, duas consequências podem ser questionadas, a primeira delas foi a iniciativa de abertura de uma cooperativa num pedaço de terra que não era utilizado pelas famílias negras, pois era localizado numa área alagadiça. A cooperativa sofreu denúncias de nunca ter existido, sendo utilizada para benefícios de grandes arroteiros; além disso, posteriormente, o lote, onde deveria ficar a cooperativa, foi perdido pelos camponeses negros e encontra-se hoje na mão de um “gringo”.

Já o município de Palmares do Sul, onde se situa a comunidade do Limoeiro (no distrito de Bacupari), emancipou-se de Osório em 1982, sendo seu território também oriundo de Mostardas, Viamão e Tramandaí. Durante o século XIX, a denominação de Palmares do Sul não existia, pois era uma localidade de Conceição de Arroio (atual Osório). Somente em 1885, aparece o nome Palmares que passou a ser um distrito de Conceição de Arroio (atual Osório). Posteriormente, ocorreram algumas mudanças na denominação do município. Em 1921, Palmares recebeu a designação de Passinhos e, em 1944, foi denominado Emílio Mayer. Somente a partir de 1950 recebeu o nome atual de Palmares do Sul.

A situação econômica e social do litoral compreendido entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico foi problemática, nas décadas de 1960, 1970 e 1980, quando houve um aumento significativo na produção de arroz. Diante deste novo contexto, a “Estrada do Inferno” era um grande empecilho à esco-

ção da produção, principalmente à localidade de Mostardas, que estava no meio do caminho, pois São José do Norte, ao sul, tinha a opção de, pela laguna dos Patos, comunicar-se com Rio Grande. Já a região que viria a ser Palmares do Sul, ao norte, poderia manter relações com outras localidades, como Osório, por exemplo. Para além da “Estrada do Inferno”, durante o século XX, alternativas de deslocamento foram possíveis.

Segundo Barcelos et al. (2004, p. 160), a localidade de Palmares tornou-se, na década de 1920, a partir da construção do Porto de Palmares, o “principal ponto de embarque e desembarque de passageiros e mercadorias que vinham de Osório para Porto Alegre e adjacências, chegando a regiões mais distantes, como Bojuru⁶⁷.” Nas proximidades do porto, foi construída, em 1921, uma ferrovia que ligou Palmares, Osório e Torres, porém a mesma foi desativada na década de 1960. As embarcações vinham pelo Guaíba ou laguna dos Patos até chegar ao porto de Palmares do Sul, quando pessoas e mercadorias seguiam de trem até Osório e, pela navegação, até Torres.

Foto 2. Linha férrea e Porto de Palmares⁶⁸



⁶⁷ Bojuru era distrito do município de São José do Norte.

⁶⁸ Disponível em: <<http://historiasvalecai.blogspot.com.br/2013/09/2681-outra-grande-obra-do-engenheiro.html>>.

Em Mostardas, destaca-se a construção do Porto do Barquinho, em 1976, a partir de um canal que ligava o arroio do Barquinho à laguna dos Patos. Desde o final do século XIX, o governo estadual tinha intenções de começar as obras do porto para viabilizar a carga e a descarga de produtos da região, principalmente para Porto Alegre e Rio Grande⁶⁹. Tal iniciativa não foi considerada como suficiente para o escoamento da produção, principalmente no caso da cebola, pois não haveria como transportar o produto no porão das embarcações, por ser uma mercadoria perecível.

Mapa 3. Portos e ferrovia do litoral do Rio Grande do Sul⁷⁰



⁶⁹ Casa de Cultura de Mostardas. Relatório de Atividades, nº 23, Pesquisa sobre o Porto do Barquinho. Recorte do Jornal do Comércio, 6 de maio de 1976, p. 27.

⁷⁰ As indicações no mapa foram realizadas por mim a partir do mapa disponível no site: <<https://www.google.com.br/maps>>.

Pelo mapa 3, nota-se que a navegação pela laguna dos Patos, tanto pelo porto de Palmares, quanto pelo porto do Barquinho, em Mostardas, possibilitava contatos com outras localidades, como Porto Alegre, Tapes, Camaquã, São Lourenço, Pelotas e Rio Grande. A ferrovia, saindo de Palmares do Sul, ia até Osório e a navegação seguia até Torres. Os portos e o trem possibilitaram novas experiências para o litoral, porém esta estrutura foi desativada, nas décadas de 1960 e 1970, paralelamente ao debate sobre o asfaltamento da “Estrada do Inferno”.

Antes das obras de construção da BR 101, o trajeto poderia ser realizado de jipe. Segundo a memória do quilombola do Limoeiro, Seu José Carlos, aquele meio de transporte era o “táxi da localidade”. Esta problemática de deslocamento dificultava o dia a dia das famílias. A quilombola Dona Osvaldina da Costa Carneiro, moradora de Teixeiras, comenta que, quando estava grávida de sua filha Marisa, teve que ir até o hospital de Mostardas com um trator devido às más condições da estrada. Embora existissem parteiras na localidade, entre elas Dona Miguelina, hoje falecida, algumas mulheres iam até o hospital. No caso de Dona Osvaldina, quilombola de Teixeiras, ocorreu a preferência em ir para Mostardas 30 dias antes do parto, prevendo as dificuldades de deslocamento. E o trajeto também dificultava as atividades de lazer, embora não as impedisse, pois as narrativas quilombolas apontam que em dias de bailes eram necessários longas caminhadas de até duas horas para chegar ao destino.

A primeira empresa de ônibus que realizou o trajeto de Mostardas a Porto Alegre foi a Expresso LB, fundada em 1966. Em decorrência das grandes dificuldades no transporte terrestre, a empresa inventou um novo ônibus a partir de um caminhão de guerra norte-americano adquirido de um ferro velho de Porto Alegre. Com esta adaptação, o novo ônibus não atolava e tinha uma maior mobilidade.

A busca pelo fim do isolamento geográfico em que viviam as localidades do litoral era justificada nos jornais do período pela necessidade de escoar a produção por uma via asfaltada e com isso movimentar a economia local. Entre os produtos cultivados no litoral destacam-se a cebola, o milho, o feijão, a soja e, na década de 1930, foi introduzido o arroz. Este produto trouxe novas relações sociais e de trabalho para os camponeses negros, pois os arroteiros passaram a disputar os terrenos alagadiços que anteriormente tinham baixo valor econômico e estavam na posse, principalmente, do campesinato negro. Além disso, muitos camponeses negros foram trabalhar nas lavouras de arroz. Um trabalho árduo, com manipulação de veneno usado nas lavouras e com refeições precárias.

O aumento da produção do arroz, no Rio Grande do Sul, estimulou a fundação do IRGA (Instituto Rio Grandense do Arroz), com o objetivo de incentivar, coordenar e superintender a defesa da produção, da indústria e do comércio de arroz produzido no Rio Grande do Sul. O IRGA adquiriu, na década de 1940, a Granja Vargas, situada na localidade de Palmares do Sul, para auxi-

liar na recuperação de pequenos agricultores vítimas das enchentes de 1941. As tabelas abaixo permitem uma reflexão sobre a produção agrícola.

Tabela 3. Produção de arroz no município de Mostardas (1950 a 1979)⁷¹

Ano	Arroz	
	Área (hectares)	Produção (toneladas)
1950	3.542	7.935
1960	7.108	15.637
1970	6.682	19.744
1975	12.816	48.331
1976	9.550	35.812
1977	9.600	36.480
1978	9.000	34.200
1979	12.968	42.817

A partir da tabela 3, nota-se que a produção de arroz duplicou em 1960, quando comparada com o ano de 1950. No decorrer da década de 1970, percebe-se que ocorreu um aumento significativo, chegando a mais de 40 mil toneladas. No ano de 1977, segundo a Folha da Tarde⁷², Mostardas havia produzido 900 mil sacas de arroz, mais ou menos 35 mil toneladas de cebola e possuía um rebanho de aproximadamente 100 mil cabeças de bovinos e 110 mil ovinos, além de suínos e equinos. Para o escoamento desta produção era necessário que as poucas máquinas da prefeitura fossem utilizadas para desenchar os caminhões que transportavam aqueles produtos pela “Estrada do Inferno”. A quantidade de arroz teve um grande aumento, pois se, em 1977, a produção era de 900 mil sacas, em 1987, era de dois milhões de sacas de arroz⁷³.

A partir da leitura em periódicos locais, é possível perceber que, pelo menos, desde a década de 1960, havia notícias sobre a precariedade da “Estrada do Inferno” e a conseqüente necessidade da construção de uma rodovia que escoasse a produção da região, principalmente de arroz e de cebola. Nas diver-

⁷¹ A tabela foi realizada a partir dos censos agrícolas do IBGE dos anos de 1950, 1960, 1970, 1975 e 1980; já os anos de 1976 a 1979 a partir de: Casa de Cultura de Mostardas. Relatório de atividades, nº 14, página 4. Recortes sobre Mostardas (1980). Recorte do Jornal do Comércio, 22 de setembro de 1980. No campo “área”, a unidade de medida é tonelada e no campo “produção” a unidade de medida é hectare.

⁷² Casa de Cultura de Mostardas. Relatório de atividades, nº 12. Recortes sobre Mostardas (1977/1979), página 3. Recorte Folha da Tarde, 26 de abril de 1977.

⁷³ Casa de Cultura de Mostardas. Relatório de atividades, nº 20, página 10. Zero Hora. 22 de outubro de 1977.

sas reportagens estão presentes várias incertezas, desde aquelas relacionadas aos impasses do começo das obras, até aquelas que anunciavam possíveis paralisações nos serviços. Nos jornais, as diferentes manchetes destacavam a urgência das obras: “Até quando Estrada do Inferno?⁷⁴”; “Uma prisão chamada Estrada do Inferno⁷⁵”; “Pânico: obras da estrada vão parar? DAER garante que não⁷⁶.”; “Isolamento marca a vida da população”.

Segundo uma reportagem do Jornal do Comércio, de 24 de março de 1977, São José do Norte e Mostardas eram os únicos municípios do estado do Rio Grande do Sul que não possuíam uma rodovia para escoar sua produção, pois o trajeto deveria ser realizado pela “Estrada do Inferno”.

(...) Vimos grandes plantações de arroz, assim como fazendas de porte médio, bem organizadas, criando animais de raça fina. Extensas áreas de cultura de cebola, dentre outras, de pequeno porte, destacam-se o milho, o feijão, a batatinha, a batata doce, o aipim, o amendoim, além de vários negócios de horta. (...).⁷⁷

Em 22 de agosto de 1977, o periódico Folha da Manhã⁷⁸ publicou uma reportagem sobre a precariedade do trajeto de Mostardas a Porto Alegre, bem como sobre as inúmeras promessas da construção da BR 101 que ligaria Rio Grande, passando por São José do Norte e Mostardas, à capital do estado gaúcho. Tal descaso com a “Estrada do Inferno” é justificado pela reportagem a partir de três possíveis explicações: a localização desfavorável do município, que estava “espremido” entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, além da existência de inúmeras lagoas pequenas e de banhados; o município não estava em nenhuma rota direta de uma grande cidade e, por último, não tinha verba suficiente para aquisição de materiais apropriados para calçamento e aterros. Com tantas dificuldades acentuadas com as chuvas de inverno, a comercialização dos produtos ficava comprometida. Conforme informa o Jornal do Comércio, em 19 de agosto de 1983, as más condições da estrada acarretavam na perda de milhares de toneladas de cebola, alho, arroz, entre outros produtos que não foram listados pela reportagem.

⁷⁴ Casa de Cultura de Mostardas. Relatório de Atividades, n° 11. Recortes sobre Estrada do Inferno (1980). Página 4. Freguesia das Águas, Mostardas, 6 de julho de 1989.

⁷⁵ Casa de Cultura de Mostardas. Relatório de Atividades, n° 11. Recortes sobre Estrada do Inferno (1980) Página 5. Freguesia das Águas, Mostardas, 2 de agosto de 1989.

⁷⁶ Casa de Cultura de Mostardas. Relatório de Atividades, n° 11. Recortes sobre Estrada do Inferno (1980) Página 7. Freguesia das Águas, 25 de outubro de 1990.

⁷⁷ Casa de Cultura de Mostardas. Avulsos. Recorte do Jornal do Comércio. 24 de março de 1977.

⁷⁸ Casa de Cultura de Mostardas. Avulsos. Recorte da Folha da Manhã. 22 de agosto de 1977.

Foto 3. A “Estrada do Inferno”⁷⁹



A foto 3 demonstra a “Estrada do Inferno” e logo nota-se o difícil acesso à região. De um lado, a dificuldade pode ter ajudado a não existência da especulação imobiliária na localidade, sendo isso um fator importante para a manutenção das terras dos camponeses negros litorâneos, mas, por outro lado, mesmo diante da necessidade de enfrentar barro ou terras, os camponeses negros circularam pelo litoral para as festas, para buscar trabalho e para visitar parentes. Se a dificuldade de acesso terrestre não estimulou a especulação financeira, ela, de certo modo, ajudou a manter as interligações entre as comunidades, pois mesmo com esta dificuldade, durante as entrevistas, foram frequentes nas narrativas os comentários referentes às viagens à Casca, em Mostardas, bem como a São José do Norte. Um exemplo disso foi o casal Ponciana e Malaquias, cujos descendentes residem atualmente na Comunidade do Limoeiro, mas não eram de Palmares do Sul e sim das proximidades do município de Mostardas, onde se situam as comunidades de Casca e de Teixeiras, conforme argumenta a quilombola do Limoeiro, Tereza Azevedo:

Tereza Azevedo: (...) Quando ela veio, nova, novinha, né, veio pra aí, veio trabalhar nas fazendas por aí e depois com o passar do tempo aí ela comprou lá e ficou morando lá.

Claudia Daiane: Ela era de...

Tereza Azevedo: Mostardas

Claudia Daiane: De Mostardas, da Casca?

Tereza Azevedo: Não, mais adiante lá... Teixeira, pra lá (...)

Claudia Daiane: E o marido dela, que era o Malaquias, ele era de onde?

Tereza Azevedo: Também daqueles lados de lá⁸⁰.

⁷⁹ Disponível em: <<http://mostardasvirtual.blogspot.com.br/2009/07/estrada-do-inferno.html>>. Acesso em: 20 maio 2014.

⁸⁰ Entrevista realizada com Dona Tereza Azevedo no Limoeiro, em junho de 2018.

No caso narrado, o casal Ponciana e Malaquias locomoveu-se de um local “pra lá” de Mostardas; possivelmente, nas proximidades de São José do Norte. Palmares do Sul, município em que está localizado o Limoeiro, está situado em uma das extremidades da laguna dos Patos, enquanto São José do Norte está estabelecido na outra ponta. Esta dificuldade de acesso gerou uma carência de alternativas de deslocamento para os moradores que dependiam da “Estrada do Inferno”, pelo menos no que tange ao transporte terrestre.

A inauguração da RST-701, ou “Estrada do Paraíso”, ocorreu no ano de 1993 e contou com a presença do governador do Rio Grande do Sul, Alceu Collares (1991-1995). Segundo o Jornal Freguesia das Águas, o evento contou com cerca de 5000 pessoas, que degustaram um churrasco ofertado pela comunidade local. Todavia, nem todo o trecho de São José do Norte a Palmares do Sul ficou pronto nesta data, pois em 1995, o Correio do Povo⁸¹ informou que os moradores do município de Tavares ainda aguardavam o asfaltamento de 150 km entre Mostardas e São José do Norte.

1.3 “O pessoal dançava junto, mas cada par no seu lado, com a sua cor”: “a negra da” nos bailes

Nas diferentes documentações⁸² que citam os camponeses negros de Teixeira, na década de 1960, há uma série de adjetivos aos camponeses, pois aparecem como familiares, ou moradores que vivem em comunhão; pretos ou morenos; descendentes de escravos; agricultores; miseráveis; humildes; pouco instruídos; tímidos e desanimados. Vários adjetivos que demonstram como o campesinato negro de Teixeira eram vistos por algumas autoridades e por alguns homens brancos da localidade. Nos documentos aparecem duas designações para a cor dos moradores: pretos e morenos. Além disso, a experiência da escravidão sempre foi lembrada ao anotarem algumas informações daqueles camponeses. Sendo assim, a cor somada ao cativo trouxe experiências ao campesinato negro, não somente daqueles que viviam em Teixeira, Casca ou Limoeiro, mas também dos demais afrodescendentes que viviam pela região. Por isso, neste subcapítulo, serão investigadas as relações raciais no litoral negro; para isso, serão abordados os bailes campeiros, um espaço de lazer marcado pela divisão dos dançantes entre “pretos” ou “morenos” e “brancos”, porém esta divisão não estava baseada somente na cor da pele, mas em outros critérios, pois se do lado “branco” um “preto” ou “moreno” não entrava, parece que do lado dos “morenos” poderia haver a possibilidade de um “branco” entrar.

⁸¹ Casa de Cultura de Mostardas. Avulsos. Recorte do Correio do Povo. 12 de março de 1995, p. 5.

⁸² Referimo-nos ao Processo movido pelos camponeses negros de Teixeira para anular a cláusula da inalienabilidade das terras, a ser analisado no capítulo 2.

“O pessoal dançava junto, mas cada par no seu lado, com a sua cor”. Esta frase foi proferida pelo quilombola do Limoeiro, Seu José Carlos Gomes, ao falar sobre os bailes realizados no Bacupari, distrito de Palmares do Sul, onde se localiza o quilombo. Segundo os camponeses negros litorâneos, os bailes eram realizados em salões separados. Posteriormente, começaram a ser feitos num mesmo espaço, porém apartados com uma corda de ponta a ponta, ou ainda por uma tábua. O baile, portanto, tinha dois lados, o dos “brancos” e o dos “pretos” ou “morenos”. A partir das memórias quilombolas, analisamos algumas experiências raciais no litoral; desse modo, investigarei algumas peculiaridades das experiências dos camponeses negros litorâneos que diferem de outras vivências campesinas, especialmente em decorrência das relações dos mesmos com a terra e das relações raciais com os demais moradores da região em que a cor e o passado no cativeiro geraram as experiências de liberdade ainda ancoradas no passado escravista.

Para se compreender estas experiências dos camponeses negros é importante refletir sobre a racialização das relações sociais após a Abolição. Renato Ortiz (1994) afirma que, no Brasil, a partir do final do século XIX, prevaleceram as teorias racialistas⁸³ que tiveram como parâmetros epistemológicos a raça e o meio, porém a questão racial foi mais abrangente, pois o Brasil seria formado por três raças: branca, negra e índia, sendo a raça branca superior às demais. Diante dessa afirmação, a solução para o desenvolvimento do país seria o branqueamento da sociedade brasileira.

Wlamyra Albuquerque busca compreender a articulação entre a questão racial e o desmonte do escravismo no Brasil, utilizando como recorte temporal o período de 1877 a 1898, a partir de quatro episódios principais. Afirma que a Abolição “(...) será abordada não como uma conquista da liberdade irrestrita, nem como uma completa fraude, mas como ocasião de tensão e disputa em torno dos sentidos de cidadania da população de cor, como bem sugeriu Rebeca Scott” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 97). Para a autora, com a Abolição, os senhores de escravos perderam a propriedade e com isso perderam também as referências fundamentais na constituição da identidade de proprietários de terras e de escravos, pois o mundo social não era mais definido pela oposição “senhor escravo”, logo a posição hierárquica estava em jogo. Assim, a racialização das relações sociais visou garantir aos ex-senhores que as relações sociais (que antes da Abolição eram pautadas pela condição jurídica) fossem, com o final da escravidão, marcada pela existência de raças. A racialização, portanto, esteve presente nos debates políticos, nas intervenções estatais e governamentais e entre os descendentes de africanos.

⁸³ Estas teorias foram elaboradas por Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, entre outros.

Regina Célia Lima Xavier (2014), ao refletir sobre a construção de identidades, no Rio Grande do Sul, durante o pós-Abolição, aponta que visa problematizar sobre o debate referente à ideologia racial e ao branqueamento, no Rio Grande do Sul, analisando inicialmente o I Congresso Nacional de História, organizado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1914, cujas ideias posteriormente influenciaram nas imagens feitas sobre o sul rio-grandense idealizado como branco, democrático e igualitário. Após, Xavier propõe investigar, a partir do jornal *O Exemplo*, de que maneira os “homens pretos” dialogaram com aquelas representações sul rio-grandenses e como lutaram pelos direitos sociais.

Ao analisar o I Congresso Nacional de História, Xavier argumenta que houve uma sessão dedicada aos estudos sobre a formação racial da população brasileira, com artigos principalmente sobre indígenas, mas também análises sobre a “imigração da raça branca” e sobre a “raça dos africanos”, o que para a autora é um importante material para a reflexão referente à formulação das ideias de raça. Xavier indica que analisará os artigos, publicados nos anais do Congresso, de Afonso Cláudio e Braz do Amaral, que refletiram sobre as “tribos negras importadas” e sua distribuição regional no Brasil e de Campos Jr. que abordou o Rio Grande do Sul. Destaco os apontamentos de Campos Jr. que, segundo Xavier, deu pouca importância para as “tribos negras importadas”, visto que considerou que o habitante original do Rio Grande do Sul era de origem portuguesa e com isso reafirmou uma imagem de sociedade sulina branca.

Em considerações desse tipo, surgia um Rio Grande do Sul eminentemente branco, superior, com feições europeias, potencialmente preparado para desenvolver-se de acordo com sua vocação democrática e igualitária. Os africanos, insignificantes inclusive numericamente, tenderiam a desaparecer no processo de mestiçagem e de branqueamento (XAVIER, 2014, p. 129).

Diante desses apontamentos, pode-se voltar a pensar nos camponeses negros de Teixeiras, da década de 1960, que viveram em precárias condições, sofrendo constantes expropriações de terras. Isso porque, a partir das teorias raciais e da ideologia do branqueamento, nota-se que não havia espaço para os negros na sociedade brasileira e os camponeses negros que viviam em áreas rurais eram triplamente estigmatizados: pela cor, pela condição social e por serem moradores da área rural.

Após as reflexões sobre o Congresso, Xavier (2014) aborda o jornal *O Exemplo*, fundado em 1892, em Porto Alegre, circulando até 1930. Tal jornal dirigia-se aos “homens pretos” e constituía uma identidade entre o jornal e sua classe. Nos diversos artigos publicados, a autora notou que havia uma associação entre classe e cor, além disso, percebeu embates entre os articulistas daquele jornal com os “homens ilustres”, indicando uma sociedade extremamente hierarquizada e desigual que se opunha, portanto, àquela sociedade idealizada pela elite.

A partir da década de 1930, as teorias racialistas tornaram-se obsoletas e uma nova interpretação foi elaborada para explicar a realidade da sociedade brasileira. O conceito de raça passou a ser substituído pelo de cultura; prevaleceu então o mito da democracia racial em que o país seria constituído por três culturas diferentes que conviviam sem preconceito e a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, passou a ser o ícone desse novo período (ORTIZ, 1994). Segundo Sansone (2004, p. 10-11), a partir desse período, as relações raciais ficaram centradas no mito da democracia racial e nas relações raciais ambíguas em que há uma informalidade no contato social e nas relações com pessoas de cor e classes diferentes, além de uma ausência de distinções raciais definidas. Este mito foi aceito e reproduzido na vida cotidiana. Guimarães (1995) afirma que, posteriormente aos estudos de Freyre, as pesquisas de Azevedo, Pierson e Harris apontaram também para um Brasil sem discriminação racial, mas sim social; desse modo, a discriminação no Brasil seria de classe e não de cor. Nesse contexto, a historiografia rio-grandense produzida no período compreendido entre 1930 e 1960 trazia o mito da democracia pastoril, pois ressaltava a extrema liberdade dos escravizados e a pouca importância do trabalho deles.

Após esta reflexão sobre a racialização das relações sociais, pode-se retornar aos bailes do campesinato negro. Entre os quilombolas, tais festas são rememoradas, tanto aquelas realizadas dentro do espaço da comunidade, em casas de parentes, principalmente depois das colheitas e de outras atividades rurais, quanto aquelas concretizadas em salões separados ou ainda aquelas em que uma corda dividia o espaço em dois lados, dividindo o público.

Entre as entrevistas realizadas no Limoeiro, a conversa com Dona Maria do Carmo da Silva Marques⁸⁴, viúva de Seu Pedro Marques de Oliveira, uma senhora branca, moradora do Limoeiro, que foi criada por uma família negra da região, próxima ao Limoeiro e casada com um quilombola do Limoeiro, possibilitou algumas reflexões sobre as experiências raciais do grupo. Na época da entrevista, em 2008, Dona Maria do Carmo residia nas terras do falecido marido, Seu Pedro, que era filho de Boaventura Antônio de Oliveira e Isolina de Oliveira Marques e tinha como avós paternos: Maria Antônia de Oliveira e Benjamim Antônio de Oliveira. (Ver gráfico genealógico 8).

Dona Maria do Carmo era filha adotiva de Seu André Avelino da Silva e de Dona Maria Luíza Alcântara Silva. O casal teve cinco filhos, contando com a adoção de Dona Maria. A mãe sanguínea de Dona Maria, de quem ela não recorda o nome, era afilhada de Seu André e de Dona Maria Luíza, chegando a inclusive chamar Dona Maria Luíza de mãe. Esta aproximação fez com que

⁸⁴ Entrevista realizada com D. Maria do Carmo da Silva Marques, pela equipe que elaborou o Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Limoeiro, 2008.

Dona Maria do Carmo fosse adotada pelos padrinhos de sua mãe, ou seja, por uma família de “pretos”, como ela se refere ao mencionar a cor de seus pais adotivos. E foi num “baile de pretos” que Dona Maria conheceu seu futuro marido, com quem casou aos 19 anos de idade.

Ao relatar sobre os bailes, Dona Maria do Carmo afirma “como eu era criada com eles, pretos, então o meu baile era esse mesmo”, “Deus o livre, se eu fosse no outro, eles iam me deixar”⁸⁵. Segundo suas lembranças, inicialmente os bailes eram realizados num barracão grande, depois colocaram uma corda repartindo o salão; de um lado “brancos”, do outro “pretos”. Seguindo sua narrativa, a entrevistada lembra que o Seu Adroaldo, também morador do Limoeiro, perguntou a ela: “Carmo, de que lado tu ficavas da corda, como era... tu ficavas? Dos dois lados?” Ela afirma: “mas tu sabes que eu não me lembro, eu me lembro dessa corda, mas agora, se eu dancei, de que lado eu dancei, eu não sei”.

Essas narrativas são interessantes para se perceber as dinâmicas dos bailes, pois inicialmente a entrevistada afirma que como foi criada por “pretos”, o seu lugar no baile era do lado deles, mas com a introdução da corda, ela não lembra onde ficava. O historiador Rodrigo Weimer, ao analisar algumas experiências de uma família negra do litoral do Rio Grande do Sul, afirma que nos bailes em que “morenos” não entravam, a categoria independia da cor da pele, pois abarcava aqueles que não eram considerados socialmente brancos (WEIMER, 2013, p. 406). Desse modo, Dona Maria do Carmo, que tinha a tez branca, foi adotada por um casal de “pretos” e por isso era socialmente considerada como “preta” e era do lado deles que ela deveria estar e foi com um deles que casou. Não pretendo discutir sobre a probabilidade de Dona Maria do Carmo casar com um branco, pois criada por uma família de “pretos” e frequentando os mesmos espaços deles talvez tivesse mais contatos com “pretos” do que com “brancos”, porém ela mesma comenta que nos bailes que sua mãe realizava iam os vizinhos brancos.

Ainda sobre os bailes, Dona Maria do Carmo conta que seu pai fazia bailes em sua casa, aproveitando a sala grande e o gosto por festas. Como tinham muitos vizinhos “brancos” e todos dançavam juntos, sua mãe não proibia a entrada por serem “brancos”, pois eram amigos de seus filhos: era “tudo igual”. Porém, como havia aqueles bailes que não eram organizados pela mãe de Dona Maria do Carmo, onde havia separação, o compadre Valdo não deixava os “brancos” dançarem juntos com os “pretos”, pois os “morenos” não podiam dançar nos bailes de brancos. Ao comentar sobre a autorização de sua mãe para a entrada de brancos nos bailes em sua casa, Dona Maria do Carmo afirma que “ela deixava eles dançar, mas ficava em cima deles”. Esta última afirmação pode

⁸⁵ Entrevista realizada com D. Maria do Carmo da Silva Marques pela equipe que elaborou o Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Limoeiro, no ano de 2008.

representar a preocupação da mãe de Dona Maria do Carmo com o comportamento dos vizinhos brancos em relação às mulheres pretas ou morenas que frequentavam o salão e se havia este “em cima deles” talvez em algum momento abusaram da confiança.

Dona Maria do Carmo narra sobre a meia-canha que eram os versos que as mulheres falavam para tirar os homens para dançar e ainda ganhar uma “gasosinha de garrafa” do rapaz, porém ela lembra que algumas vezes eles não tinham dinheiro para pagar. Ainda havia outro modelo: no meio do baile, a gaita parava e um homem cantava o verso, depois dançava e era a vez da mulher cantar.

Dona Maria do Carmo: (...) Eu sei que eu estava dançando com um desses nossos vizinhos ... eu sei que era na hora do verso, ele contou, ele cantou assim “de tão longe, de tão longe venho eu, contando com o amor dos outros foi a sorte que Deus me deu”, eu não sabia cantar. Esse meu compadre, saltou de lá e cantou “de tão longe, tão longe” não, “No meio faz um enleio, vai cuidar do teu amor e deixa o amor alheio”, respondeu para ele, acho que ele tinha ofendido em dizer, o amor alheio e não sei o quê. Que eu não pertencia ao mesmo amor dele, lá. Eu sei que tinha estas respostas assim, essas meia-canha, eu era muito embaraçosa para cantar (...).⁸⁶

A meia-canha que um pretendente à dança fez para Dona Maria do Carmo foi interpelada pelo compadre Valdo, que fazia bailes na casa dela e que a defendia muito; ela não menciona em que consistiam as defesas, mas conta este episódio em que ele responde o verso, em vez dela.

Segundo o Seu Luís Boeira, também morador do Limoeiro, num determinado baile realizado em Tavares, localidade próxima de Bacupari, foi com um amigo “branco”, porém quando chegaram ao baile, o amigo foi empurrado para fora do espaço que era reservado aos “morenos”, pois sendo branco, deveria entrar no outro lado da corda⁸⁷. Porém, os amigos não aceitaram a separação e houve uma tentativa de ambos entrarem no lado dos “morenos”, mas o amigo foi empurrado e restou aos dois ficarem durante o baile cada um do lado que lhes correspondia. Esta narrativa é interessante para se perceber a complexidade das relações raciais, pois dois homens, um “branco” e outro “moreno”, mantinham relações de amizade, indo juntos para outra localidade em virtude de um baile, porém, quando lá chegaram, foram separados. Então, numa tentativa de ficarem do mesmo lado da corda, a opção foi a do lado dos “morenos”, talvez por que essa era a única opção ou a mais aceitável; assim poderia ser menos difícil um “branco” entrar do lado da corda dos “morenos” do que o inverso, daí

⁸⁶ Entrevista realizada com Dona Maria do Carmo da Silva Marques pela equipe que elaborou o Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Limoeiro, no ano de 2008.

⁸⁷ Entrevista realizada com S. Luiz Boeira pela equipe que elaborou o Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Limoeiro, no ano de 2008.

a história de Dona Maria do Carmo, que era “branca”, mas como os pais adotivos eram “pretos”, ela ia no baile deles, embora não se lembre de que lado da corda ficava.

Seu José Carlos Bellos de Lima lembra que anteriormente havia salões separados para os negros, mas depois havia um “salãozinho”:

Iosvaldyr: Mas eram bailes de negros?

S. José Carlos: Negros.

Iosvaldyr: S. André e o baile da Madeira famosos...

S. José Carlos: Isso tudo na Madeira também de negros. E onde é que tinha outra casa, dos brancos, que eu lembro mais... aí depois saiu um salãozinho ali do outro lado, e aí era tudo separado. Depois saiu o salão, não se acertavam mais, colocavam uma corda de uma ponta a outra, deixavam uma “passagenzinha”, a música ficava lá no meio, né? Os brancos dançavam ali e os negros lá do outro lado. Ia muito bem, depois acharam que não podia, cortaram essa corda. Ficou assim, tocavam parece que três músicas para os brancos e três para os negros. Os brancos dançavam, arredavam, os negros vinham e dançavam. Tinha uma festa do Rosário que o festeiro seria o Seu Antônio Gaspar, que seria o irmão do Seu Marco Gaspar, da Casca (...) e o filho dele, ele tinha o Luiz e o Natálio (...) e eles não dançavam conosco, as filhas dele não dançavam conosco, por exemplo. Os brancos dançaram três músicas e saíam, os negros dançavam, saíam para entrar.⁸⁸

E o trajeto para os bailes poderia ser um martírio, afinal, em alguns casos, era necessário ir pela “Estrada do Inferno”. Seu José Francisco Dias Carneiro, morador dos Teixeiras, afirma que ia a pé para Tavares, mesmo a distância sendo muito longínqua. E assim também Seu Ênio Ferreira da Silva. Eram quase duas horas de caminhada.

Quanto ao fim da corda, ou da tábua, há diversas histórias, no Limoeiro. O Seu Manoel Boeira conta que o feito teria sido realizado por um homem “branco”, o Seu Sinval Velho que, após cortar a corda, “tirou a mais preta que tinha ali e saiu dançando no meio dos brancos”. A metáfora da “mais preta” é interessante para demonstrar as diferentes gradações de preto, onde a “mais preta” significaria uma afronta maior do que dançar com a “menos preta”. É, por isso, um marco para finalizar as separações nos bailes. Porém, mesmo sem a divisão física, a segregação racial teria continuado por algum tempo nos bailes. Seu Manoel Boeira afirma que mesmo dançando no mesmo salão sem a divisão, um “preto” não poderia tirar uma branca; do mesmo modo que um branco não podia tirar uma preta para dançar⁸⁹. A corda ou a tábua que separavam fisicamente brancos e pretos criou uma segregação onde não era necessário mais

⁸⁸ Entrevista realizada com S. Luiz Carlos Gomes pela equipe que elaborou o Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Limoeiro, no ano de 2008.

⁸⁹ Entrevista realizada pela equipe que elaborou o Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Limoeiro, no ano de 2008.

um elemento físico, pois havia se criado o hábito onde cada um sabia o seu lado, embora, conforme analisado, havia exceções, pois Dona Maria do Carmo, uma mulher “branca” criada com uma família “preta” não era considerada socialmente como branca e frequentava os bailes do lado dos “pretos”, inclusive casando com um. Além disso, Seu Luiz narra a história do amigo branco que foi com ele e não foi aceito do lado dos negros. Desse modo, há outras nuances para além de “branco” e “preto”. Há outros relatos que consideram que foram os negros os responsáveis pelo fim da divisão, ao cortarem a corda em alguns bailes. Dona Maria do Carmo afirma que os pretos começaram a dar coice nas pernas dos outros para acabar com a corda.

Em Teixeira, a Dona Osvaldina Dias Carneiro⁹⁰ lembra que o salão tinha bailes nos finais de ano. Havia uma divisória de madeira de cima a baixo; posteriormente, a divisória era menor, sendo possível ver as pessoas dançando. Com esta mudança, o gaiteiro poderia ser o mesmo. Segundo suas lembranças, depois do casamento de sua irmã, que foi em Teixeira, no ano de 1976, ocorreu um baile e não havia mais a divisória, apenas as marcas das tábuas (Foto nº 4). Mas, como ainda os convidados não estavam acostumados com esta mudança, somente alguns convidados (brancos e negros) dançaram juntos; outros brancos que foram ao baile ficaram num canto.

Foto 4. Casamento da irmã de Dona Osvaldina, em Teixeira, 1976⁹¹



⁹⁰ Entrevista realizada com Dona Osvaldina, na comunidade de Teixeira, no dia 15 de abril de 2015.

⁹¹ Acervo particular de Dona Osvaldina da Costa Carneiro.

Quando Dona Osvaldina mostrou-me a foto nº 4, logo rememorou a festa de casamento da irmã, pois após a cerimônia, realizada em Teixeiras, os convidados foram para um salão de baile e lá estavam as marcas das tábuas que haviam sido arrancadas. Na memória de Dona Osvaldina este foi o último baile que frequentou e ficou destacado nas lembranças pela ausência de separação física, embora, conforme ela conta, alguns convidados não estavam acostumados com bailes sem separação e preferiram ficar apenas olhando num canto do salão.

As experiências narradas pelos quilombolas do litoral permitem compreender que embora tivessem contato com brancos, mantendo inclusive amizade com alguns, na hora do baile geralmente havia a separação ou com corda ou com tábuas. Nos bailes, compartilhavam vários espaços, como a cozinha, onde eram servidos os cafés, geralmente antes e após as festas, como os banheiros, além de dividirem a mesma banda musical e logo as mesmas músicas. Porém, na hora da dança, a separação prevalecia, embora haja casos de exceções, como foi analisado, e as tentativas para pular a corda ou espiar entre as frestas das tábuas tivesse sido recorrente. Possivelmente, esta separação estava relacionada a uma tentativa de inibir os casamentos inter-raciais, afinal a dança é um momento de contato físico, de troca de palavras e de possíveis começos de relacionamentos. Parece então que esses bailes separados poderiam diminuir ou pelo menos dificultar os casamentos com pessoas brancas e com isso as extensas famílias negras espalhavam-se mais pelo litoral.

A precariedade da posse da terra que será analisada na sequência deve ser compreendida sob a luz da racialização das relações sociais, no pós-Abolição, onde os bailes separados apontam um importante foco para debate desta experiência. Esquecidos nas zonas rurais, em terras geralmente de baixo valor econômico e marcados pelas lembranças do passado do cativo de seus ancestrais e pelas novas relações sociais que tinham a noção central de raça, os camponeses negros lutaram pela manutenção de suas terras conquistadas ainda no século XIX.

A precariedade da posse da terra do Campesinato Negro Litorâneo no século XX

Este capítulo tem o objetivo de investigar algumas peculiaridades do campesinato negro litorâneo a partir da precariedade da posse da terra e das tensas relações raciais, no litoral do Rio Grande do Sul. Para isso, será abordado o período a partir da década de 1960, quando o vice-prefeito de São José do Norte, Dario Futuro, foi o procurador dos camponeses negros de Teixeira, num processo judicial movido na Secretaria dos Negócios da Agricultura, do Rio Grande do Sul, para anular a cláusula de inalienabilidade dos terrenos legados, no século XIX, por libertos, cuja referida cláusula impedia que os herdeiros realizassem transações comerciais com o imóvel. Na década de 1960, a abertura do processo, segundo o vice-prefeito, foi resultante da necessidade em procurar meios para ajudar os camponeses negros, que viviam numa situação de miséria econômica. Para o vice-prefeito, somente com a regularização dos imóveis seria possível vendê-los, ou arrendá-los, e com isso aumentar a renda das famílias negras. Do processo resultou: a demarcação dos lotes de cada uma das famílias negras; a desapropriação de todo o imóvel que media aproximadamente 1.800 hectares, porém sem o despejo dos moradores, pois os Teixeiras residiam em boa parte daquelas terras, excetuando aqueles terrenos não propícios às lavouras dos produtos do seco, como feijão, batata; o usucapião das terras e a distribuição dos títulos individuais de propriedades. Além disso, um dos lotes demarcados, o lote número 90, medindo 157 hectares, não foi entregue aos Teixeiras, tornando-se importante foco de debates.

O interesse desta historiadora em analisar este episódio da reforma agrária proveio de algumas indagações referentes a esta ação de Dario Futuro, pois o mesmo era um importante cidadão da elite do litoral do Rio Grande do Sul, além de ser arrozeiro e membro da FARSUL, um sindicato patronal. Lendo os documentos e conversando com os atuais quilombolas de Teixeira, percebeu-se que o estudo do “lote 90”, cujas terras não eram utilizadas pelos camponeses negros, na época da demarcação, por ser uma área alagadiça e logo imprópria ao cultivo dos produtos do seco, poderia ser um importante objeto de reflexão

para compreender o processo que solicitava o fim da cláusula da inalienabilidade. Nas terras do lote 90 deveria ter sido fundada uma cooperativa das famílias negras de Teixeiras, com o objetivo de auxiliar os camponeses negros na venda dos produtos que cultivavam em suas terras. Todavia, a cooperativa somente existiu no papel, podendo ter sido um espaço utilizado pelos granjeiros locais para desvios de dinheiro público. O lote 90, atualmente, não é uma propriedade da comunidade remanescente de quilombo dos Teixeiras, pois logo após a década de 1960, não é possível datar precisamente, o imóvel ficou nas mãos de terceiros. Possivelmente, esta área seja reivindicada no relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade de Teixeiras, ainda não elaborado, visto que os quilombolas aguardam o começo das pesquisas que visam preparar tal relatório.

Para compreender as experiências das famílias negras com a demarcação das terras, analiso documentos da década de 1960, armazenados no AHRG, bem como as memórias dos atuais quilombolas de Teixeiras sobre a época da reforma, sobre as roças e sobre as famílias negras.

2.1 “Presos neste encargo sem que possam dispor livremente da terra que, ano a ano, fecundam com o suor de seu rosto” ou o grande valor das terras para plantio de arroz

Neste subcapítulo, serão averiguadas algumas ações da Reforma Agrária do Governo Brizola, no Rio Grande do Sul, realizadas na década de 1960, em terras da atual comunidade remanescente de quilombo Teixeiras. Conforme analisado anteriormente, a Comunidade Teixeiras situa-se em terrenos que outrora foram dos irmãos Ana Tereza de Jesus, Manoel Teixeiras Batista e Rosa Tereza de Jesus, que compraram uma área denominada “Caieira”. Com a morte da família, na primeira metade do século XIX, ficaram registradas, nos testamentos, terras, animais e outros bens para os libertos. Essa herança foi acionada na década de 1960, pelos camponeses negros de Teixeiras ou, pelo menos, pelo procurador daqueles sujeitos históricos, segundo será estudado.

Para se compreender o processo de terras e suas consequências, é importante contextualizá-las, pois durante a década de 1960, de acordo com o que foi analisado no capítulo 1, o litoral começou a passar por um período de desenvolvimento econômico que gerou algumas mudanças. O cultivo de arroz, realizado desde a década de 1930, obteve bons resultados, pois ao se comparar os dados de 1950 e 1960, nota-se que a produção duplicou no último período. Somam-se a isso, os interesses dos cidadãos de Mostardas que reivindicaram a emancipação daquela localidade, do município de São José do Norte, alegando descaso dos governantes com a região. Outro tema recorrente, neste período, foi a urgência do asfaltamento da “Estrada do Inferno”, afinal de nada adiantava aumentar a produção se o escoamento ficasse comprometido pelas más condições das estradas. Aos poucos, o litoral, que teve muitos problemas de comunicação com as demais

regiões, buscou alternativas para alavancar o desenvolvimento econômico. As terras, que possivelmente tinham um baixo valor econômico, em decorrência do quase isolamento geográfico e principalmente da característica alagadiça, com a entrada do cultivo de arroz e principalmente com o aumento de sua produção, despertaram o interesse dos novos arroteiros ávidos por expandir suas lavouras.

A experiência da reforma agrária de Teixeira está presente em Barcelos et al. (2004, p. 187) que, ao mencionar sobre as reivindicações dos agricultores, destaca a desapropriação de 1.800 hectares, em São José do Norte, na região de Teixeira, para restituição aos descendentes de escravos alforriados que haviam recebido a doação em testamento. Quando li sobre esse episódio, inicialmente, pensei que se tratava de uma desapropriação de terceiros para posterior entrega aos descendentes de escravos, porém não foi o que ocorreu, pois não houve despejo. As famílias negras residiam em quase toda a área de 1.800 hectares de terras, excetuando-se aquelas terras alagadiças que não eram propícias ao plantio de suas lavouras. O campesinato negro de Teixeira não possuía a documentação atual de propriedade, pois o testamento era do século XIX e tinha a cláusula de inalienabilidade, conforme analisado no capítulo 1, o que impedia a venda, somente podia ir “passando de mães e pais para filhos”. Desse modo, parece que a desapropriação foi documental, retirando o imóvel que estava no nome dos antigos herdeiros, os irmãos Teixeira, e passando para as famílias negras de Teixeira.

Para analisar a reforma agrária, é pertinente compreender os projetos de Leonel Brizola, que governou o Rio Grande do Sul de 1959 a 1962. Segundo a historiadora Marluza Marques Harres, a questão dos agricultores sem-terra recebeu atenção nos últimos dois anos do governo, período em que “a administração estadual elaborou uma proposta de intervenção oferecendo soluções para o problema da terra” (HARRES, 2011, p. 100). Para entender este momento, Harres propõe refletir sobre dois aspectos. Desse modo, primeiramente, destaca a “conjuntura nacional de politização da questão agrária” onde aconteceram movimentos, inclusive urbanos, em defesa pela conquista da terra pelas massas rurais, gerando uma pressão para a realização da reforma agrária, que era uma meta assumida pelo governo federal ao defender as “reformas de base”, ou seja, aquelas reformas que visavam alterar as estruturas econômicas, sociais e políticas em busca da diminuição das desigualdades sociais no Brasil, defendidas pelo presidente João Goulart (1961-1964). A autora ainda destaca o momento importante que vivia o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) empenhado, na esfera federal, em realizar estas reformas de base no país.

Outro aspecto elencado pela autora trata da conjuntura internacional onde estiveram presentes mecanismos de pressão e apoio para as medidas reformistas. Harres menciona o trabalho desenvolvido pela Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL), cujo modelo de pensamento foi utilizado para explicar as economias latino-americanas. A autora também menciona a

Aliança para o Progresso, que foi um programa de auxílio norte-americano que buscou erradicar a pobreza e a fome da América Latina como um antídoto à ameaça do comunismo. A reforma agrária também foi um compromisso assumido na Conferência de Punta del Este, em 1962, como uma ação decorrente das preocupações políticas dos governantes norte-americanos e latino-americanos diante da revolução socialista de Cuba. Para Harres, portanto, a conjuntura nacional e internacional foi favorável para a realização de uma política reformista, no Rio Grande do Sul. Aliás, tais iniciativas também ocorreram em outros estados brasileiros, como São Paulo, Pernambuco e Minas Gerais. Para Harres:

Estamos considerando a proposta do governo sul-rio-grandense como um ensaio, um modelo de intervenção que deveria subsidiar o Governo Federal na resolução da questão agrária. Tratava-se de demonstrar que era possível pensar, propor e implementar ações, sem rupturas, com vistas ao encaminhamento dos problemas agrários. Para isso era necessário negociar o apoio e o consentimento dos setores diretamente envolvidos, no caso, os grandes proprietários e os agricultores sem-terra. Antes de qualquer coisa, é preciso ter claro que a viabilidade da proposta de intervenção do Estado na questão agrária, tal como estava sendo articulada pelo governo, dependia do assentimento dos grupos agraristas, ou, pelo menos, de parcelas significativas, estando, portanto, em consonância com a política conciliatória seguida pelo PTB até aquele momento. A experiência gaúcha deveria mostrar a viabilidade de uma reforma agrária nestes moldes, com chances de adaptação para o resto do país (HARRES, 2011, p. 103).

Para a autora, portanto, o projeto de reforma agrária do governo de Brizola propôs um modelo a ser utilizado no Brasil e buscou apoio tanto dos grandes proprietários de terras quanto dos sem-terra. Harres assinala a criação do Grupo de Trabalho 14, ligado ao Conselho de Desenvolvimento do Estado do Rio Grande do Sul, como um mecanismo utilizado pelo governo para formular uma proposta de reforma agrária. A partir das discussões realizadas pelo grupo, foi elaborado um documento que explicitou os problemas agrários daquele momento, sendo que o tema agrário foi definido como uma “questão de justiça social e desenvolvimento econômico”, daí a urgência em resolvê-la. Para Harres, “a reforma agrária deveria assumir a forma da difusão da pequena propriedade e embora reconheçam a problemática inerente ao minifúndio, não fazem alusão a qualquer solução coletivista” (HARRES, 2011, p. 111-112). A autora ainda argumenta que ocorreu uma idealização da reforma agrária como uma “democratização da propriedade”, onde a reforma deveria ser feita a partir da ordem, paz social e respeitando o ritmo da realidade brasileira. Desse modo, a proposta do governo não teria um caráter subversivo. A criação do IGRA (Instituto Gaúcho de Reforma Agrária) esteve nesse contexto; entre as atribuições do órgão estava a administração juntamente com as secretarias da Agricultura e da Economia, de um programa permanente de difusão da propriedade e de organi-

zação de granjas cooperativas, além de comunidades de pequenos e de médios agricultores e criadores.

Entre as áreas para a Reforma Agrária, listadas por Harres, está a Fazenda do Pangaré, localizada atualmente em Palmares do Sul, com área de 1000 hectares. Essas terras, atualmente, são reivindicadas pela remanescente comunidade quilombola do Limoeiro, localizada no município de Palmares do Sul, pois aquela área era uma propriedade de famílias negras que foram pressionadas a abandoná-la ou para vendê-la por um baixo valor. Posteriormente, estas terras foram adquiridas pela família de Brizola que, por sua vez, colocou a fazenda à disposição da reforma agrária, conforme será analisado na sequência. Já nas comunidades remanescentes de Teixeiras e dos Colodianos, a reforma foi referente à regularização fundiária, com a emissão dos títulos de propriedade a partir da demarcação dos lotes de terras de cada família; todavia, com as demarcações ocorreram perdas de terras. A antropóloga Rosane Aparecida Rubert e o historiador Paulo Sérgio da Silva (2009, p. 256), ao refletirem sobre as expropriações territoriais sofridas pelas comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, com a intervenção direta do poder público ou com o seu aval, apontam as comunidades de Teixeiras, Beco dos Colodianos (Mostardas), Limoeiro (Palmares do Sul) e Rincão das Almas (São Lourenço) como exemplos de comunidades que foram alvo do projeto de reforma agrária de Brizola, na década de 1960.

Voltando às famílias negras de Teixeiras, no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRs) há um fundo denominado de “Arquivo Particular de Dario Futuro, Campos dos Teixeiras”, na ocasião da entrega das documentações, pelo vice-prefeito ao AHRs, no ano de 2002⁹², ou seja, 40 anos após a abertura do processo. O mesmo conversou brevemente com membros do AHRs; o diálogo foi gravado, posteriormente transcrito e anexado aos documentos do “Campo dos Teixeiras”. Ao descrever sobre as motivações da iniciativa de ajudar os camponeses de Teixeiras, Dario Futuro argumentou que, inicialmente, foi influenciado pelos integrantes da FARSUL (Federação das Associações Rurais do Rio Grande do Sul) quando todos eram contra a reforma agrária. Todavia, ao retornar a Mostardas, começou a plantar arroz e, segundo suas palavras, ao conviver “no meio dessa gente” teria mudado de opinião e começado a buscar auxílio para a regularização das terras daquelas famílias negras. Contudo, encontrou algumas barreiras para a execução deste intento, porque ocorreu uma demora para reunir todos os camponeses negros; destacou ainda que a maioria não sabia ler. Relembrou que foi acusado de realizar tal ato em busca de interes-

⁹² AHRs. Arquivo Particular Campo dos Teixeiras (caixa única). Documento nº 1. Transcrição da conversa realizada no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRG), em 14 de dezembro de 2002, com a presença de Dario Martins Futuro; Suzana S. Brochado, diretora do AHRG; Miriam Chagas, antropóloga da Procuradoria da República e Paulo Moreira, historiador do AHRG.

ses pessoais, como busca de votos para as eleições, roubo da propriedade das terras ou procura de mão de obra gratuita para trabalhar na lavoura, porém destacou, na entrevista, que na época o interesse de fazer a reforma era para deixar os “negros bem”.

As acusações feitas ao vice-prefeito podem ser compreendidas, pois sendo membro de uma família tradicional de São José do Norte, político, componente da elite arroseira e da FARSUL, num primeiro momento, pode-se logo relacioná-lo à busca pela manutenção do *status quo* na localidade. Vale ressaltar sua ligação com o PTB que, conforme analisado anteriormente, tinha um projeto de reforma agrária para o Brasil. Ao ser questionado sobre o PTB e o trabalhismo, o vice-prefeito afirmou que talvez tenha sido influenciado pelo pai, que falava muito sobre Getúlio e ainda por familiares próximos ao ex-presidente do Brasil. Além disso, quando mais jovem, Dario estudou com Brizola, que se transformou em um amigo de longa data, daí a aproximação com o PTB. Logo, percebe-se que há uma série de justificativas sobre a intenção de Dario Futuro, seja pela aproximação com a realidade dos camponeses negros, seja pela defesa do trabalhismo de Getúlio ou a aproximação com o projeto de reforma agrária do PTB e de Brizola. Vale ressaltar que Dario Futuro comenta (na conversa realizada no arquivo) sobre as acusações que sofreu, embora não fique evidente se tais dúvidas surgiram dos camponeses negros ou de outros membros da sociedade, ou de ambas as partes.

Cabe destacar a ligação de Dario Futuro com a FARSUL. Gasparotto (2016) investiga a FARSUL no período de 1959 a 1964, a partir de documentos produzidos pela própria instituição, de publicações divulgadas na imprensa e de discursos reproduzidos nos anais da Assembleia Legislativa do estado. Diante das documentações a historiadora aponta alguns embates travados entre aquela entidade patronal e Leonel Brizola, governador do Rio Grande do Sul no período de 1959 a 1962, especialmente ao que tange à política agrária adotado pelo governador. Ao que se refere aos acampamentos realizados na década de 1960:

A Farsul se opôs sistematicamente a tais acampamentos e manifestações, bem como se pronunciou contrariamente à atuação de Brizola, acusando-o de patrocinar os movimentos dos trabalhadores sem-terra com fins eleitorais e demagógicos. A ação de desapropriação em Sarandi acirrou as divergências entre o governo e os ruralistas, que ampliaram sua mobilização e diversificaram suas estratégias de atuação (GASPAROTTO, 2016, p. 148).

Nota-se que embora membro deste sindicato patronal, Dario Futuro agiu na contramão daquela instituição ao buscar a legalização das terras dos camponeses negros. Seguindo a entrevista no AHRS, Dario Futuro comentou que diante da miséria econômica e da existência de plantadores de arroz, nas proximidades, que já haviam tentado invadir as terras dos Teixeiras; decidiu que não permitiria tal circunstância. Por isso, começou, segundo suas palavras, a “dou-

trinar os negros, que ia fazer a legalização das áreas, dividir aquelas áreas desocupadas”, seria uma “espécie de reforma agrária”. Em sua narrativa, destacou que os moradores sabiam da existência de uma moça e de um moço que haviam deixado para os negros, mais antigos, aquelas terras que deveriam passar de uns para outros. Todavia, eles não deram maiores subsídios sobre a origem dos terrenos, porém conheciam a existência de uns “papéis”. Tais documentos estavam guardados com Seu Homero Galego (Homero Ferreira da Silva), que possuía o testamento manuscrito de Roza Tereza de Jesus, analisado no capítulo 1. Diante dessa documentação, para comprovar o passado escravista e a origem da herança, Dario teria acompanhado de seu pai, conseguido cópias de outros documentos em cartórios e em arquivos.

A partir da leitura dos documentos, percebi a importância da realização de entrevistas com os quilombolas de Teixeira. Nos apontamentos, não há a voz dos camponeses negros, pois eles foram representados pelo vice-prefeito. Visando escutar os quilombolas, realizei uma saída de campo nos dias 13 e 14 de abril de 2015, na comunidade de Teixeira, para compreender tanto as demarcações de terras quanto a existência da cooperativa. Da saída de campo resultaram cinco entrevistas, digitalização de fotos e de documentos da terra, além de coleta de dados que foram essenciais à realização das árvores genealógicas presentes neste capítulo.

Nesta ocasião, entreguei uma cópia digitalizada de toda a documentação que se encontra armazenada no AHRS, para o presidente da Associação Quilombola de Teixeira, Márcio Dias Carneiro. Na época do processo, década de 1960, o vice-prefeito levou a cópia do testamento manuscrito de Roza Tereza de Jesus, que estava guardada com Seu Homero e nunca mais retornou ao grupo. Recentemente, uma cópia datilografada do testamento, que está anexada ao processo, foi entregue ao presidente da associação quilombola de Teixeira por um amigo do movimento negro de Porto Alegre. Desse modo, o restante dos documentos que estão guardados no arquivo até então não eram do conhecimento da maioria dos membros da comunidade, já que entre os mais velhos há poucas lembranças daquele período, conforme será investigado no decorrer desta reflexão.

Infelizmente, muitos dos camponeses que participaram das demarcações, na década de 1960, já faleceram, ou venderam as terras e não se encontram mais na comunidade. Na saída de campo que realizei em Teixeira, conversei com Seu Arlindo e sua Dona Maria, que vivenciaram a reforma agrária. Eles comentaram que antes da demarcação não podiam vender as terras, porquanto não tinham os papéis das mesmas, ou seja, parece que os moradores dos Teixeira não eram cientes da cláusula de inalienabilidade, que foi uma constatação de Dario Futuro ao ler o testamento que estava guardado com Seu Homero Galego. Desse modo, o testamento de um lado apontava para a propriedade da terra, mas não sabiam ao certo o que de fato isso poderia significar. Possivelmente, o

que dificultava a venda das terras não era a cláusula da inalienabilidade, mas a falta de documentos atuais, já que o testamento era da primeira metade do século XIX. Lembremos que a maioria dos camponeses de Teixeira não sabia ler, o que de fato dificultaria compreender o que realmente o testamento representava. Além disso, o termo “inalienabilidade” provavelmente fosse incompreensível, embora soubessem o seu significado, pois reconheciam que a terra não poderia ser vendida e sim herdada. Por outro lado, Dario Futuro, sendo um importante membro da elite local, encontrou uma forma de comprovar o direito dos Teixeira ao imóvel e com isso derrubar a cláusula da inalienabilidade na qual os moradores poderiam vender suas terras.

O processo nº 13.192, movido na Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, por Dario Futuro, solicitou o “levantamento de uma gleba de terras”, em São José do Norte. Em requerimento⁹³, de 14 de outubro de 1961, enviado por Dario Martins Futuro, procurador dos camponeses negros de Teixeira, ao secretário da Secretaria de Obras Públicas (SOP), o vice-prefeito informou que existia, em Mostardas, um lugar denominado Teixeira, constituído por uma área de terras, medindo, mais ou menos, dois mil hectares, originária duma doação em testamento, em meados do século XIX, para cinco escravos libertos cujos descendentes formavam, naquela época, setenta famílias de cor “morena” que viviam em condições precárias. Ressaltou que a doação das terras foi “onerada com o usufruto” e, por isso, os moradores da localidade estavam “presos neste encargo sem que possam dispor livremente da terra que, ano a ano, fecundam com suor de seu rosto”. Tal situação mencionada como irregular e “deprimente”, pelo vice-prefeito, impedia que os “posseiros” pudessem “transacionar” ou hipotecar a terra onde haviam nascido e labutado para que assim obtivessem máquinas e outros implementos agrícolas indispensáveis tanto para o aprimoramento quanto para o desenvolvimento da produção agropecuária. Diante dessa situação, os moradores utilizavam a usucapião para superar a condição de “miséria” em que estavam vivendo. Acrescenta que:

Mas, como os posseiros interessados, além de viverem em condições de miserabilidade, não são ainda donos do trato de terra que por direito lhes caberia, estando, assim impedidos de promoverem, por sua própria conta, o levantamento topográfico – passo preliminar, – para a requisição da usucapião e correspondente demarcação dos limites.⁹⁴

⁹³ AHRs. Arquivo Particular do Campo dos Teixeira. (Caixa única) Requerimento de 14 de outubro de 1961, enviado por Dario Martins Futuro ao secretário da SOP. Documento anexado ao processo nº 13.192.

⁹⁴ AHRs. Arquivo Particular do Campo dos Teixeira. (Caixa única) Requerimento de 14 de outubro de 1961 enviado por Dario Martins Futuro ao secretário da SOP. Documento anexado ao processo nº 13.192.

A partir desses argumentos, o vice-prefeito requereu o levantamento topográfico para usucapião dos moradores e a demarcação dos limites das terras. Cabe analisar as primeiras palavras que abrem o processo nº 13.192 e que se referem aos camponeses de Teixeira. Logo no começo do requerimento, Dario Futuro destacou a herança da terra originária da doação a cinco escravos libertos, um ponto muito interessante, visto que num período marcado pelas disputas por terras pelos arroteiros, como ocorreu na década de 1960, houve a iniciativa de comprovar a procedência do imóvel dos camponeses negros de Teixeira. Neste momento, o número de escravos herdeiros elencados foi de apenas cinco, pois possivelmente Dario Futuro utilizou o testamento de Roza Tereza de Jesus, que alforriou este número de trabalhadores, porém a mesma mencionou que as terras ficariam para os escravos dela e dos irmãos Ana e Manoel, totalizando 15 libertos.

A doação em testamento foi realizada com “oneração” do usufruto, sem que os herdeiros pudessem vender ou fazer outras negociações. Com o usufruto, a propriedade não era dos camponeses negros, pois eles deveriam passá-la de geração a geração. Para o vice-prefeito, esta cláusula era “irregular”, afinal os herdeiros nasceram e trabalhavam naquela terra, não sendo os proprietários; para tanto, o procurador denomina de situação “deprimente” e acrescenta que a “prisão” nas terras gerou a miséria em que viviam. Esta noção de prisão nos faz refletir sobre a cláusula da inalienabilidade das terras herdadas, no século XIX, analisada no capítulo 1, pois para o vice-prefeito ela aprisionou os herdeiros naquele chão, não os permitindo ter uma relação livre com a terra. A partir destas constatações e argumentações, para o vice-prefeito, era necessária a usucapião das terras, ou seja, acabar com a cláusula de inalienabilidade e, assim, com as propriedades em mãos, os camponeses negros poderiam vender, hipotecar, fazer usucapião e assim obter recursos financeiros.

Diante das documentações, a questão da inalienabilidade tornou-se importante para compreender as experiências dos camponeses negros de Teixeira no século XX, pois haveria interesses desconhecidos na anulação da inalienabilidade das terras por parte do vice-prefeito e, desse modo, a questão da busca por melhores condições econômicas para os camponeses negros seria apenas um subterfúgio para ocultar outras motivações? Quanto à possibilidade de se desfazerem das terras herdadas, será que a venda foi uma solução plausível para garantir o futuro econômico das famílias dos Teixeiras? Alguns camponeses poderiam, na hora da necessidade, vender parte das terras, mas posteriormente notar que a terra garantia, pelo menos, os alimentos necessários para a subsistência da família.

Antes de adentrar nos detalhes do caso dos Teixeiras, cabe ponderar que a cláusula de inalienabilidade das terras esteve presente em outras comunidades negras do litoral do Rio Grande do Sul. Na comunidade de Casca, esta cláusula

apareceu, na década de 1830: “nenhum deles poderá vender, nem dispor um só palmo de terreno; antes irá passando de um a outro como por herança para trabalharem e terem do que sobreviver”. Já, no Limoeiro, dentre o texto de doação de terras realizado por Gertrudes Eufrázia Lopes, na década de 1870, destaca-se a seguinte recomendação: “com a condição de não venderem bens de raiz nenhuma e nem alienar por forma alguma”. Assim como em Teixeira, ficou determinado no testamento que a doação não permitia a venda e sim que deveria ficar de “pais e mães para filhos”; tais situações ocorreram pelo litoral do Rio Grande do Sul e em outras localidades brasileiras.

A comunidade de Morro Alto, localizada no litoral do Rio Grande do Sul, também teve a origem de suas terras atrelada à inalienabilidade, que originou, na comunidade, a denominação, que ainda ocorre, de terra de “usufruto” ou “desfruto”. No testamento de Rosa Osório Marques, de 1886, há a doação de quatrocentos e quatro metros de terras de campo e mato na fazenda Morro Alto para seus 24 ex-escravos (BARCELLOS et al., 2004, p. 96). Sobre a inalienabilidade, em Morro Alto, cabe ressaltar que, nas décadas de 1960 e 1970, houve um processo de usucapião das terras por parte da empresa José Agostinelli S.A., que visava o acesso a uma área de pedreiras muito valorizada, existente na localidade. No ano de 1964, tal empresa adquiriu uma escritura de cessão dos direitos hereditários de uma herdeira das terras. Os demais legatários não concordaram com a ação, afirmando que a área requerida para usucapião era comum às demais famílias da comunidade e que pertencia à área deixada em testamento por Rosa Osório Marques, em 1886. Além disso, os herdeiros acusaram a empresa de “má-fé” e de enganar uma família que estava envolvida na tramitação, pois em vez de assinar um contrato com a empresa, o que de fato foi realizado foi a venda de direitos hereditários do imóvel.

Segundo Barcellos et al. (2004), na defesa das terras da comunidade, os herdeiros recuperaram a cláusula de inalienabilidade das terras e logo o testamento e a descendência escrava, já que o terreno que a empresa havia comprado era de fato de uso comum, local onde diversas famílias plantavam, além de executarem várias atividades econômicas. Depois de alguns acordos e sentenças, em 1975, o Ministério Público concluiu que não era possível haver conciliação entre as partes, pois o poder público percebeu a má-fé da empresa durante o processo ao tentar ludibriar os herdeiros. Desse modo, os autores destacam a importância do testamento de Rosa Osório Marques na luta contra a expropriação das terras da comunidade. O fortalecimento por este primeiro processo e a afirmação identitária como descendentes de escravos foram importantes na resistência a outro processo movido pelo senhor Ermínio Goldani que também visava as pedreiras localizadas nas terras de usufruto.

No caso de Morro Alto, a cláusula de inalienabilidade das terras foi utilizada pelos herdeiros na luta pela manutenção de seu imóvel. Desse modo,

ela garantiu a permanência no terreno herdado, mesmo diante de empresas e de cidadãos que acionaram a justiça. Cabe salientar que em Morro Alto houve pedreiras valiosas que chamaram a atenção, soma-se a isso o fato de que muitos camponeses negros não sabiam ler nem escrever e possivelmente pouco conheciam as leis. Os cidadãos de “má-fé” buscaram se aproveitar destas situações, mas no caso de Morro Alto não obtiveram êxito. Em Teixeira, a inalienabilidade foi questionada pelo vice-prefeito, pois segundo o mesmo, ao não permitir a venda e a hipoteca do imóvel, os camponeses passariam por dificuldades financeiras. Não se duvida da precariedade em que viviam os camponeses de Teixeira, afinal consta que moravam em casas de barro, cobertas de capim, porém se pudessem vender as terras, será que haveria melhores condições em outras localidades? Ou melhor, será que a causa central da problemática era de fato a inalienabilidade, ou o descaso das autoridades e da sociedade em geral diante do final da escravidão? Se pensarmos em Morro Alto, tal cláusula garantiu a permanência nas terras, fazendo frente a empresas e cidadãos que visavam benefícios econômicos com as terras em questão.

Entretanto, surge uma questão: por que o campesinato negro de Teixeira estava vivendo naquelas condições precárias? As terras e os outros bens pertenciam, inicialmente, a 15 libertos. Desses, é provável que alguns tenham optado pela mobilidade e deixado o antigo cativo, como ocorreu em Casca e no Limoeiro em que apenas alguns dos herdeiros permaneceram nas terras da antiga senzala, depois da liberdade. Não é possível saber se aqueles que foram embora negociaram sua parte na herança ou se ficaram com a alforria que, de qualquer modo, já era uma grande conquista. Dentre aqueles que optaram pela permanência nas mesmas terras é provável que a herança tenha ajudado num momento inicial, mas, ao longo dos anos, as extensas famílias necessitaram de uma maior quantidade de bens para poderem sobreviver dignamente.

Aciono, neste momento, as contribuições de Rios e Mattos (2007) que apontam três experiências do campesinato negro no pós-Abolição, a partir de netos de ex-escravos das fazendas de café do Sudeste, nascidos entre 1910 e 1935: extrema mobilidade ou campesinato itinerante, extrema estabilidade e, por último, comunidades estáveis formadas por ex-escravos no pós-Abolição. Ao analisar as famílias marcadas por um “destino errante”, ou seja, aquelas de extrema mobilidade, as autoras destacam as vivências cujos deslocamentos foram constantes, marcadas pelos nascimentos de filhos em localidades diferentes, pelas casas de sapê construídas em distintos locais, pelas memórias de privações e ainda pela injustiça, pela violência e pelos conflitos com os proprietários de terras. Segundo as autoras, não é possível datar estas experiências que ocorreram após a Abolição e se estenderam pelas primeiras décadas do século XX, quando uma população de libertos e seus netos teve dificuldades para fixação como parceiros ou posseiros estáveis.

Quanto à extrema estabilidade vivenciada por famílias, as autoras argumentam que estas experiências foram marcadas por descendentes de escravos que residiam nas mesmas terras em que os avós foram cativos, permanecendo por três gerações na mesma região, muitas vezes, na mesma fazenda. Nestes casos, há uma extensa parentela na região, a possibilidade de possuir uma roça, de estudar. Desse modo, tais experiências não foram marcadas por deslocamentos corriqueiros, embora alguns tenham se afastado do local onde nasceram, além disso, não há uma memória de grandes privações, embora existam narrações de momentos mais difíceis, quanto às relações de trabalho. Ao mencionarem os fazendeiros e administradores com quem tiveram contatos, geralmente os consideram pessoas boas, sendo que alguns foram convidados para apadrinharem crianças dos depoentes.

Já para tratar das comunidades estáveis formadas após a Abolição, Rios e Mattos (2007) abordam o caso da Colônia do Paiol que, segundo os moradores, surgiu depois da Abolição, quando um fazendeiro local doou terras a um grupo de escravos que desde então viveu em um “grande isolamento”, em parte involuntário, o que contribuiu para a pobreza e também para a preservação de uma extensa parentela na região, “ligadas por múltiplos e complexos laços”. Segundo as autoras, a comunidade é resultante de projetos específicos, diferentes daquelas que surgiram durante a escravidão. Em comunidades formadas no pós-Abolição, ocorreu um contraponto entre uma determinada visão da liberdade e da experiência do cativo, por isso, são locais onde o ritmo e o tempo de trabalho são, na maioria das vezes, ditados pelos próprios membros, o que também ocorre com a divisão do trabalho e a hierarquia.

Desse modo, após a liberdade, houve alternativas; alguns libertos ficaram na fazenda onde foi o antigo cativo, embora com novas concessões. Cabe ressaltar que Mattos e Rios (2007, p. 60) argumentam que, nos últimos anos de escravidão, alguns escravos optaram por permanecer nos antigos cativos, porém esta decisão não significou que tenham aceitado manter as antigas condições de trabalho. No caso da Fazenda da Conceição, no Cantagalo, uma região cafeeira, do Vale da Paraíba, analisada pelas autoras, os escravos conquistaram a liberdade antes do dia 13 de maio. Nas comemorações, os escravos enterraram a palmatória e o vergalho e ainda exigiram, como condição de permanência na fazenda, a expulsão do administrador. O senhor não cumpriu com o desejo dos ex-escravos e com isso os mesmos foram embora da fazenda.

Em Teixeira, Limoeiro e Casca, há inúmeras parentelas pelo litoral; primos, tios, irmãos, não somente morando em quilombos vizinhos, mas também em regiões próximas. Logicamente, que há aquelas famílias que se deslocaram das antigas fazendas e os relatos de tensões possivelmente sejam mais frequentes. De qualquer modo, mesmo entre as famílias que ficaram na região

e que possuem uma extensa parentela no litoral, as narrativas sobre expropriações de terras, de tensões com vizinhos lindeiros são recorrentes, especialmente nas décadas de 1960 a 1990, época em que os camponeses negros perderam importantes parcelas de suas terras.

Voltando aos documentos anexados ao processo contra a cláusula da inalienabilidade, em Teixeira, no dia 27 de outubro de 1961, depois de alguns dias do envio do requerimento de Dario Martins Futuro ao SOP, para levantamento topográfico das terras dos Teixeiras, o agrimensor Sr. Israel Farrapo Machado⁹⁵ informou ao diretor da Secretaria da Agricultura o recebimento de tal documento e apontou para a necessidade de realizar “trabalhos topográficos” numa gleba de terras denominada Teixeira, destacando que tal ação seria possível a partir da Sétima Inspeção de Terras, sendo necessária uma condução leve, em caráter permanente, além de um caminhão para chegar à localidade. Porém, uma situação foi destacada pelo agrimensor, pois segundo o vice-prefeito de São José do Norte, a gleba de terras, em questão, teria sido doada pelos antigos proprietários, num período não datado, com a cláusula de inalienabilidade, cabendo, desse modo, aos descendentes, o usufruto. A partir dessa informação, o agrimensor concluiu que “existe, sem dúvida alguma, um grave problema de ordem social na localidade citada”, pois seria muito provável que os atuais ocupantes ou, pelo menos, uma elevada parte dos moradores, não tivesse nenhuma vinculação com os antigos beneficiados da doação.

Destaco, neste documento, a expressão “grave problema de ordem social”, referida pelo agrimensor ao mencionar a situação dos moradores de Teixeira. Naquele período, talvez tal afirmação tenha sido esboçada por ele não estar convencido de que as setenta famílias que residiam naquelas terras fossem todas descendentes dos cinco escravos, citados pelo vice-prefeito, que haviam herdado as terras. Quiçá o agrimensor temesse a reação dos camponeses negros diante da negativa do pedido do vice-prefeito; logo, para o agrimensor, tal situação era um problema de “ordem social”. Possivelmente, este acontecimento era novo para o funcionário, afinal o documento tratava de um grupo familiar de “morenos”, descendentes de escravos, herdeiros de uma gleba de terras, representados por um político local em busca da anulação da cláusula de inalienabilidade que esteve presente no testamento de doação, do século XIX. Tudo isso, ou parte das informações quiçá fossem distantes da realidade do serviço realizado pelo agrimensor e, por tudo isso, informa que possivelmente todos ou a grande maioria não tivesse vínculos com os herdeiros que

⁹⁵ AHRS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. Documento de 27 de outubro de 1961 enviado por agrimensor Sr. Israel Farrapo Machado à Secretaria da Agricultura. Documento anexado ao processo nº 13.192.

conquistaram as terras, em meados do século XIX, ou seja, há mais de um século daquele período do documento.

Retornando às análises do agrimensor⁹⁶, o mesmo destacou que a condição de miséria e o “regime de comunhão” em que viviam os moradores de Teixeira provavelmente ocasionaram a não realização dos inventários e das consequentes transferências entre as diversas gerações. Além disso, seria provável a existência de “vendas de direitos”, situações comuns no Rio Grande do Sul. Concluiu que a regularização dos posseiros poderia ser realizada pela ação de usucapião solicitada pelo vice-prefeito, mas para o agrimensor as despesas seriam elevadas, pois teriam que ser pagas as custas judiciais, os honorários de advogados e outros gastos. Diante da necessidade desses recursos, o agrimensor mencionou que os posseiros teriam que comprometer uma boa parcela das terras para os referidos pagamentos. Mais uma vez, o agrimensor colocou uma barreira, agora justificando que a dificuldade financeira dos camponeses negros não os permitia pagar as despesas necessárias. Embora, possivelmente, isso fosse uma veracidade, era necessário buscar alguma alternativa.

Mesmo relatando alguns empecilhos, o agrimensor fez suas considerações sobre os procedimentos a serem realizados⁹⁷: visitação a Teixeira de um representante da Diretoria da Secretaria da Agricultura para um levantamento rápido das condições de ocupações, extensão provável da gleba, situação e características; verificação da condição legal do imóvel com visitas aos cartórios locais. A partir dos dados colhidos, o Estado poderia, através de um decreto de declaração de utilidade pública, realizar a desapropriação do imóvel e sua alienação (doação ou venda) aos “verdadeiros posseiros”, além de outras medidas necessárias, realizadas após o estudo da situação jurídica. As terras que, de acordo com os testamentos, possuíam a cláusula de inalienabilidade necessitavam, segundo o agrimensor, ser desapropriadas para posterior alienação aos mesmos herdeiros de Teixeira.

Após levantamentos em cartórios⁹⁸, ficaram constatadas as compras de terras dos antigos proprietários do imóvel dos camponeses de Teixeira, realizadas no começo do século XIX, e a legalidade da herança dos escravos registrada nos testamentos dos três irmãos proprietários: Ana Tereza de Jesus, Manoel Teixeira Batista e Rosa Tereza de Jesus.

⁹⁶ AHRs. Campo dos Teixeiras. Documento de 27 de outubro de 1961, enviado por agrimensor, Sr. Israel Farrapo Machado à Secretaria da Agricultura. Documento anexado ao processo nº 13.192.

⁹⁷ AHRs. Campo dos Teixeiras. Documento de 27 de outubro de 1961, enviado por agrimensor Sr. Israel Farrapo Machado a Secretaria da Agricultura. Documento anexado ao processo nº 13.192.

⁹⁸ AHRG. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. Notas (Gleba de terras no lugar denominado “Teixeiras”, distrito de Mostardas, em São José do Norte). Folha 8, anexada ao processo nº 13.192.

Segundo o Termo de Sindicância⁹⁹ realizado nos Campos de Teixeira, em 29 de novembro de 1961, pelo oficial administrativo Sr. José Tabajara Martins, chefe da Sétima Inspeção de Terras e pelo funcionário da mesma inspeção, o Sr. Orlando Becker, ficou constatado que a gleba de terras estava de fato ocupada por famílias de cor “preta” e de acordo com declarações de “pessoas idôneas”, residentes nas proximidades da gleba e dos próprios moradores, as famílias do Campo dos Teixeiras eram, sem dúvida, descendentes de escravos, inclusive um dos informantes tinha mais de setenta anos de idade. Destaca-se a parte que menciona sobre a gleba de terras que estava ocupada realmente por famílias de cor “preta”, que eram, sem dúvida, descendentes de escravos. Interessante, neste ponto, a relação da cor “preta” com o passado escravo, lembrando que o vice-prefeito informou que os moradores eram “morenos”. Infelizmente, não há detalhes sobre quais caminhos foram trilhados para chegarem à conclusão de que as famílias de Teixeira eram descendentes dos escravos, embora mencionem que ouviram vizinhos e os próprios camponeses negros. Pode-se arguir que a designação “Teixeiras” possivelmente tenha ajudado nesta ligação com o passado escravista, pois, após a alforria, os libertos ficaram reconhecidos como “escravos que foram de Manoel Teixeira” e, posteriormente à escravidão, foram denominados de “a negra da dos Teixeiras”. Entre as testemunhas, da década de 1960, estava um informante com mais de setenta anos de idade, que logo teria nascido no século XIX; uma testemunha que poderia lembrar o passado no cativeiro dos camponeses negros de Teixeira.

Na saída de campo que realizei em Teixeira, no ano de 2015, levei a lista dos moradores que residiram nas terras dos Teixeiras, na década de 1960, para os quilombolas. Nesta ocasião, eles apontaram dois sujeitos que foram classificados como brancos: um deles era dono de um armazém, na localidade, lembrado pelo sotaque de “gringo”. Nas memórias de alguns quilombolas, o negociante destaca-se pela forma como fazia suas negociações, sempre desfavoráveis aos Teixeiras. O proprietário do estabelecimento solicitava que os Teixeiras fizessem trabalhos em sua terra e pagava com alimentos; posteriormente, ia até a casa do morador e cobrava pelos alimentos que, na verdade, tinha sido usado para pagar as tarefas realizadas pelos camponeses. Para a quitação da suposta dívida ele levava as “galinhas mais gordas”, o “melhor milho” e inclusive vacas com terneiros, deixando a casa dos moradores sem leite; por fim, na hora de cobrar a dívida, ele ainda negociava pedaços de ter-

⁹⁹ AHRS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. Termo de sindicância de 29 de novembro de 1961, realizado pelo oficial administrativo Sr. José Tabajara Martins. Documento anexado ao processo nº 13.192.

ras¹⁰⁰. Possivelmente, o proprietário do armazém estava em terras dos Teixeiras devido a estas negociações nebulosas e entrou na listagem como se fosse parente e descendente de escravos. Quiçá ele não estivesse com os mesmos interesses do Sr. Dario Futuro, afinal o quilombola de Teixeiras, Sr. Arlindo, que estava entre os camponeses da década de 1960, mencionou que, na época das medições, o vice-prefeito ficava na residência do dono do armazém. Além disso, o gringo figurou entre os nomes dos membros da cooperativa dos Teixeiras, que será analisada na sequência.

Na listagem referente aos proprietários de terras na década de 1920, consta que a família de Zacca estava fixada na região dos Pântanos; algumas décadas depois, na época da reforma agrária, Zacca estava nas terras de Teixeiras.

Voltando ao processo, da década de 1960, no termo de sindicância¹⁰¹ consta que o terreno dos Teixeiras era propício ao cultivo de arroz, tomate, feijão, soja, milho, além de outros produtos que não foram citados. Informações que mais uma vez apontam para a questão de para quem interessava a anulação da cláusula de inalienabilidade, pois como foi mencionado, o cultivo de arroz ganhou grandes proporções neste período. Seguindo o documento, há uma passagem que reforça esta problemática, pois os funcionários mencionaram sobre uma reunião realizada com os moradores para elucidar sobre a intenção do Estado com aquelas terras, onde notaram o interesse da maioria pelo assunto tratado, porém oito camponeses negros não compareceram à reunião, pois foram proibidos, por um outro procurador, que além de ser um plantador de arroz também possuía terras fronteiriças à gleba de terras dos Teixeiras. Tal procurador, segundo consta no documento, estaria empenhado em regularizar as terras, que mediam aproximadamente 300 hectares, por meio de usucapião e inclusive já havia mandado realizar a medição destas terras e estaria disposto a pagar as demais demarcações para fazer usucapião. É latente o interesse pelo imóvel herdado pelos Teixeiras, pois as terras que antigamente não valiam quase nada, com a intensificação da lavoura de arroz, ficaram muito valiosas e era de extremo interesse dos arroteiros retirar os camponeses negros e expandir suas lavouras.

O parecer nº 5.447/61¹⁰² declarou que “a forma mais viável que nos afigura para a regularização da posse dos moradores da localidade de Tei-

¹⁰⁰ Diário de Campo. Anotações a partir da narrativa da quilombola Magda Carneiro ao contar sobre um trabalho escolar sobre as ações do “gringo”.

¹⁰¹ AHRs. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. Termo de sindicância de 29 de novembro de 1961, realizado pelo oficial administrativo Sr. José Tabajara Martins. Documento anexado ao processo nº 13.192.

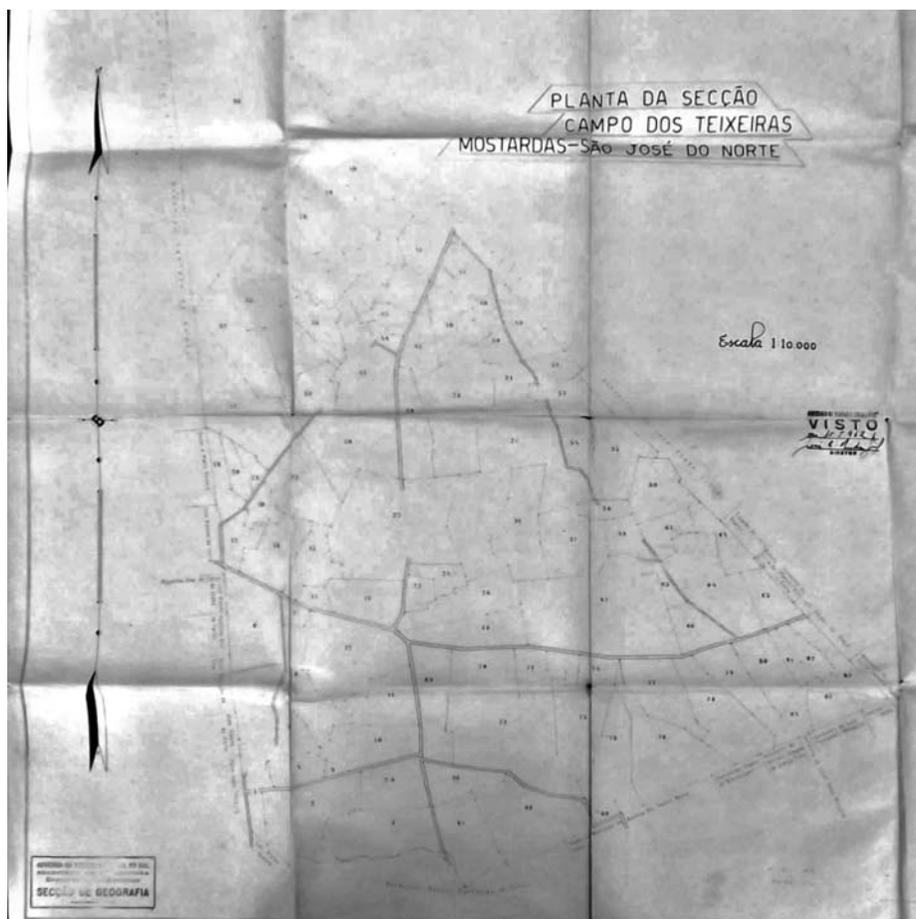
¹⁰² AHRs. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. Parecer nº 5.447/61. Folha 16. Documento anexado ao processo.

ras, em São José do Norte, é a ação de usucapião”. Para isso, seria necessária a realização da desocupação da área que pertencia aos moradores para posterior doação aos mesmos. Conforme mencionado anteriormente, possivelmente a desapropriação não gerou despejos de moradores, mas fazia parte dos trâmites para a legalização da área. Tudo isso pode indicar um despreparo para lidar com esta questão de terras de Teixeira, pois os camponeses negros já haviam herdado as terras e tinham documentos que comprovavam, os quais foram aceitos, no decorrer do processo, porém novamente iam recebê-las do estado do Rio Grande do Sul, sem a cláusula de inalienabilidade. Ao que se referia aos gastos financeiros com o processo, estes poderiam ser resolvidos com a assistência judiciária. Como “opinião” sugeriu uma medida preliminar da Secretaria da Agricultura, que consistia na determinação do levantamento topográfico da gleba em questão e da delimitação, na medida do possível, da área ocupada por cada um dos moradores. Além disso, após o levantamento dos moradores e da realização das plantas, o Estado deveria indicar um advogado, preferencialmente do quadro de seus servidores, para responder em nome dos posseiros. O parecer foi aprovado pelo secretário da agricultura, em 26 de dezembro de 1961, e foram determinadas como urgentes as medidas de levantamento topográfico para declaração de utilidade pública das terras visando à desapropriação.

2.2 As demarcações de lotes, “as 90” e a cooperativa fantasma: o campo dos Teixeiras, na década de 1960

Há no processo nº 13.192 uma planta dos “Campos dos Teixeiras” com a área do imóvel demarcada e separada em lotes. Ao total foram 90 lotes e 79 proprietários listados, pois alguns possuíam mais de um terreno, conforme será analisado na sequência do texto. Entre os lotes houve uma área devoluta, o lote nº 90, sobre o qual existiu a iniciativa, novamente do Sr. Dario Futuro, de fundar uma cooperativa dos camponeses negros, porém tudo indica que a obra nunca saiu do papel, embora tenha recebido uma quantidade significativa de verba do governo; posteriormente, o lote foi perdido pelos moradores.

Foto 5. Recorte da planta do Campo dos Teixeiras em 1961



Fonte: AHRS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. (Caixa única) Planta da secção Campo dos Teixeira, Mostardas, São José do Norte, 1961. Documento anexado ao processo nº 13.192.

A planta do “Campo dos Teixeiras” foi elaborada pela Secção de Geografia, da Diretoria de Terras e Colonização, da Secretaria do Estado de Negócios de Agricultura, em 1961, onde constam 90 lotes que totalizam, aproximadamente, 1800 hectares. É um importante documento da propriedade da terra dos camponeses negros litorâneos, embora a demarcação provavelmente não tenha inserido áreas que outrora foram do campesinato negro, já que a memória quilombola e de alguns vizinhos, na atualidade, indica outros limites que são maiores que aqueles demarcados na década de 1960. Presentemente, a memória da comunidade quilombola de Teixeiras aponta para diversos conflitos dos Tei-

xeiras com alguns vizinhos durante a colocação dos marcos demarcatórios, pois houve contradições sobre os limites da herança dos Teixeiras, onde alguns vizinhos lindeiros não queriam perder as terras que, de algum modo, lícito ou não, tinham adquirido. As documentações e as narrativas indicam que não ocorreram desapropriações de outras famílias vizinhas. Aconteceu desse modo: um “acordo”; prova disso é que entre os proprietários, da década de 1960, estão dois homens classificados como brancos pelos quilombolas.

Com a planta há uma lista dos proprietários e a quantidade de hectares de cada um deles. De acordo com a listagem, havia 79 proprietários que estavam numa faixa etária compreendida entre 18 e 73 anos de idade. Entre os nomes, não aparece o de S. Homero Ferreira da Silva, que havia entregado ao Sr. Dario Futuro o testamento manuscrito de Roza Tereza de Jesus; possivelmente, ele faleceu logo em seguida. Pelo sobrenome “Ferreira da Silva” é possível localizar outros parentes que permaneceram na localidade e que tiveram seus lotes registrados, assim como sua viúva, D. Julieta Ribeiro da Silva, na época da demarcação, com 73 anos de idade. Na lista de proprietários constam apenas 12 mulheres, que ou eram solteiras ou viúvas, quando casadas apenas o nome do marido ficou anotado. A tabela 4, a seguir, traz a quantidade de hectares dos lotes.

Tabela 4. Lotes dos moradores do Campo dos Teixeiras em 1962

Hectares	Número de lotes
De 1 a menos de 2	2
De 2 a menos de 5	8
De 5 a menos de 10	21
De 10 a menos de 20	33
De 20 a menos de 50	22
De 50 a menos de 100	3
De 100 a menos de 200	1
Total	90

Fonte: AHRGS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. Listagem dos moradores e de seus lotes de terras, realizada pela CEMAPA (Central de Comandos Mecanizados de Apoio à Agricultura) da Secretaria da Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul, na década de 1960.

A tabela 4 foi realizada a partir da lista anexada à planta da gleba de terras dos Teixeiras (Planta da secção Campo dos Teixeiras, Mostardas – São José do Norte), cuja divisão em faixas de hectares que utilizei na elaboração da tabela foi a mesma aplicada no censo agrícola de 1960 para que se possa fazer compa-

rações das terras dos herdeiros com os demais moradores de São José do Norte. De acordo com os dados, nota-se que a maioria dos camponeses possuía terras que mediam entre cinco a menos de 50 hectares. Desses, 33 moradores possuíam terrenos entre 10 e menos de 20 hectares; 22 camponeses tinham imóveis de 20 a menos de 50 hectares e 21 residentes tinham pequenos lotes medindo entre cinco e menos de 10 hectares. O maior imóvel está na faixa de 100 a menos de 200 hectares e era uma área devoluta, posteriormente solicitada para a fixação de uma cooperativa. A diferença no tamanho dos lotes pode ser compreendida a partir da divisão das terras para os filhos, pois, naquela época, as famílias eram extensas. Desse modo, quanto maior o número de filhos, menor seria a terra herdada por eles. Além disso, havia a compra de terrenos entre os próprios Teixeiras. A tabela 5, a seguir, permite comparar a realidade dos estabelecimentos rurais em Teixeiras com as demais áreas de São José do Norte, em 1960.

Tabela 5. Estabelecimentos agrícolas de São José do Norte em 1960

Estabelecimentos (ha)	Número de estabelecimentos	Área dos estabelecimentos (ha)
Menos de 1	184	107
De 1 a menos de 2	258	346
De 2 a menos de 5	565	1.644
De 5 a menos de 10	535	3.426
De 10 a menos de 20	500	6.352
De 20 a menos de 50	582	17.276
De 50 a menos de 100	272	18.022
De 100 a menos de 200	161	21.224
De 200 a menos de 500	83	24.047
De 500 a menos de 1000	28	18.629
De 1000 a menos de 2000	12	15.471
De 2000 a menos de 5000	6	15.471
De 5000 a menos de 10000	1	6.360
Totais	3.187	148.375 ¹⁰³

Fonte: IBGE. Censo agrícola do Rio Grande do Sul, de 1960. Volume II. Tomo XIII. Primeira parte. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/44/ca_1960_v2_t13_p1_rs.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2015.

De acordo com a tabela 5, verifica-se que, em São José do Norte, a maior parte dos estabelecimentos rurais esteve compreendida entre tamanhos que iam

¹⁰³ Segundo o censo o total da área é de 149.397 ha.

de um hectare a menos de 200 hectares, logo a extensão é maior que as áreas dos Teixeira, que estavam entre dimensões que iam de cinco hectares a menos de 50 hectares. Diante desses dados, pode-se concluir que os imóveis de Teixeira eram menores do que aqueles outros lotes rurais de São José do Norte, porque possivelmente as aquisições de terras para além daquele terreno que pertencia às famílias dos Teixeira eram pouquíssimas, pois os camponeses negros não tinham tantos recursos econômicos para investir em novas propriedades. A terra herdada, no século XIX, parece ter ficado pequena para tantos legatários, já que as famílias eram extensas; soma-se a isso as possíveis expropriações anteriores à década de 1960.

A planta do Campo dos Teixeira contém as limitações de cada um dos 90 lotes e com isso demarca a área total, de aproximadamente 1.800 hectares, porém a definição das delimitações não foi uma tarefa fácil de ser realizada. As memórias do período das demarcações, presentes nas narrativas dos filhos e dos netos dos camponeses negros de Teixeira que participaram da reforma, na década de 1960, apontam para momentos de indecisões sobre a localização dos marcos, de brigas e de perdas de parcelas de terras. Na entrevista que realizei, durante a saída de campo em Teixeira, em 2015, conversei com S. Arlindo e D. Maria, que vivenciaram a experiência da reforma, além deles estiveram presentes o filho do casal, S. Miguel e Márcio, o presidente da associação quilombola. Mesmo não sendo uma entrevista ideal, por estarem presentes quatro depoentes, resolvi gravar pela longínqua idade dos entrevistados.

Dona Maria e Seu Arlindo falaram escassamente, sendo o filho, Miguel, o articulador e organizador das memórias dos pais. Seu Arlindo diz que pouco se lembra da época da demarcação. Senti um silêncio, em muitos momentos, talvez oriundo da longínqua idade e ainda da conversa com alguém que ele não conhecia, quiçá foi decorrente da pouca informação que teve naquele período, pois como a maioria dos camponeses negros não sabia ler, possivelmente não ocorreu o acesso às documentações escritas; logo, entre as reuniões realizadas e o que estava no papel poderia haver uma grande discrepância. O esquecimento ainda pode ter sido proposital sobre um tema tão contraditório quanto a reforma da década de 1960, pois o quilombola Márcio, após a entrevista, disse que Seu Arlindo sempre conta mais detalhes sobre aquela época. Cabe destacar que a comunidade de Teixeira está pleiteando o começo do relatório para a demarcação das terras, onde o lote 90 possivelmente será reivindicado. Notei que há uma grande insegurança quanto a isso, decorrente das incertezas de como se procede a conquista das terras expropriadas.

Ao entrevistar Seu Arlindo, perguntei inicialmente se lembrava da época da reforma do Dario Futuro:

Seu Arlindo: Eu assisti à primeira medição, já faz um bocado de anos.

Claudia Daiane: O senhor lembra como foi, ele (Dario Futuro) veio aqui?

Seu Arlindo: Ele parava aqui no pai do Rubinho, o Dario, (no gringo)¹⁰⁴, ele parou ali fazendo medição. Naquele tempo nem tinha condução, era a cavalo, ele vinha a cavalo. E quando o marco estava arrancado lá embaixo, lá da divisa, lá dos Teixeiras, tinha só o lugar do marco, parece que vinha uma turma, um celeiro de gente, um entrava lá pegava e dizia: aqui era o marco, outros diziam, para não fala isso, fica quieto.

Seu Manoel: O Ênio Ferreira acompanhou essa medição, o Ênio deve saber, todo o tempo acompanhou direto, mediu direto com estes engenheiros, junto com o Dario. Trabalhava com eles, trabalhou com eles, estes tempos ainda estava me falando que fez toda a medição.¹⁰⁵

Enquanto Seu Arlindo falava, Dona Maria escutava, pois havia mencionado, anteriormente, que não se lembrava daquele tempo; já o filho, Seu Manoel, buscou ajudar o pai a narrar o pouco que lembrava. Pelo menos três questões precisam ser destacadas nas falas: a aproximação de Dario Futuro com o comerciante gringo, chegando inclusive a ficar na casa dele na época da medição; o desconhecimento dos marcos da propriedade dos Teixeiras por parte dos camponeses negros e a aproximação entre Dario Futuro e a família do quilombola Seu Ênio Ferreira, que trabalhou nas terras do vice-prefeito.

Como foi mencionado, o “gringo” possuía um armazém onde fazia negociações sempre desfavoráveis aos Teixeiras, além disso, seu nome consta entre as famílias negras de descendentes de escravos, sendo proprietário de um lote de terras e ainda como membro da cooperativa, uma situação que não deveria ter ocorrido, afinal a terra era dos herdeiros dos escravos libertos. Cogito a possibilidade de ter ocorrido alguma artimanha entre o comerciante e o vice-prefeito, na época da demarcação das terras, para surrupiar as famílias negras. Suspeita, aliás, levantada por alguns quilombolas de Teixeiras, pois há muitas histórias na comunidade sobre a péssima maneira como o “gringo” tratava os Teixeiras. Não é difícil entender por que alguns suspeitam das boas intenções do vice-prefeito, pois o mesmo ficava na residência do comerciante, o que pode indicar uma aproximação intrigante, pois Dario Futuro, como foi analisado, disse que pretendia “deixar os negros bem” com a reforma, todavia mantinha uma aproximação com o negociante que constantemente expropriou os bens das famílias negras.

Outro ponto importante na fala de Seu Arlindo trata-se do desconhecimento dos camponeses negros sobre os marcos da propriedade dos Teixeiras,

¹⁰⁴ Suprimi o nome do “gringo” por sentir um desconforto nas narrativas visto que os descendentes do comerciante são vizinhos lindeiros de Teixeiras.

¹⁰⁵ Entrevista realizada com S. Arlindo, D. Maria, S. Miguel e Márcio Dias Carneiro na comunidade Teixeiras, em 14 de abril de 2015.

na década de 1960. O depoente informa que se o marco estivesse arrancado e existisse apenas a “marca” dele no terreno, não havia um consenso sobre onde colocar a linha demarcatória, pelo menos foi o que ocorreu na demarcação a que ele assistiu. Esse desconhecimento é compreensível, pois a demarcação foi realizada, na década de 1960, porém as terras foram herdadas na primeira metade do século XIX, quando não foram mencionados os limites da fazenda. Entre as expropriações e as vendas, mesmo que ilegais, o recorte territorial do Campo dos Teixeiras modificou-se muito ao longo das décadas. Soma-se a isso a pressão dos vizinhos lindeiros, entre eles, os arroteiros. Inclusive, o Seu Dario Futuro, conforme já analisado, comentou que a iniciativa em legalizar a terra dos Teixeiras proveio da pressão que os arroteiros estavam fazendo nas famílias negras. Cabe lembrar que havia outro procurador, também arroteiro, que representou oito camponeses negros, na época das reuniões para a anulação da cláusula da inalienabilidade. Quiçá muitos camponeses negros, ao questionar sobre os marcos do terreno, visavam evitar problemas maiores com a vizinhança.

Por fim, destaco que, na comunidade de Teixeiras, atualmente, os quilombolas, ao serem questionados sobre a reforma de Dario Futuro, geralmente indicam conversar com o Seu Ênio Ferreira da Silva, que participou da medição, acompanhado de outros trabalhadores e sempre conta essa história. Seu Ênio Ferreira, na época da medição, tinha 17 anos de idade, atualmente tem 79 anos de idade e se lembra de alguns detalhes daquele período. As reuniões sobre a reforma foram realizadas na casa de seu pai, João Ferreira da Silva, além disso, sua família trabalhava nas terras do vice-prefeito. O quilombola gosta de contar as histórias da época da demarcação, período que era um adolescente e possivelmente nem compreendesse o que de fato ela poderia ter significado.

Claudia Daiane: O senhor lembra como foi a medição das terras?

Seu Ênio Ferreira da Silva: Olha, nós começamos isso, foi em setenta, sessenta e três, eles vieram aqui, me convocaram, o Dario Futuro arrumou para eu entrar na equipe. De sessenta e três eu fiquei do primeiro ao último dia.

Claudia Daiane: E quem era a equipe?

Seu Ênio Ferreira da Silva: Quem media? O chefe mesmo? Deu um branco mesmo... tantos anos, tanta coisa a passar, a gente esquece. Eu peguei isso, começando pela área de fora, o que tinha tapado, veio uma lei pra nós respeitar, porque era medição estadual. Pra nos entrar em linha reta, tinha que ser medição judicial, então não podia. Vieram desviando, aqueles quadros, lá de baixo para cá, se viesse reto, ia entrar, ia pegar, onde era o Jovi, dava lá longe, tinha cavalo feito tinha que respeitar, ali aquela parte de cima. Chegou no falecido Teodoro, ainda me lembro, tiveram que fazer um ziguezague, no falecido Teodoro tem um ziguezague. Do falecido Teo-

doro pra lá parece que deu reto, não lembro. Que aí foi bater lá no Zico¹⁰⁶, ali pegamos um marco de pedra, lá adiante, não sei se não arrancaram aquele marco. Dali depois nós puxamos essa linha por fora, lá naquele valim, naquela linha dos Pierre costeando a lomba, lá no meio do mato. Nunca me esqueço, dos primeiros tapumes era feito dos tais arames farpa-dos, era até feito de metal, não se terminava no meio mato.

Claudia Daiane: Foi difícil a medição? Demorou bastante tempo?

Seu Ênio Ferreira da Silva: Seis meses.¹⁰⁷

Seu Ênio Ferreira da Silva comenta que Seu Dario Futuro conseguiu um lugar na equipe de medição dos terrenos; inicialmente, foi roçador, depois trabalhou também usando a trena. O quilombola relembra os detalhes da medição e desperta a atenção para a afirmação de que deveriam respeitar o que “estava tapado”, ou seja, aquelas áreas já marcadas. Pelo que escutei na comunidade e pelo que Dario Futuro comentou quando deu a entrevista ao AHRG, já analisada anteriormente, a marcação dos terrenos das famílias negras era muito precária, usando pedaços de paus, um risco com disco de arado. Ao contrário da vizinhança, principalmente daqueles que tinham interesse nas terras dos Teixeiras, provavelmente ao saberem das medições também estavam cientes de que as terras que estariam “tapadas” não iam entrar na medição da propriedade dos Teixeiras e, logo, podem ter avançado as cercas e afunilado as terras herdadas pelos libertos. Talvez daí viessem as incertezas dos camponeses negros na localização dos marcos, narradas pelo Seu Arlindo, anteriormente.

Cabe ressaltar o respeito às marcações já existentes e realizadas entre as famílias negras. Quando perguntei sobre o porquê das demarcações e se anteriormente, na medição, havia a separação dos terrenos, Seu Ênio afirma que cada um tinha o seu pedaço de terra e na hora da medição da reforma a equipe respeitou as áreas tapadas. Segundo lembra, a medição não foi realizada em linha reta, pois acrescentaria áreas tapadas, então ela foi fazendo “zigue-zague”, passando pelas terras das famílias negras, ou seja, tudo indica que a medição respeitou as terras que já eram das famílias negras, não se preocupando em acrescentar outras áreas que outrora foram dos Teixeiras. Quanto a Seu Dario Futuro, pelo que percebi, Seu Ênio tem boas recordações; conforme comenta, foi o vice-prefeito que indicou seu nome para a medição. Além disso, o quilombola sempre está disposto a narrar suas experiências e há um sentimento de orgulho ao se lembrar daquela época. Acrescenta que o vice-prefeito reconheceu suas habilidades na medição e teria conseguido uma oportu-

¹⁰⁶ Zico é neto de Homero Ferreira da Silva, que entregou o testamento de Roza Tereza de Jesus a S. Dario Futuro.

¹⁰⁷ Entrevista realizada com S. Ênio Ferreira da Silva, na comunidade de Teixeiras, 14 de abril de 2015.

tunidade para que ele estudasse engenharia, mas o pai de S. Ênio não concordou.

Conforme comenta Seu Ênio, foram seis meses de medição até poder realizar a planta do Campo dos Teixeiras. Após o levantamento e a demarcação dos lotes de terras dos Teixeiras, foi formulado o decreto de 7 de abril de 1962¹⁰⁸, assinado pelo então governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, declarando que o imóvel denominado “Campo dos Teixeiras”, anteriormente conhecido como Caieiras, situado em Mostardas, era de utilidade pública, por interesse social, para fins de desapropriação, com a área de um mil, setecentos e três hectares e seiscentos centiares. Tal imóvel, segundo o decreto, deveria ser “aproveitado em sua totalidade” pelos atuais posseiros, mediante planos especiais de colonização; além disso, a desapropriação foi declarada como urgente, de acordo com o artigo 174, parágrafos 2º, 3º e 4º.

No artigo 174 da Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, de 1947, consta que “o direito à propriedade é inerente à natureza do homem, dependendo seus limites e seu uso da conveniência social”. Nos parágrafos 2º, 3º e 4º informa que:

§ 2º Atendendo aos interesses sociais, o Estado poderá, mediante desapropriação, prover a justa distribuição da propriedade de maneira que o maior número possível de famílias venha a ter sua parte em terras e meios de produção.

§ 3º O Estado promoverá planos especiais de colonização, visando às finalidades do parágrafo anterior, sempre que a medida for pleiteada por um mínimo de cem agricultores sem terras, de determinada região.

§ 4º O Estado facilitará a fixação do homem à terra, estabelecendo plano de colonização ou instalação de granjas cooperativas, com o aproveitamento de terras públicas ou, mediante desapropriação, de terras particulares, de preferência as socialmente não aproveitadas.

Nota-se que, pela constituição estadual, o governo poderia, desde que atendendo aos interesses sociais, desapropriar, para que assim houvesse a distribuição da propriedade para que o maior número de famílias fosse beneficiado com terras e com meios de produção. Além da propriedade e de meios de produção, o estado ainda deveria promover planos especiais, incluindo granjas cooperativas para aproveitamento das terras públicas. Quanto à instalação de cooperativas, na sequência deste texto, será analisada a formação de uma cooperativa dos camponeses negros, no lote 90 do Campo dos Teixeiras.

Retornando à desapropriação das terras, ela foi declarada urgente para que assim o Estado emitisse imediatamente a posse do imóvel, de acordo com

¹⁰⁸ AHRS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. (Caixa única) Decreto de 7 de abril de 1962. Documento anexado ao processo nº 13.192.

os termos do Decreto lei 3.365 de 21 de junho de 1941, com a redação que lhe deu a Lei 2.786, de 21 de maio de 1956, em seu artigo segundo e demais parágrafos.

§ 1º A imissão provisória poderá ser feita, independente da citação do réu, mediante o depósito:

a) do preço oferecido, se este for superior a 20 (vinte) vezes o valor locativo, caso o imóvel esteja sujeito ao imposto predial;

b) da quantia correspondente a 20 (vinte) vezes o valor locativo, estando o imóvel sujeito ao imposto predial e sendo menor o preço oferecido;

c) do valor cadastral do imóvel, para fins de lançamento do imposto territorial, urbano ou rural, caso o referido valor tenha sido atualizado no ano fiscal imediatamente anterior;

d) não tendo havido a atualização a que se refere o inciso c, o juiz fixará independente de avaliação, a importância do depósito, tendo em vista a época em que houver sido fixado originalmente o valor cadastral e a valorização ou desvalorização posterior do imóvel.

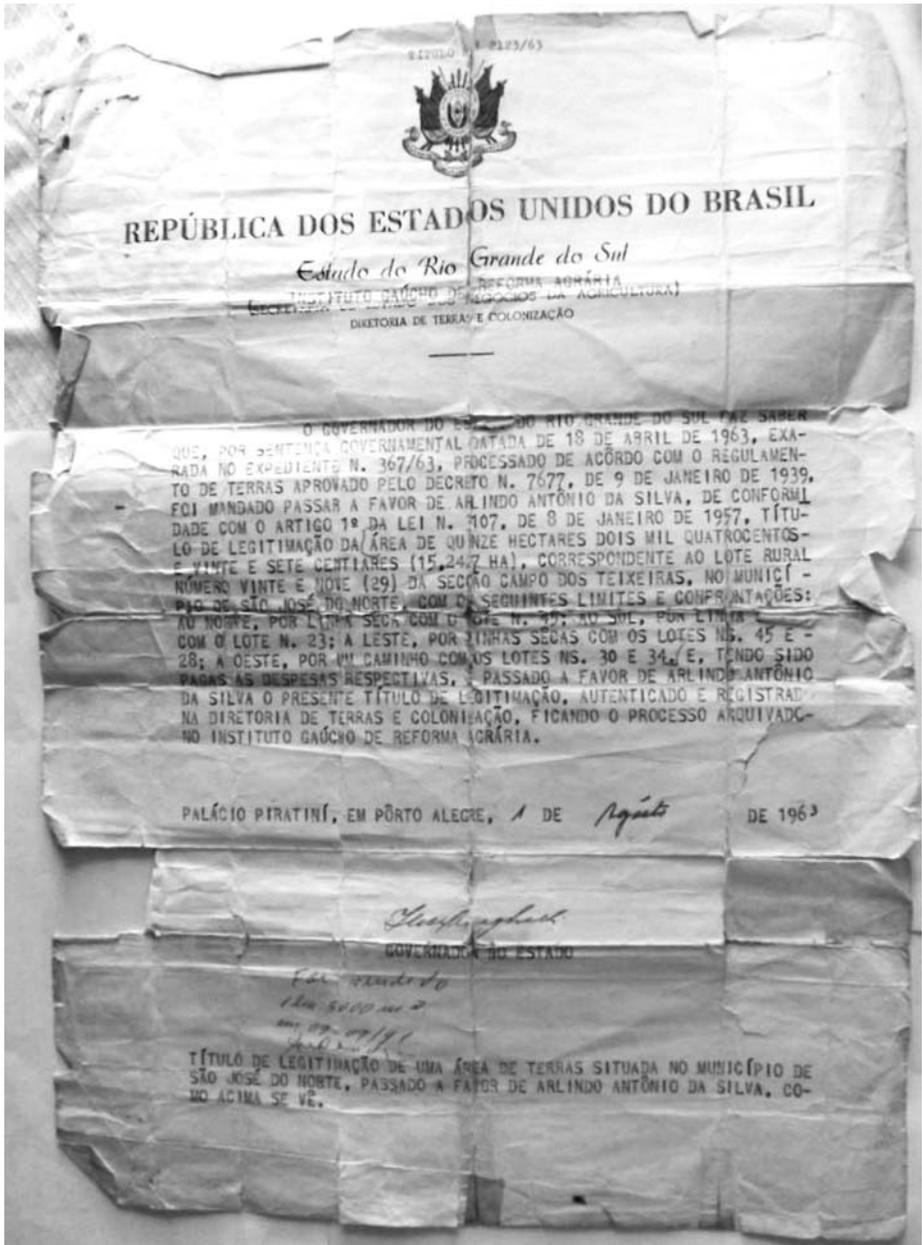
§ 2º A alegação de urgência, que não poderá ser renovada, obrigará o expropriante a requerer a imissão provisória dentro do prazo improrrogável de 120 (cento e vinte) dias.

§ 3º Excedido o prazo fixado no parágrafo anterior não será concedida a imissão provisória.¹⁰⁹

Desta ação resultou a entrega dos documentos de propriedade dos lotes pela Diretoria de Terras e Colonização, do Rio Grande do Sul a cada um dos proprietários. Na casa dos quilombolas, Seu Arlindo Antônio da Silva e Dona Maria Dias da Silva, ambos camponeses proprietários de terras, na década de 1960, encontrei o documento de propriedade da terra referente à regularização de um lote, datado de 13 de agosto de 1963, o qual fui autorizada pela família a digitalizar.

¹⁰⁹ Lei n.º 2.786. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/12786.htm>. Acesso em: 30 mar. 2015.

Foto 6. Documento de regularização das terras de S. Arlindo Antônio da Silva¹¹⁰



¹¹⁰ Fonte: Acervo particular de Dona Maria Dias da Silva.

Pelo documento, percebe-se que, menos dois anos após a abertura do processo para regularização das terras dos “Campos dos Teixeiras”, a Diretoria de Terras e Colonização começou a entregar os documentos individuais relativos aos lotes demarcados na planta do imóvel, em 1961. Desse modo, o testamento de Roza Tereza de Jesus, que estava guardado com Homero Ferreira da Silva, serviu para iniciar o processo em busca da regularização fundiária e a partir dos estudos, de medições e de outras medidas foram distribuídos 89 títulos de propriedades para as famílias dos Teixeiras, mais o lote 90. De acordo com o documento de propriedade da terra de Seu Arlindo, o lote rural nº 29 possuía 15.242 hectares e tinha como limites, ao norte, a linha seca com o lote nº 45, de Adolfo Ferreira da Silva; ao sul, linha seca com lote nº 23, de João Ferreira da Silva; a leste, linha seca com os lotes 45 e 23 e a oeste, por um caminho com os lotes nº 30, de Alcides Vieira da Costa e nº 34, de Manoel José da Rosa.

Com a medição das terras, uma sobra da gleba, medindo 157 hectares, foi solicitada para a instalação de uma cooperativa. Era o lote 90, ou “as 90”, como atualmente é lembrado pela comunidade. Em requerimento¹¹¹, de 2 de abril de 1963, o Sr. Dario Futuro, presidente da cooperativa e o diretor secretário, Péricles do N. Alves (um dos herdeiros dos Teixeiras, ainda vivo na atualidade, porém com a saúde debilitada), informaram que morava em São Simão uma “numerosa família” formada por 91 posseiros, de cor negra, que desempenhavam atividades de pequenos agricultores, todos oriundos da “tradicional família dos Teixeiras”, cuja “estirpe” era procedente de cinco escravos pretos libertos. Acrescentaram que grande parte do imóvel já havia sido limitada e dividida pela Diretoria de Terras e Colonização, para os herdeiros, cujos títulos de propriedade estavam sendo emitidos pela Diretoria de Terras e Colonização para serem entregues aos posseiros. Porém, segundo a planta do “Campo dos Teixeiras”, havia um pedaço das terras que não fazia parte do plano de distribuição, o “lote 90”, por ser uma área alagadiça imprópria para culturas secas e arranhamento. Diante dessa constatação, os Teixeiras teriam decidido criar uma cooperativa naquele local; para isso, os representantes requereram, a partir do artigo 34 do Regulamento das Terras Públicas e seu Povoamento, o título de propriedade da área em questão para exploração em regime associativista. Nota-se que o lote 90 não havia ficado com nenhum proprietário da família dos Teixeiras, embora conste na planta de demarcação das terras, daí o pedido de propriedade coletiva para o estabelecimento de uma cooperativa.

¹¹¹ AHRG. Arquivo partícula do Campo dos Teixeiras. Requerimento enviado por Dario Futuro e Péricles Porto Alegre, 2 de abril de 1963, para o engenheiro Ildo Meneghetti. Documento anexado ao processo nº 13.192.

Mapa 4. A comunidade dos Teixeiras e o lote 90¹¹²



Retornando à década de 1960, a ata de constituição da cooperativa é de 7 de setembro de 1962; informa que estiveram reunidos na sede da escola municipal: Sr. Luis Diaz da Costa, 39 anos de idade; Sr. Mário da Silva Gonçalves, 43 anos de idade; Sr. Luiz Chaves de Bittencourt, 54 anos de idade; Sr. Péricles do Nascimento Alves, 40 anos de idade; Sr. Alcides Vieira da Costa, 41 anos de idade; Sr. João Ferreira da Silva, 56 anos de idade; Sr. Alcides Pires de Lima, 39 anos de idade. Todos eram agricultores e residentes na “Colônia Teixeiras”. Nesta reunião, foi escolhido por unanimidade, para a presidência, o Sr. Dario Futuro, que na ocasião convidou o Sr. Umberto Carlini, que era um economista, para a mesa e nomeou como secretário, o Sr. Péricles. Aprovado o estatuto, os sócios votaram para indicar, dentre os associados, os membros, tanto do conselho administrativo, quanto fiscal; sendo assim, após a votação, conforme declarado no começo, a presidência ficou com o Sr. Dario Futuro; o Sr. João Ferreira da Silva foi eleito diretor-gerente e Sr. Péricles do Nascimento Alves, eleito diretor-secretário. Além desses, havia os seguintes conselheiros: Sr. Luiz Chaves Bittencourt e Sr. Arnaldo Teodoro Teixeira. Para o conselho fiscal: Sr. Adolfo Agermiro Falcão, Sr. Waldomiro Martins Carneiro e Sr. Salodi Maria da Rosa; como su-

¹¹² Nesta demarcação da comunidade de Teixeiras, contei com o auxílio do quilombola Márcio Carneiro Dias, que apontou os marcos da demarcação no mapa. O terreno demarcado tem os mesmos limites da planta de 1961, logo a comunidade atualmente não possui esta área total. O lote 90 não é uma propriedade da comunidade; atualmente, é uma área extremamente propícia ao cultivo de arroz, sendo usada na totalidade para esta finalidade.

plentes, Sr. Luiz Ferreira Teixeira, Sr. Camilo Luiz Batista e Sr. Luiz Teixeira Filho. Como se pode ver, alguns desses nomes correspondem às genealogias que serão apresentadas na sequência deste texto.

A Cooperativa Agrícola Mista dos Teixeiras Ltda. foi fundada em 7 de setembro de 1962; segundo o estatuto, elaborado na mesma data, teve como sede administrativa Teixeiras, no município de São José do Norte e como foro jurídico, a comarca do Rio Grande. Sua área de ação esteve circunscrita à São Simão, em São José do Norte. Além disso, informou que o prazo de duração da sociedade foi indeterminado¹¹³. Segundo consta no estatuto, os objetivos sociais da cooperativa:

A cooperativa tem por objetivo principal defender econômica e profissionalmente seus associados, estabelecendo uma relação direta entre a produção e o consumo, para o que, promoverá rigorosa classificação dos produtos dos seus associados, prestando-lhe a necessária assistência a fim de melhorar a sua produção técnica e economicamente.¹¹⁴

A cooperativa propôs a instalação de um armazém cooperativo para fornecer, somente aos associados: máquinas, instrumentos agrícolas, sementes, adubos, inseticidas e produtos veterinários.¹¹⁵ Além disso, abrir e manter armazéns para receber os produtos dos associados para posterior venda; organização do serviço de recebimento de produção, buscando o mínimo de despesas com transporte de produção para os centros consumidores; adotar uma marca comercial que identificasse os produtos da cooperativa; construção nas diversas praças consumidoras de um corpo de agentes que assumiriam o “del-credere¹¹⁶” de suas vendas; instalar, se necessário, silos e aparelhos para expurgo e beneficiamento dos produtos destinados à venda e ainda para industrialização do excedente de produção perecível e semi-perecível. Afora, contrair empréstimos, abrir contas-correntes e quaisquer operações de crédito que visassem dispor de recursos financeiros. Nota-se que a cooperativa propunha uma série de ações que poderiam beneficiar os camponeses negros, aumentando sua renda, mas diante de tantas propostas parece que nenhuma saiu do papel.

Quanto aos associados, consta no capítulo quarto, art. 18 do estatuto, que “podem fazer parte da Cooperativa todos os agricultores, residentes na sua área

¹¹³ AHRG. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. (Caixa única) Estatuto da Cooperativa Agrícola Mista de Teixeiras LTDA., de 7 de setembro de 1962. Capítulo I “Da denominação, sede, área de ação de duração da sociedade”.

¹¹⁴ AHRG. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. (Caixa única) Estatuto da Cooperativa Agrícola Mista de Teixeiras LTDA., de 7 de setembro de 1962.

¹¹⁵ Inciso 1º do Capítulo III, do artigo 16º.

¹¹⁶ “Del-credere” é um termo utilizado para designar a comissão ou o prêmio que o comitente (aquele que incumbe alguém de executar atos em seu nome, mediante comissão) paga ao comissionário (aquele que recebe comissão).

de atuação que, tendo a livre disposição de suas pessoas e bens que concorrem com o presente estatuto”. Cabe lembrar que havia um gringo que possuía um armazém que também estava na lista dos associados da cooperativa. Há muitas nuances nestes empreendimentos da década de 1960, pois a terra onde seria instalada a cooperativa era uma herança dos Teixeiras, que não foi repartida entre eles com a demarcação; por isso, posteriormente, foi solicitado que naquele espaço houvesse uma cooperativa aberta a todos os agricultores dos arredores.

Antes de começar a tecer algumas conclusões sobre o lote 90 e a cooperativa é preciso seguir analisando algumas documentações. O presidente da cooperativa, o Sr. Dario Martins Futuro, vice-prefeito de São José do Norte e também representante dos camponeses negros de Teixeiras, em ofício¹¹⁷ ao governador do Rio Grande do Sul, em 21 de janeiro de 1963, informou que a cooperativa foi fundada “na ânsia de responder com trabalho e organização às necessidades de 89 famílias” que “viviam na mais completa ignorância e abandono”. O ofício teve o objetivo de solicitar ao governo do estado, o valor de Cr\$ 1.000.000,00 (um milhão de cruzeiros) para ser destinado à construção de um armazém e à contratação de um técnico rural ou mestre agrícola para gerenciar e orientar a cooperativa, bem como a seus associados. Pelo documento, o presidente da cooperativa informou que a mesma foi fundada para atender às necessidades das famílias negras de Teixeiras, que viviam na “ignorância” e “abandono”. Ao falar da ignorância, talvez o presidente estivesse pensando neste termo em decorrência da maioria dos camponeses não saberem ler nem escrever e ainda por desconhecerem a documentação da terra, o testamento de Roza Tereza de Jesus. Mas será que a “ignorância” não foi utilizada para tentar ludibriar os Teixeiras?

As denúncias de mau uso da cooperativa pelo Sr. Dario Futuro vieram de um adversário político, o deputado estadual Sr. Antônio Mesquita, cuja notícia saiu no jornal, no ano de 1964, que travou uma briga na câmara de deputados do Rio Grande do Sul, já que nessa época o Sr. Dario Futuro, por vezes, assumia a suplência na câmara, onde foi acusado pela iniciativa da criação da cooperativa nos Campos dos Teixeiras, além disso, segundo consta na reportagem, o Sr. Mesquita afirmou:

(...) Refiro-me, especialmente, a uma sobra de 157 hectares requeridas pelo atual prefeito de São José do Norte, hoje Mostardas, Sr. Dario Futuro, para uma cooperativa que só existe no papel e que era instrumento nas mãos daquele senhor para realização de negócios de que não estavam esclarecidos e aos quais o Governo Estadual não podia dar crédito e confiança. (...) Leio agora nos jornais, que o IGRA só regularizará a situação daquelas famílias se

¹¹⁷ AHRS. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. (Caixa única) Cooperativa Agrícola Mista dos Teixeiras Ltda. Ofício enviando pelo presidente da cooperativa, Dario Martins Futuro, ao governo do estado do Rio Grande do Sul, 21 de janeiro de 1963.

a cooperativa passar a funcionar. Constatado, com pesar, que o IGRA ainda não se deu conta de que aquela cooperativa nunca existiu e não tem condições para existir e para funcionar. E não fora (sic) as denúncias que formulei neste Plenário, ter-se-ia consumado uma injustiça a humildes agricultores no Município de São José do Norte, a descendentes de escravos que, recebendo em doação aquelas terras, pela sua condição de pobreza e pela sua condição de gente sem instrução não puderam, jamais, efetivar o seu direito de domínio sobre a referida gleba de terras. (...) Agora, segundo publicam os jornais, o IGRA pretende que funcione a Cooperativa dos Teixeiras, cooperativa fantasma que estava servindo com granjeiros daquela localidade. (...) E quanto a sobras de terras dê o IGRA o destino mais justo, redistribua (sic) entre os descendentes de escravos que não residem na gleba, mas têm direito legítimo sobre aquela propriedade. Que faça o IGRA justiça e de uma vez por todas sepulte esta cooperativa fantasma, esta cooperativa que nunca existiu e que não tem condições para existir.¹¹⁸

As denúncias do deputado ao Sr. Dario são direcionadas ao lote 90, especialmente à cooperativa que deveria pertencer aos camponeses negros de Teixeiras, mas que existiria somente no papel e que inclusive era um “instrumento” para o vice-prefeito realizar negócios escusos. O deputado ainda comentou que o lote estava sendo utilizado pelos granjeiros da localidade e por isso solicitou ao IRGA redistribuir as terras aos herdeiros e que o mesmo desse apoio à cooperativa. Não é possível saber se as acusações do deputado são verídicas, porém, os atuais moradores da comunidade dos Teixeiras afirmam que a cooperativa nunca existiu fisicamente, não foi construída uma única parede. Há uma memória da cooperativa na comunidade indicando que, naquele período da reforma, houve reuniões que cogitaram a criação daquele estabelecimento, mas não teriam prosseguido com a ideia.

Trago ainda outros documentos daquela época que ajudarão a elucidar sobre a cooperativa. Em 6 de janeiro de 1965, a Diretoria de Assistência Técnica ao Cooperativismo, da Secretaria da Economia, publicou edital informando que havia sido verificada a falta de funcionamento da Cooperativa Agrícola Mista Teixeiras Ltda. e que a mesma tinha o prazo de 60 dias para responder. Caso a sociedade ou seus diretores e associados não promovessem seu funcionamento, seriam remetidos os autos para o cancelamento do registro administrativo na Divisão de Cooperativismo e Organização Rural do Ministério da Agricultura. Pelo menos, três anos após a ata de fundação da cooperativa a mesma não estava em funcionamento, e por isso o órgão responsável por fiscalizar emitiu um prazo para que os representantes legais respondessem sobre a situação da coo-

¹¹⁸ AHRG. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras. (Caixa única) Recorte de reportagem “Mesquita denuncia cooperativa fantasma de São José do Norte”. Não consta o nome do jornal, a data está a lápis: 18/09/1964.

perativa; se fosse constatado o fim das atividades, o registro seria cancelado. Por esse documento percebe-se que há algumas contradições, pois somente depois de três anos de atividade foi constatada a paralisação, mas nunca houve um espaço físico da cooperativa, o que pode indicar que ela existiu no papel e fez negociações mesmo sem a existência física.

Em 30 de maio de 1966, o diretor da Divisão de Assistência ao Cooperativismo enviou um ofício ao prefeito de São José do Norte comunicando a existência de um convênio entre a união e o estado, visando à fiscalização e ao cancelamento do registro administrativo das cooperativas desde que constatada a falta de funcionamento pelo período de dois anos. Por isso, estavam averiguando, em todos os municípios do estado, as sociedades cooperativas, que nos últimos três anos não realizaram as remessas dos documentos contábeis e sociais, ao que se encontrou a cooperativa de Teixeira que, desde 1964, não vinha cumprindo as remessas. Desse modo, o diretor solicitou ao prefeito informar, dentro do possível, qual a situação da cooperativa e conseqüentemente uma declaração de que estaria fechada. Não tive acesso à documentação que deveria ter sido emitida pelo prefeito, mas novamente um outro documento aponta para a paralisação das atividades da cooperativa. Quiçá as denúncias do deputado realizadas em 1964 tenham propiciado o fim das atividades, muitas delas, ou todas, ilícitas, ou ainda lícitas no papel, mas, na prática, poderiam atender a outros interesses completamente diferentes daqueles das famílias negras.

Pela documentação, nota-se a cobiça pela área devoluta do Campo dos Teixeiras, o lote 90, impróprio para cultivo de produtos do seco, porém excelente para o cultivo de arroz. O caso passa a ser explicado de modo semelhante a outras localidades. Nas proximidades de Teixeira está a comunidade Beco dos Colodianos¹¹⁹. Segundo Rubert (2005, p. 96), as terras teriam sido originadas a partir de uma doação para Claudina Antônia da Conceição, que era filha de uma escrava e de um estancieiro e que tinha o apelido de Colodiana. Claudina casou com Antônio Francisco Felisbino, com quem teve nove filhos. Esta comunidade, também na década de 1960, assim como em Teixeira, passou por uma regularização fundiária através de um processo para usucapião. Desse modo, a área, que era comum, foi dividida entre as famílias e cada uma teve títulos de propriedades individuais, o que para Rubert teria propiciado perdas territoriais em relação à área original. Ramos (2011) acrescenta que ocorreu uma demarcação de terras do Beco dos Colodianos, na década de 1980, realizada pela empresa FLOPAL, que repartiu as terras aos herdeiros de Claudina. Nota-se que, neste caso, uma empresa de plantação de pinus teve interesse em legalizar as terras

¹¹⁹ O nome da comunidade provém do apelido de Claudina Antônia da Conceição, que era “Colodiana” (RUBERT, 2005).

da comunidade, o que inicialmente pode ser contraditório, mas logo ganha sentido, pois a demarcação não atendeu aos interesses da comunidade, mas sim da empresa que atualmente tem pinus plantados em terras que são lembradas como espaços da comunidade.

Histórias de expropriações são recorrentes nas comunidades quilombolas do litoral. Ainda há o caso da comunidade do Limoeiro, em que a Reforma Agrária de Brizola foi realizada em terras da família dos Albinos, que conquistaram terras e liberdade na década de 1870. Conforme analisado no capítulo 1, a família dos “Albinos” surgiu com o casamento de Albino Vicente Gomes, escravo do casal Gertrudes Eufrásia Lopes e Vicente Gomes, com Inácia Reginalda. Gertrudes deixou terras e bens a seus escravos. As narrativas dos quilombolas do Limoeiro indicam que os imóveis dos antigos Albinos hoje se encontram em propriedade de outros moradores, já que a reforma foi abandonada. Ao serem indagados sobre a reforma, emergem as histórias de avanços de cercas, de brigas, de tentativas de recuperar as terras, de histórias de assinaturas de documentos por parte dos camponeses negros sem saber ao certo o que estavam fazendo.

Segundo a memória dos quilombolas do Limoeiro, tudo começou quando as cercas foram avançadas em direção às terras dos Albinos e, desse modo, a disputa pela demarcação ficou cada vez mais acirrada. Após brigas e ameaças, algumas áreas foram vendidas para um vizinho que tinha terras fronteiriças aos Albinos; posteriormente, foram compradas por Leonel Brizola. O Sr. Dario Futuro, procurador dos Teixeiras no processo contra a inalienabilidade, na entrevista que deu ao AHRS, ao entregar a documentação, em 2002, falou do “negócio da Fazenda do Pangaré”, afirmando que teria levado o presidente da república Jango a Mostardas para comprar a fazenda. Talvez Brizola, Jango e o Sr. Dario Futuro desconhecem os negócios escusos do antigo proprietário da Fazenda do Pangaré com os Albinos. Todavia, cientes ou não, os camponeses negros perderam suas terras; tais terrenos hoje estão sendo reivindicados no relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade remanescente quilombola do Limoeiro. Esta história analisaremos na sequência deste capítulo.

Estes casos de expropriações de terras não são específicos ao litoral do Rio Grande do Sul. Maria do Carmo Aguilar (2012), em sua dissertação de mestrado em História, investigou um grupo familiar cujos descendentes residem atualmente na comunidade remanescente de quilombo Rincão dos Cai-xões, situada no município de Jacuizinho, no Planalto Médio do Rio Grande do Sul, mas que anteriormente viviam na comunidade remanescente quilombola Sítio Novo/Linha Fão, em Arroio do Tigre, desde a origem daquele território negro, no final do século XIX. Entre as décadas de 1950 a 1960, ocorreram intensas expropriações de terras de camponeses negros, período em que houve a ampliação dos empreendimentos capitalistas de trigo.

Segundo Aguilar (2012, p. 96-99), a memória dos quilombolas assinala para trocas fraudulentas, coações e expulsões dos camponeses negros das terras que tinham herdado. Entre as várias narrativas há o caso de um proprietário que vivia no entorno do grupo negro e que realizou uma permuta de terras, aproveitando, segundo a historiadora, de um “momento de fragilidade emocional do grupo” quando então foi trocada uma área fértil e produtiva, próxima ao rio dos Caixões, por um terreno íngreme, pedregoso e produtivamente inferior, onde atualmente residem os quilombolas. O proprietário lindeiro começou a expulsar os camponeses negros da terra permutada colocando bois, plantando trigo e ameaçando os moradores que, devido à pressão, venderam suas terras por latas de querosene e de banha. Desse modo, para a autora, a venda das terras não era uma relação de “compra e venda” com os consentimentos e/ou negociações, pois os camponeses negros foram coagidos por meio de violência física e simbólica. Após as expropriações, a fraude também ocorreu nas demarcações dos terrenos, momento de oficialização da expropriação da propriedade da terra. Após a perda das terras começou um momento de extrema mobilidade das famílias negras.

Para além do Rio Grande do Sul, há os estudos de Antônio Eustáquio de Moura (2009, p. 157-159) que, em sua tese de doutorado em Ciências Sociais, investiga o Quilombo Mata Cavallo localizado no município de Nossa Senhora do Livramento, no Mato Grosso. Atualmente, este quilombo é formado por quatro comunidades remanescentes quilombolas, cada uma com uma associação própria, mas que se uniram em uma única “associação mãe” em busca de seus direitos territoriais. Segundo Moura, desde a fundação do quilombo, as terras dos negros foram alvo de tentativas de expropriações sem êxito devido à resistência dos negros, porém, a partir do final da década de 1940 e início de 1950, ocorreu a maior perda de terras; cerca de 90% da área foi expropriada pelo prefeito local, Sr. Manoel Monteiro que, posteriormente, vendeu as terras para terceiros, gerando uma série de conflitos. Segundo a memória dos quilombolas, o prefeito comprou pequenos terrenos e, aos poucos, foi ganhando a confiança dos negros através de práticas de favores e clientelísticas. Depois de conquistar a confiança, ele utilizou a estratégia de medir as terras alegando que era algo necessário de acordo com a lei. Pediu então que todos os moradores lhe entregassem os documentos de terra que possuísem e, assim, aproveitou-se do desconhecimento dos moradores sobre os trâmites jurídicos necessários para a legalização das terras e da falta de recursos para acompanhamento do processo judicial, para realizar uma ação judicial para medição e demarcação das terras. O processo ocorreu no período compreendido entre os anos de 1943 a 1953 e concluiu que o prefeito tinha direito a aproximadamente 1.754 hectares de terras que havia adquirido e por ter arcado com todas as despesas da medição ele deveria ser ressarcido com 6.775 hectares de terras, das famílias negras. Após o pro-

cesso, o prefeito utilizou pistoleiros para afugentar os negros; muitos foram embora, abandonaram a terra ou acabaram vendendo, porém outros seguiram na localidade sempre enfrentando os grileiros.

As experiências do Quilombo Mata Cavallo aproximam-se muito daquelas vivenciadas pelos Teixeiras, na década de 1960, pois, segundo Moura, a expropriação, no Quilombo da Mata, envolveu a participação direta de um político local que utilizou a artimanha de medir e demarcar as terras para tirar benefícios. No caso de Teixeiras, não é possível culpar diretamente o vice-prefeito, Sr. Dario Futuro, pela perda da área da cooperativa, o lote 90 e possivelmente de outras partes do imóvel, mas de qualquer modo sua ação é passível de questionamentos sobre a existência de interesses alheios aos camponeses. Em Mata Cavallo, o prefeito teve o apoio do poder judiciário; afinal, com a realização do processo, ficou decidido que as terras do político seriam maiores do que aquela área comprada. Além disso, ele obteve uma significativa parcela em decorrência do pagamento das demarcações realizadas. Ainda utilizou pistoleiros para que os camponeses negros deixassem as terras. Situação, aliás, relatada pelos moradores do Limoeiro, que narram que os Albinos foram embora em decorrência da pressão dos fazendeiros, e até mesmo do uso da força policial. Desse modo, o estado ou ficava sem agir diante dos processos de expropriação ou participava indireta ou diretamente, com uso da força policial, com decisões favoráveis aos políticos, fazendeiros e demais membros da elite local.

O episódio de demarcação das terras e seus desdobramentos pode levar a algumas interpretações. A primeira indica que a medição das terras incluiu áreas não utilizadas pelos Teixeiras, especialmente aqueles terrenos alagadiços não propícios aos produtos do seco, como, por exemplo, o lote 90, mas adequados ao cultivo de arroz. Desse modo, a medição oficializou a propriedade de áreas já consideradas como espaços dos camponeses negros, mas abandonados por não servirem ao cultivo das plantações que realizavam. Ao legalizar áreas propícias ao arroz, houve a possibilidade dos camponeses negros venderem tais lotes a quem de fato interessava e que conhecia o valor real das terras, ou seja, os arroteiros.

A entrega dos documentos de propriedade dos lotes também pode ter propiciado a algumas famílias a realização de um possível desejo de vender seus imóveis e buscar outras experiências, embora outras famílias quiçá pudessem ter sido ludibriadas quanto ao real valor econômico das terras. Todavia, alguns camponeses negros poderiam saber que para ter lavouras de arroz necessitavam investir um alto valor econômico que não possuíam. O quilombola de Teixeiras, Márcio Dias Carneiro, lembra que seu avô, que aparece na lista de proprietários dos lotes de 1961, sempre falava que “arroz não é pra negro”. Embora não plantando arroz, S. Arnaldo Teodoro Teixeira, avô de Márcio, não vendeu suas terras que hoje abrigam a sua filha, D. Otacília Dias Carneiro, além de seus netos e bisnetos (ver árvore genealógica nº 10).

Não se pode negar que o processo possibilitou a manutenção das terras, mesmo que a medição possa ter demarcado uma área menor do que aquela herdada. A partir daquele momento, havia um papel que poderia ser usado na luta pela manutenção das terras. Famílias como a de Seu Arlindo e de Dona Maria e de Seu Arnaldo Teodoro Teixeira, não optaram pela venda, pois permaneceram nas mesmas terras que seus ancestrais herdaram no século XIX. Outros herdeiros com o papel de propriedade em mãos optaram pela venda dos imóveis. Pelas conversas que tive como os quilombolas de Teixeiras, a geração que conquistou o documento da propriedade do lote não vendeu suas terras, porém os filhos deles começaram as negociações e assim algumas famílias foram embora da localidade.

A demarcação gerou, ou ainda pode ter sido motivada pelo interesse de arrozeiros, quiçá entre eles estava o Sr. Dario Futuro, nas terras dos Teixeiras, pois nas medições, um dos lotes, o lote 90, que não era utilizado pelo campesinato negro, foi indicado pelo Sr. Dario Futuro para abrigar uma cooperativa dos Teixeiras, que teve ata de fundação, estatuto, mas parece que só existiu no papel, embora tenha recebido um valor significativo dos cofres públicos. Houve inclusive denúncias de um político local de que tal cooperativa era utilizada por grandes arrozeiros. Posteriormente, o lote 90 foi parar nas mãos de um “gringo”, não sendo mais na atualidade uma propriedade dos quilombolas dos Teixeiras.

2.3 Terra, condição social e famílias negras no Campo dos Teixeiras

Na entrevista realizada em 2002, no ARHS, o Sr. Dario lembrou a situação em que viviam os camponeses de Teixeiras, no início da década de 1950:

Dario Futuro: A situação era muito ruim, eles não tinham nada definido, tinham algumas famílias acampadas, chegava um e fazia um ranchinho dele, estas casinhas assim, né, ficavam meio perto um do outro, um outro mais esperto com família que estava há mais tempo ia fazendo umas cerquinhas, cercas de leiva (que não tinha dinheiro para arame) [...] Já viu estas cercas que se fazia de torrão, faziam valo, botavam torrão, botavam gravatá e a cerquinha ficava ali, ficava demarcado para ele e ficava morando, plantava a cebolinha dele ali, né, então quase ninguém tinha área tapada, só uns pedacinhos assim e eu vendo ele passa miséria; você tá vendo aí [falando das fotos] tinha alguns que tinha padrão um pouquinho melhor, mas de maneira geral eram muito miseráveis.¹²⁰

¹²⁰ AHRS. Arquivo Particular Campo dos Teixeiras (caixa única). Documento nº 1. Transcrição da conversa realizada no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRG), em 14 de dezembro de 2002, com a presença de Dario Martins Futuro; Suzana S. Brochado, diretora do AHRG; Miriam Chagas, antropóloga da Procuradoria da República e Paulo Moreira, historiador do AHRG.

Segundo o Sr. Dario, os camponeses de Teixeira viviam da plantação de cebola, porém vendiam-na mal, além de serem muito explorados. Pelas fotos 7 e 8 (a seguir) nota-se que houve pelo menos dois modelos de casas, algumas eram de bambu, com barro da lagoa e cobertas com junco. A foto 7 mostra uma casa, na época da demarcação; quanto ao buraco, que aparece no telhado, tanto poderia ser uma janela do sótão utilizado para armazenar milho, cebola e outros produtos, conforme argumentam os quilombolas S. José Francisco Dias Carneiro e D. Osvaldina da Costa Carneiro, quanto demonstrando a falta de manutenção da residência. Segundo os quilombolas Márcio Carneiro Dias e Hirto e Miguel da Silva, tais casas existiram até a década de 1980¹²¹, quando a cebola deu muito lucro, época em que as residências começaram a ser reformadas, quando ocorreu a introdução da “telha vermelha”, hoje substituída, na maioria das casas, pelas telhas de fibrocimento onduladas, popularmente conhecidas pela marca “Brasilit”. Aliás, S. Hirto mostrou um galpão, em que estava trabalhando, cujas telhas haviam sido trocadas recentemente; as “telhas vermelhas” ainda estavam amontoadas num canto, enquanto que em seu lugar estavam as novas. Para os dois quilombolas, a mudança das telhas parece indicar uma modificação na qualidade de vida.

¹²¹ Nas entrevistas que realizei na Comunidade Remanescente Quilombola de Teixeira, no ano de 2015, os anos 80 são apontados como um período de mudança na qualidade de vida, época em que a venda de cebola rendeu um bom dinheiro. Moradores abriram mercados, compraram carro, construíram a Igreja Nossa Senhora do Rosário, reformaram suas casas. Porém, a década de 90 foi marcada por dificuldades econômicas e pelas promessas de um candidato a prefeito de Mostardas que teria convencido alguns moradores dos Teixeira a venderem suas terras e ir morar na cidade onde havia água encanada, luz elétrica e outros benefícios. Atualmente, as terras estão com os arrozeiros e os moradores que foram para a cidade. Segundo algumas narrativas, passaram muita dificuldade, pois foram morar em casas com terrenos pequenos onde não era possível plantar a horta que garantiria a subsistência da família.

Foto 7. Casa no Campo dos Teixeiras, década de 1960¹²²



Foto 8. Reunião nos Teixeiras¹²³



¹²² Fonte: AHRGS. Arquivo Particular Campo dos Teixeiras. Iconografia, acervo fotográfico, pasta 139.

¹²³ Fonte: AHRGS. Arquivo Particular Campo dos Teixeiras, iconografia, acervo fotográfico, pasta 139.

A foto 8 demonstra uma reunião nos Teixeira na época das tratativas das demarcações. O quilombola Seu Arnaldo Antônio da Silva comenta que é bem provável que esta casa seja do pai do quilombola S. Ênio Ferreira da Silva, o S. João Ferreira da Silva, pois as reuniões sobre as demarcações eram realizadas nesta residência. À esquerda, há uma casa de moradia já em melhores condições do que aquela de barro e de junco e à frente há um galpão de guardar os produtos cultivados; à esquerda, os cavalos que, segundo o quilombola S. José Francisco Dias Carneiro, eram “magrinhos” e que hoje já nem usam animais nestas condições.

O termo de sindicância realizado nos Campos de Teixeira, em 29 de novembro de 1961, pelo oficial administrativo, Sr. José Tabajara Martins, chefe da Sétima Inspeção de Terras e pelo funcionário da mesma inspeção, o Sr. Orlando Becker, já analisado anteriormente, informa sobre a situação financeira dos moradores de Teixeira, destacando que eram “miseráveis”, pois residiam em pequenos casebres, na maioria fechados com barro e cobertos com capim¹²⁴, isso somado ao “desânimo” acarretava no não “desenvolvimento normal da agricultura”. O que seria este “desânimo”? E o que era “desenvolvimento normal da agricultura”? Afinal, os quilombolas contam que sempre mantiveram suas lavouras de produtos do seco, além de trabalharem em fazendas vizinhas para garantir a subsistência. Nas memórias dos entrevistados estão presentes as lavouras de cebola, milho, feijão, que eram usados na subsistência, mas também vendidos para os caminhoneiros ou armazéns locais. Não ouvi relatos de situações de privações alimentares, pois a roça ajudou a manter as numerosas famílias e ainda permitiu a troca por outros alimentos em armazéns.

Não se pode negar que os camponeses de Teixeira viveram, naquele período, em condições precárias, mas o “desânimo” narrado pelos funcionários públicos parece indicar um olhar preconceituoso aos moradores, pois talvez se fossem mais “animados” eles mesmos poderiam buscar alternativas para seu desenvolvimento econômico. Mas quais alternativas poderiam existir numa localidade quase isolada geograficamente, do restante do estado e com pouco desenvolvimento econômico? Quanto à “agricultura normal”, o modelo que os funcionários adotaram para fazer esta comparação, possivelmente, foi de imóveis que tinham recursos financeiros para investir nas terras, o que de fato não acontecia em Teixeira, afinal as famílias sequer possuíam os documentos atuais das terras.

Visando compreender as experiências do campesinato negro de Teixeira, começo a estudar algumas famílias que viveram na época de 1960, cujos

¹²⁴ As residências em Teixeira, por serem diferentes daquelas da área urbana, não foram entendidas também como uma manifestação cultural da comunidade.

descendentes ainda residem nas terras. Não pretendo esgotar todos os arranjos familiares existentes na comunidade. Atualmente, na comunidade, vivem pelo menos três moradores da época da demarcação e que estão na listagem de lotes: S. Arlindo Antônio da Silva, hoje com 96 anos de idade; S. Ênio Ferreira da Silva, com 76 anos de idade. Com estes dois eu consegui conversar, porém o S. Péricles está com a saúde debilitada, tendo dificuldades para falar e fui aconselhada pelo presidente da associação quilombola para deixar para uma entrevista outro momento.

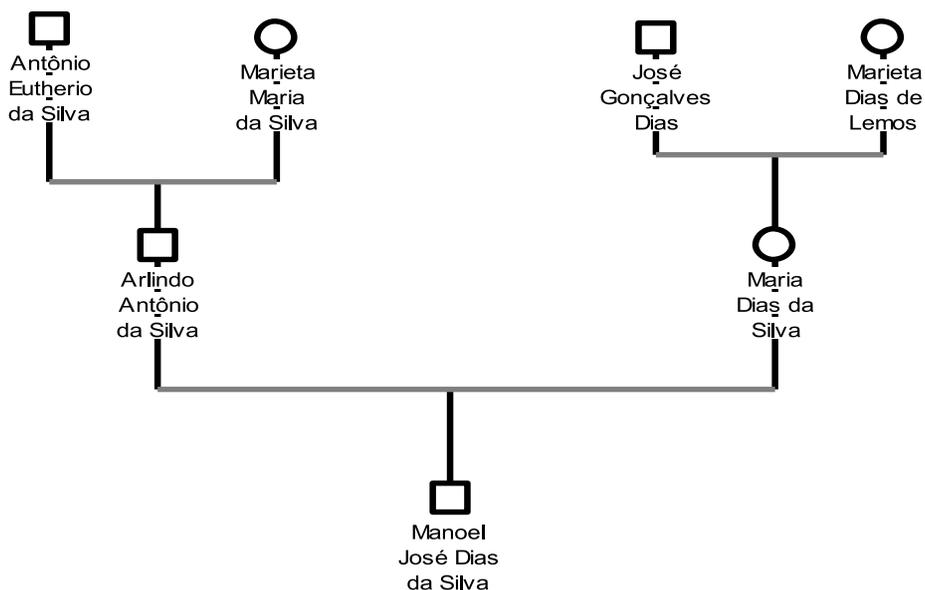
Seu Arlindo Antônio da Silva tem 96 anos de idade, é o morador de maior idade da comunidade; reside com sua mulher, Dona Maria Dias da Silva, que tem 87 anos de idade. Ambos quilombolas já estão debilitados pela longínqua idade, caminham com dificuldade e falam pouco; o filho Manoel José Dias da Silva, que tem 63 anos de idade, acabou respondendo a maioria das indagações que fiz, além disso, enquanto seus pais falavam, ele ia organizando o pensamento deles, demonstrando conhecimento de histórias da família e demarcando elas no tempo.

Seu Arlindo é oriundo da região da Solidão, uma localidade próxima dali e ela é da família dos “Deco” como são conhecidos os “Gonçalves” e os “Dias”, ambos sobrenomes reconhecidos como compondo, atualmente, a maioria dos quilombolas. Dona Maria Dias da Silva é filha de José Gonçalves Dias e Marieta Dias de Lemos. A julgar pelos sobrenomes, podemos pensar no casamento de Miguel José da Rosa e Luíza Dionísia Dias, cujos três filhos (Luíza, Domingos e Manoel) tinham o sobrenome “Gonçalves Dias”; quiçá Dona Maria seja parente desse casal. Quanto ao sobrenome da mãe de Dona Maria, Marieta Dias de Lemos, destaco o “Lemos” presente na árvore genealógica nº 12, da família de S. Hirto, demonstrando parentescos entre os moradores da comunidade, inclusive conforme narrado no processo nº 13.192.

Foto 9. S. Arlindo Antônio da Silva, sua esposa, D. Maria Dias da Silva e seu filho, Manoel José Dias da Silva, na residência em Teixeira¹²⁵



Gráfico genealógico 5. S. Arlindo Antônio da Silva e D. Maria Dias da Silva



¹²⁵ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, 2015.

Outra família que residia, na década de 1960, era a de S. Arnaldo Teodoro Teixeira, casado com D. Geraldina Teixeira da Costa, com quem teve pelo menos três filhos: Abílio da Costa Teixeira, Dorival Teixeira da Costa e Luiza Teixeira da Costa, conforme gráfico genealógico nº 10, a seguir. Abílio era proprietário do lote 74; Dorival, dos lotes 73 e 87 e o marido de Luiza, Arquimino Nunes da Silva do lote 70. Atualmente, netos e bisnetos de S. Arnaldo e D. Geraldina residem nas terras. D. Osvaldina da Costa Carneiro é neta de S. Arnaldo; ela casou com José Francisco Dias Carneiro, cujo pai, Valdomiro Martins Carneiro, possuía, na década de 1960, o lote de terras nº 64 (Ver gráfico genealógico 13).

No censo realizado em 1920, no Rio Grande do Sul, o nome de Luciana Teodora Teixeira, mãe de S. Arnaldo Teixeira, figura entre os moradores de Teixeiras, o que indica a longevidade da presença da família nas terras que seus ancestrais herdaram no século XIX (ver Capítulo 4).

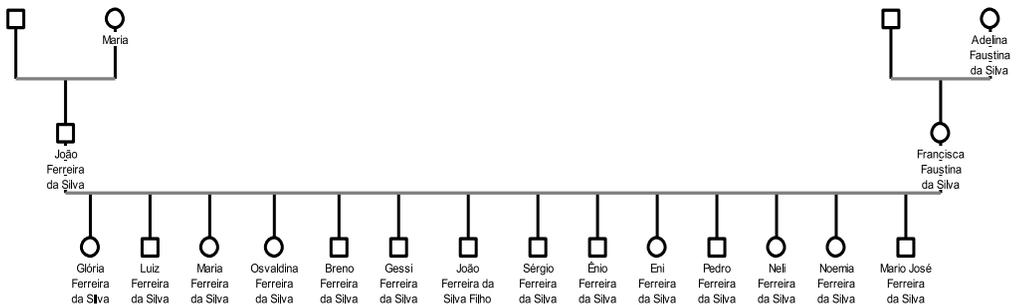
Foto 10. S. Arnaldo Teixeira da Costa e D. Geraldina Teixeira da Costa¹²⁶



¹²⁶ Fonte: Acervo particular de D. Osvaldina da Costa Carneiro.

Outra família que residia na localidade era a de Seu Ênio Ferreira da Silva, que atualmente tem 79 anos de idade. Na época da medição, tinha 17 anos de idade e, conforme foi analisado anteriormente, ele lembra que participou da demarcação das terras, primeiro como roçador e depois medindo com a trena toda a área, juntamente com outros membros da equipe da demarcação, mas não lembrou o nome de nenhum. Na lista dos proprietários de lotes, além de seu próprio nome, apareceu o de seu pai e de seu irmão, Luiz Ferreira da Silva.

Gráfico genealógico 6. S. Ênio Ferreira da Silva



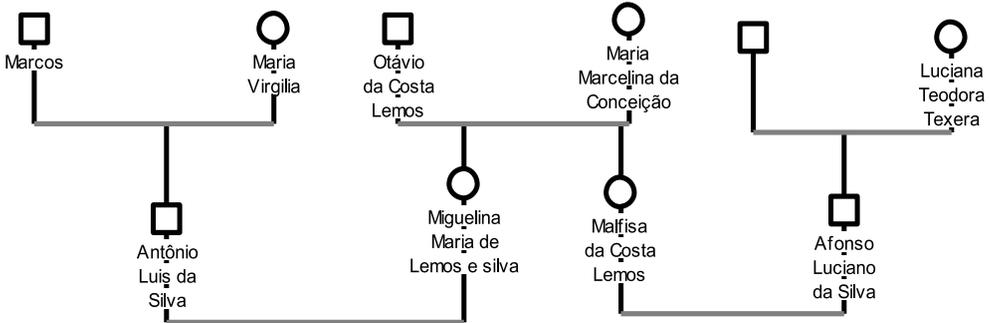
Entre os nomes de proprietários, da época da Reforma Agrária, estão Seu Antônio Luiz da Silva¹²⁷ e Dona Miguelina Ferreira da Silva¹²⁸, ambos falecidos. Um dos filhos do casal, Seu Hirto¹²⁹, foi o primeiro presidente da Associação Quilombola dos Teixeiras e comentou que ouviu falar da reforma agrária, mas comenta que pouco sabe. Menciona o quanto havia preconceito racial em Mostardas, tanto nos bailes como também na cidade, onde os bares tinham os melhores lugares com a placa de “reservado” para a elite local. Lembra que seus avós, Marcos e Maria Virgília, eram descendentes de africanos; teriam sido escravos da fazenda da região. Já sua mãe havia aprendido a profissão de parteira com a mãe Maria Virgília.

¹²⁷ Seu Antônio foi um importante dançante da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, conforme será analisado no Capítulo 3.

¹²⁸ Dona Miguelina, conhecida como Tia Miguela, foi uma importante benzedeira e parteira em Teixeiras, conforme será analisado no Capítulo 4.

¹²⁹ Seu Hirto é membro da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, no Ensaio de Pagamento de Quicumbi, ele toca pandeiro, conforme será analisado no Capítulo 3.

Gráfico genealógico 7. S. Hirto Miguel da Silva



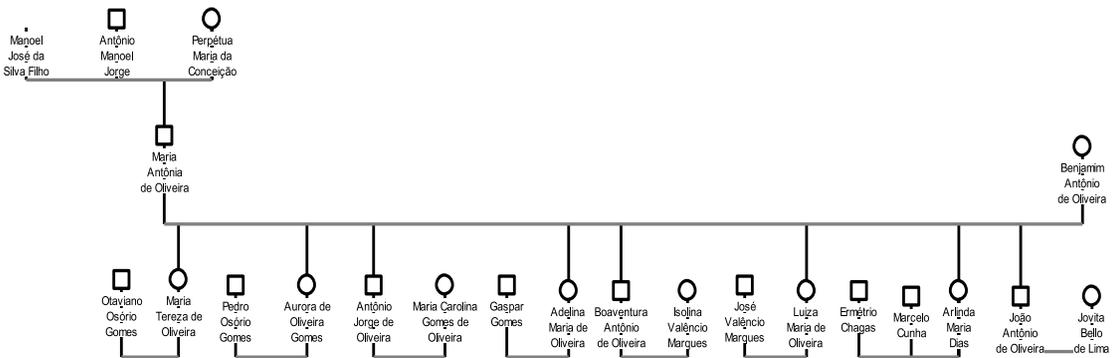
2.4 Cercas, moirões, sucessões de terras e a Reforma Agrária do Brizola na Fazenda do Ipê

Quando cheguei à comunidade remanescente quilombola do Limoeiro, em 2008, na época da realização do Relatório sócio-histórico e antropológico, os quilombolas comentaram sobre o grupo familiar dos “Albinos”, ressaltando que os mesmos tiveram sérios problemas com suas terras, restando poucos remanescentes na atualidade, pois haviam perdido e/ou vendido seus imóveis. Os “Albinos” também eram conhecidos como os “negros do Ipê”, termo que está relacionado com a antiga Fazenda do Ipê, cujos proprietários eram Vicente José Gomes e Gertrudes Eufrazia Lopes, conforme analisado no capítulo 1. Na década de 1870, este casal libertou dezesseis escravizados, entre eles estava Albino que na época da conquista da manumissão estava com 25 anos de idade.

Vicente José Gomes, já viúvo, registrou que as possíveis sobras de campos resultantes das vendas das terras legadas de sua mulher Gertrudes deveriam ser entregues a Albino Vicente Gomes pelos bons serviços prestados. Desse modo, Albino parece ser o escravizado libertado, na década de 1870, e que alguns anos mais tarde pode ter conquistado também uma sobra de terras de seu antigo senhor. Albino agregou ao seu nome o nome e o sobrenome de seu antigo senhor, Vicente José Gomes, passando a ser chamado de Albino Vicente Gomes. Albino viveu as experiências do cativo com sua mãe, Zelinda Ferreira Gomes, e com dois irmãos, Francisco José Gomes, 23 anos de idade e Firmino José Gomes, com 20 anos de idade, na época da conquista da liberdade. A família negra fora escravizada pelo casal Vicente e Gertrudes e conquistou a liberdade, além de bens móveis e imóveis, na década de 1870. O nome de Albino passou a designar o grupo familiar formado por seus descendentes, desse modo, o indivíduo prevaleceu sobre o grupo.

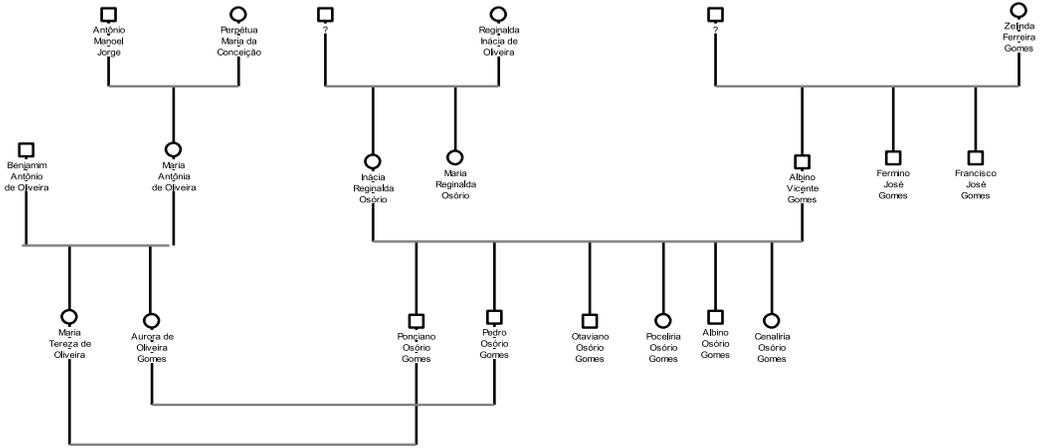
Nas narrativas dos quilombolas do Limoeiro foram recorrentes as menções à existência de duas famílias, os “Albinos” e os “Benjamins”. O termo “Albinos” vem de Albino Vicente Gomes, casado com Inácia Reginalda Gomes, que conquistou terras e liberdade a partir da herança de Gertrudes Eufrázia. Já o termo “Benjamins” vem de Benjamim Antônio de Oliveira, que casou com Maria Antônia, cujos pais, Perpétua Maria da Conceição e Antônio Manuel Jorge, receberam uma doação de terras da família Azevedo e Souza, uma das grandes proprietárias da região. Já outra família “Gomes” é a de Anastácia Gomes, que também tem origem nas fazendas de Gertrudes, pois, pelos menos a filha de Anástacia, Juliana Gomes, possivelmente foi escrava de Vicente e Gertrudes. Além dessas famílias, outras chegaram à região, posteriormente, e foram compondo a rede de parentesco da comunidade do Limoeiro: os “Valêncio”, os “Bello de Lima”, estes últimos que inclusive aparecem nas árvores genealógicas de Casca.

Gráfico genealógico 8. Benjamins, Albinos, Valêncio, Anastácia e Bello de Lima



Albino Vicente Gomes casou em 1877, com Inácia Reginalda Osório, filha de Reginalda Inácia Osório, com quem teve seis filhos. Albino e seu irmão Firmino casaram com duas irmãs, Inácia Reginalda Gomes e Maria Reginalda Gomes, respectivamente. As irmãs eram filhas de Reginalda Inácia de Oliveira, natural de Nossa Senhora da Conceição do Arroio.

Gráfico genealógico 9. Albinos



Dois filhos de Albino Vicente Gomes casaram com o grupo familiar dos “Benjamins”. Benjamim Antônio de Oliveira era casado com Maria Antônia de Oliveira, herdeira de seus pais, Antônio Manoel Jorge e Perpétua Maria da Conceição, que declarou, em 1856, que possuía um quinhão de campo na Sesmaria da Charqueada; que ela e o marido, já falecido, Antônio Manuel Jorge, haviam herdado de Dona Francisca Cândida da Anunciação e do finado Francisco de Azevedo e Souza, respectivamente nora e genro de Mônica Pereira de Souza, irmã de Quitéria Pereira do Nascimento. O quinhão de campo tinha como limites: ao norte, o curral grande e a sesmaria do Quintão; a leste, a praia; a sul, a Fazenda dos Barros Vermelhos e a oeste, a laguna dos Patos.¹³⁰ Nota-se que as terras de Perpétua e Antônio eram próximas dos campos da Casca, dos ex-escravizados de Quitéria Pereira do Nascimento, que conquistaram terras e liberdade com a morte de sua senhora, em 1826.

No ano de 1858, o segundo marido de Perpétua, Manoel José da Silva Filho, fora o inventariante do primeiro marido de Perpétua. Na época do inventário de Antônio Manoel Jorge, em 1858, a filha do casal Maria Antônia tinha quatro anos de idade, quando herdou a metade da herança do pai. Entre os bens estavam 80 reses de criar, 6 novilhos, 8 bois, 6 cavalos mansos, 5 éguas mansas, 20 éguas de criar, 16 ovelhas e 12 e meia braça de terras na Sesmaria da Charqueada¹³¹. Segundo os bens arrolados, Perpétua, Antônio e sua filha Maria An-

¹³⁰ APERS. Livro de Registros Paroquiais de Terras de Nossa Senhora da Conceição do Arroio, registro n° 431.

¹³¹ APERS. Cartório de Órfãos e Ausentes de Nossa Senhora da Conceição do Arroio, estante n° 159, caixa n° 2, auto n° 43, inventário de Antônio Manuel Jorge, 1858.

tônia possuíam um pequeno rebanho, possivelmente utilizado para o sustento da família, além da propriedade que haviam recebido da família Azevedo e Souza, na sesmaria da Charqueada. Conforme aponta a historiadora Helen Osório¹³², no Rio Grande do Sul, os pequenos produtores possuíam até 100 cabeças de gado e uma média de 3,3 escravos. Desse modo, pode-se considerar que Antônio era um pequeno produtor, considerado pela autora como um dos grupos mais pobres dentre os produtores rurais. Não aparecem escravos nos bens de Antônio; desse modo, ou ele empregava trabalhadores livres ou o trabalho era realizado pela família. É possível que Antônio e Perpétua já possuísem terras e gado, antes da alforria. Sendo assim, o registro das terras oficializou um direito costumeiro.

As vivências da família constituída por Perpétua, Manuel Jorge e Maria Antônia trazem algumas incógnitas, pois não os encontrei como escravizados da família Azevedo e Souza, de quem legaram um quinhão de terras. Além disso, não identifiquei suas respectivas alforrias. Possivelmente, eram membros de uma família negra; talvez, os pais de Perpétua e Manoel tenham sido escravizados e, desse modo, quando nasceram, já eram livres. Pelas memórias da comunidade, sabe-se que Maria Antônia casou com Benjamim Antônio de Oliveira, que era um escravo que não tinha nascido em Palmares, mas de um lugar próximo, talvez Passinhos ou Santo Antônio da Patrulha. O casal teve oito filhos, os quais casaram com outras famílias, compondo a rede de parentesco do Limoeiro. Dois deles teceram laços matrimoniais com Albinos: Maria Tereza de Oliveira casou com Ponciano Osório Gomes e Aurora de Oliveira Gomes, com Pedro Osório Gomes.

Retornando ao núcleo familiar dos Albinos, o inventário de Albino Vicente Gomes é de 1904. A inventariante foi sua esposa, Inácia Reginalda Gomes, cujos bens registrados seguem no quadro a seguir.

Quadro 14. Relação dos bens de Albino Vicente Gomes

Imóvel	Origem
Um quinhão de terras na Sesmaria das Charqueadas	Herança de Gertrudes Eufrázia Lopes
Um quinhão de terras na Sesmaria Frei Sebastião	Herança de Gertrudes Eufrázia Lopes
Uma casa de moradia de telhas e de tijolo no Ipê	Não consta

¹³² OSÓRIO, Helen. **O império português no sul da América:** estancieiros, lavradores e comerciantes. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, p. 168-169.

Os dois quinhões de terras são herança de Gertrudes Eufrázia Lopes, esposa de Vicente José Gomes. Ainda consta uma casa no Ipê, de tijolo e de telha, sem especificação da origem do bem, porém cabe salientar que Gertrudes deixou uma casa de moradia no Ipê para os escravizados; desse modo, poderia ser a mesma residência. Assim, temos uma família negra herdeira da antiga Fazenda do Ipê. Esta herança vai ser acionada no final da década de 1950, começo da década de 1960, quando se intensificaram as invasões com cercas, moirões, arames, além de perdas de áreas de cultivo, de pastagem e de água, especialmente para o cultivo do arroz.

No dia 16 de dezembro de 1960, em Osório, os herdeiros de Vicente José Gomes apresentaram uma ação de manutenção de posse das terras contra Nildes Inácio de Souza¹³³, sujeito alheio aos camponeses negros. A primeira vez em que tive contato com este processo foi no ano de 2008, quando recebi uma cópia de membros da pesquisa, porém não constava a instituição de guarda nem como localizar tais papéis. Ao buscar maiores informações sobre a instituição de guarda do documento, infelizmente soube que o processo foi descartado e desse modo, visando garantir a guarda da documentação entreguei uma cópia na Casa de Cultura de Mostardas.

Segundo consta no documento, os postulantes eram herdeiros de Vicente José Gomes, possuidor de imóveis nas Sesmarias da Charqueada e de Frei Sebastião, localizadas em Palmares do Sul e que por isso eram legatários de parte das terras referidas, visto que muitos deles eram netos e bisnetos de Vicente, sendo um dos principais herdeiros Albino Vicente Gomes, já falecido, que era pai e avô da maioria dos suplicantes. Além disso, informam que a maioria dos postulantes havia nascido e sido criada numa grande extensão de terras calculadas em uma área acima de 700 hectares, onde “estão exercendo a posse e domínio desde seus ancestrais”. Há um equívoco na declaração dos camponeses negros, pois devido ao sobrenome de Vicente José Gomes, os mesmos declararam que eram seus descendentes, mas pelo que demonstramos, eles eram legatários de sua mulher, Gertrudes Eufrázia Lopes. Porém, a declaração em nada modifica a situação de posse do imóvel que os descendentes de Albino Vicente Gomes declararam.

Seguindo o documento da década de 1960, consta que, no final do ano de 1958, Leonel de Moura Brizola adquiriu de Gabriel Rosa (sujeito alheio aos camponeses negros) uma área de campos no local citado e não realizou uma demarcação judicial, mas cercou uma grande extensão de campos, abrangendo praticamente quase todas as terras da sesmaria Frei Sebastião, inclusive demo-

¹³³ Fórum de Osório. Vara Judicial, 1º Grau. Processo 21.460. Manutenção da posse das terras movida por Francelino Osório Gomes contra Nildes Inácio de Souza. Processo eliminado, conforme edital 05/2017. Atualmente está sob a guarda da Casa de Cultura de Mostardas.

lindo cercas que o pai do postulante, Francelino Osório Gomes, havia construído há mais de 17 anos. Mais tarde, o capataz e demais peões da fazenda de Leonel de Moura Brizola invadiram com cercas de arame as terras da Sesmaria da Charqueada, deixando algumas casas dos postulantes dentro da área cercada, bem como campos que mantinham criações e lavouras. Diante desta situação, os postulantes, visando garantir a posse e o domínio das terras, de acordo com o artigo 502 do Código Civil, despregaram os arames dos palanques, deixando-os estendidos no chão. Segundo o Código Civil de 1916, vigente ainda na década de 1960, ao que se refere aos efeitos da posse, no artigo 502, “o possuidor turbado, ou esbulhado, poderá manter-se, ou restituir-se por sua própria força, contanto que o faça logo”.

Seguindo a narrativa sobre a invasão das terras, os suplicantes informam que aproximadamente três meses atrás o suplicado Nildes Inácio de Souza, “pessoa completamente alheia às áreas de terras das Sesmarias” invadiu uma parte do terreno que havia sobrado após a invasão de Leonel de Moura Brizola, iniciando uma granja de arroz, cuja plantação ocupava, mais ou menos, quarenta quadras; além disso, construiu uma cerca de arame, deixando parte dos postulantes sem pastagens e sem água para seus animais.

O processo traz duas possíveis invasões às terras dos descendentes de Albino Vicente Gomes, primeiro a de Leonel Moura Brizola e posteriormente a invasão de Nildes Inácio de Souza. Estamos abordando o final da década de 1950, começo da década de 1960, período em que o arroz se despontou na região. Analisamos as experiências dos camponeses negros de Teixeiras, neste mesmo período, e observamos que a busca por terras adequadas ao cultivo de arroz parece ter influenciado a retirada de parte dos imóveis das famílias negras.

Tabela 6. Produção de arroz no município Osório (1950-1980)¹³⁴

Ano	Área (hectares)	Produção (toneladas)
1950	6.348	18.346
1960	8.013	22.159
1970	11.925	36.065
1975	11.165	36.582
1980	9.954	44.147

Pelos dados censitários, da tabela 6, percebe-se que a área utilizada para o plantio de arroz, em Osório, nos anos de 1950 a 1980 teve poucas variações. Destacando-se que na década de 1970 ocorreu um aumento mais significativo

¹³⁴ Dados obtidos dos Censos Agropecuários do IBGE.

nos hectares e na produção. Os quilombolas do Limoeiro rememoram as histórias de lutas de terras dos Albinos e há uma incerteza quanto à propriedade dos imóveis pelos quais foram buscar seus direitos. Entretanto, os entrevistados comentam de forma recorrente que houve uma grande luta travada pelos descendentes de Albino Vicente Gomes. A quilombola do Limoeiro Vilma relata suas memórias sobre o período.

Claudia Daiane: A senhora estava falando dos Albinos, das terras deles...

Vilma: É esses Albino, diziam que eles eram donos das terras, eles todos são mortos, então eles vinham discutindo. Eu tinha um tio que era Albino.

Claudia Daiane: E qual era o nome do tio da senhora?

Vilma: Alviro, a mulher dele era irmã da minha mãe, chamava-se Maria

Claudia Daiane: E ele?

Vilma: Era só o que ele falava, então um tio-avô meu, tio da mãe, dizia “**já chegou o advogado, só fala em terra, só fala em terra**”. Eles botaram esses advogados, mas eu não posso lembrar o nome do advogado. Eu sei que tinha o Seu Edson Pereira, era amigo desse advogado, de certo eles arrumaram por intermédio do Seu Edson.

Claudia Daiane: E quem era esse Edson?

Vilma: O Edson era sobrinho da Dona Velho, a Dona Pereira Velho, que era filho do irmão da Dona Dora. (...) Aí ele “não Vilma, tu podes assinar esse papel”, levaram esse papel, mas eu não lembro deste advogado. Lá em Porto Alegre, levaram lá para eu assinar. Eu assinei o meu nome nestes papéis.

Claudia Daiane: Em qual ano era isso, a senhora lembra?

Vilma: Onde é que eu estava?... Eu estava na Dona Dinorá, foi por volta de cinquenta e um, cinquenta e dois, acho que foi por esta data.

Claudia Daiane: Esse papel que assinou era para que, a senhora lembra?

Vilma: Era para o negócio da terra.

Claudia Daiane: Mas, para que era?

Vilma: Por que queriam mais testemunhas, mais uma. Como se eu fosse herdeira que tinha interesse das terras... Eles estavam brigando, daí eu assinei.

Claudia Daiane: E nesta época estavam brigando com quem?

Vilma: Com o Brizola

Claudia Daiane: Com o Brizola... nesta época.

Vilma: Não, o Brizola nada, era o Gabriel Rosa.

Claudia Daiane: Gabriel Rosa...

Vilma: É depois que passou para o...¹³⁵

Dona Vilma informa que os Albinos, que lutaram pelas terras, já estão todos mortos. No relato, a frase de seu tio sobre Alviro, “ele só fala em terra” é bem marcante, pois aponta para a luta pela terra com Brizola e com Gabriel Rosa, que vendeu a Fazenda do Pangaré para aquele, conforme será analisado na sequência. Dona Vilma relata que, em busca dos terrenos, os Albinos foram atrás de advogados, conforme estamos analisando o processo movido na década

¹³⁵ Entrevista realizada com Vilma na comunidade do Limoeiro em 2008.

de 1960. A disputa pela antiga Fazenda do Ipê que parece ter sido o local ou, pelo menos, parte da localização da Fazenda do Pangaré foi bem acirrada, conforme conta o Seu Antônio Lopes, quilombola do Limoeiro.

Claudia Daiane: E a parte dos Albinos, o senhor sabe alguma coisa? Parece que eles eram parentes dos Benjamins...

Antônio Lopes: É, eles são parentes... eles eram... Por que no começo os Benjamins tinham uns mais claros e outros mais escuros. O pai dos Albinos era um pouco mais claro, teve uma época e isso não adianta dizer para mim que não, que era um pouco, meio dividido, se sentiam parente não se sentindo, entendeu como é que era?

Claudia Daiane: Sim, sim.

Antônio Lopes: Se sentiam parente, então o falecido Francelino era mais claro e casou-se com uma mulher clara, mas sendo dos mesmos Gomes, mas ele sabe das coisas (...) é como eu te falo, o falecido Francelino, já não estava muito por esta área, que hoje o Gordo tem, chamava-se que o Brizola fez. Era um campo que era de valor e esse campo era manobrado pelo velho Azevedo, que foi doando, foram tapando e venderam para o Gabriel Rosa e por aí foi indo. O pessoal na época não tinha força, diz que eles tinham que ter uma área, não sei. Eles não podiam tapar, foi quando veio a briga e veio o Brizola com a Reforma. O Brizola até que comprou e quando foi entrando em herança o João Goulart trocou isso aí com o Brizola. Ele fez o papel, tapou o campo todo... cerca cortada, era uma “brigaçada”, prenderam o falecido Francelino, disseram que era ele que cortava a cerca. Ele andou apanhando por causa disso, **sempre lutando por esta terra.**

Claudia Daiane: Ele tinha os documentos desta terra?

Antônio Lopes: Tinha, diz que tinha, tinha uma área, não sei se grande ou pequena. **Ele morreu lutando por isso**, mas ele morreu e logo em seguida venderam, venderam tudo, o que estava em cima, venderam só para um fazendeiro. Mas, tu vais encontrar, nos mapas tu vais achar.¹³⁶

Ao comentar sobre os parentescos entre Albinos e Benjamins, Seu Antônio Lopes comenta que havia parentescos entre eles, mas que havia uns “mais claros”, outros “mais escuros” e que isso gerou uma divisão: “se sentiam parente não se sentindo”. Neste depoimento, outra frase destaca-se: “Ele morreu lutando por isso”, referindo-se à luta pela terra. Seu Antônio Lopes argumenta que o campo era de valor e passou por alguns proprietários e que várias brigas ocorreram em razão da colocação das cercas e dos cortes das mesmas. Seu Francelino Osório Gomes, Albino, teria até sofrido violência física em razão de sua luta pelo imóvel. Seu Antônio Lopes conta que Leonel de Moura Brizola comprou e tinha os papéis do terreno e que inclusive “tapou o campo todo”. Segundo o relato, após a morte de Francelino, tudo foi vendido. Diante de tantas brigas e disputas pelos imóveis é compreensível que os demais herdeiros tenham

¹³⁶ Entrevista realizada com Antônio Lopes, no Limoeiro, em Palmares do Sul, 2008.

decidido vender o restante de suas terras. As narrativas apontam para brigas físicas, invasões, denúncias, processo; desse modo, os descendentes de Albino Vicente Gomes deixaram para trás as terras em que seus ancestrais foram escravizados, tendo depois conquistado a liberdade, assim como os imóveis, diante da pressão exercida pelos fazendeiros, que tentaram a todo custo ficar com aquelas terras. Quando Vicente e sua esposa Gertrudes deixaram registrados os quinhões de terras, provavelmente eram áreas sem grandes valores econômicos, mas com a introdução do plantio do arroz, a situação modificou-se.

Em abril de 1962, Nildes Inácio de Souza contestou a ação de manutenção de posse, alegando que, no ano de 1959 até a última safra de 1961, plantou arroz nas terras de propriedade de Leonel de Moura Brizola, conforme contrato verbal realizado com o funcionário encarregado das terras. Desse modo, jamais houve invasão de campos, sendo falsas as declarações das testemunhas que inclusive teriam induzido o juiz a conceder manutenção liminar de posse para os Albinos. Além disso, Nildes argumenta que as divisas das terras existiam há mais de vinte anos e conclui que “(...) apenas os autores teimam e insistem em direitos que absolutamente não têm. Por mais de uma vez invadiram com gados os campos do Dr. Leonel Brizola e cortaram cercas”.

Nildes anexou ao processo documentos que comprovariam a sua propriedade legal. O primeiro aborda a disputa entre os Albinos e Leonel Brizola, um auto de exame de dano de 20 de maio de 1957¹³⁷, em que os indiciados eram alguns dos descendentes de Vicente José Gomes e a vítima era Leonel de Moura Brizola. A missão dos peritos era averiguar uma “cerca de arames com cinco fios e danos nos campos da Fazenda Pangaré, situada no distrito de Palmares do Sul”. Os peritos examinaram a cerca de cinco fios, com extensão de aproximadamente quatro mil e quinhentos metros, situada na Fazenda Pangaré, e concluíram que a cerca foi construída pelo encarregado da fazenda mencionada e de propriedade da vítima. Além disso, a cerca teria sido erguida seguindo o alinhamento público, contornando o campo da Fazenda numa extensão de vinte sete a vinte e oito quadras de sesmarias. Os peritos perceberam que a referida cerca foi derrubada numa extensão de quatro mil e quinhentos metros, para isso haviam arrancado os respectivos moirões e cortado os cinco fios de arame. Os moirões e as tramas pertencentes à cerca foram em grande parte retirados do local. Diante desta situação, os peritos insinuaram que havia ocorrido invasão seguida de roubo.

(...) dando a impressão que houvessem sido furtados, bem como grande quantidade de arame; que outros danos foram cometidos no interior do campo, como **abertura de um valo**, de uma extensão de mais ou menos setecentos

¹³⁷ Processo de terras da Fazenda do Pangaré. Auto de exame de dano (20/05/1957) transcrita em 6 de abril de 1962.

metros de comprimento por oitenta centímetros de largura e setenta de fundo, cuja valeta fora feita, para ser, digo, para servir de **conduto de água**, para uma lavoura; que outra extensão de campo, da mesma propriedade, fora lavrada e plantada, ficando grande parte das pastagens inutilizadas. (...)¹³⁸

Portanto, segundo a perícia, além dos possíveis furtos de cerca e de moirões, havia outros danos. Todavia, quando elencaram os danos, percebe-se a busca dos camponeses negros em buscar água para suas lavouras, visto que foi criado um valo para conduzir água para a lavoura, e outra extensão de campo foi lavrada e plantada. Tudo indica que os Albinos estavam usando parte da fazenda, que alegavam ser propriedade de suas famílias, para o cultivo. Diante do analisado, os peritos concluíram que para a derrubada da cerca e a abertura da valeta foram utilizadas pás e ferramentas agrícolas adequadas. Sendo assim, o prejuízo foi avaliado em sessenta mil cruzeiros, referentes aos arames cortados, moirões e tramas desaparecidos e em cento e cinquenta mil cruzeiros, referentes aos demais danos causados, como lavração da terra, abertura da valeta, totalizando duzentos e dez mil cruzeiros.

O segundo documento anexado refere-se a uma possível comprovação de que a Fazenda do Pangaré era propriedade exclusiva de Leonel Moura Brizola a partir de compra de Gabriel Rosa. O documento exposto por Nildes é uma escritura de compra e venda, com cessão de transferência de direitos contratuais datada de 18 de dezembro de mil novecentos e cinquenta e oito. O imóvel situado no quarto distrito do município de Osório compreendia campos de criação e cultura, matos e as respectivas benfeitorias, cercas e casas de moradia e banheiros, com área de dois mil quatrocentos e trinta e oito hectares, trezentos e dezessete metros quadrados, confrontando-se ao norte com uma cerca de arame, com propriedade de Manoel Marques Osório, até encontrar, ao oeste, a Lagoa do Casamento; ao sul, divide-se com a propriedade de Antônio de Azevedo e Souza e Oswaldo Azevedo; ao leste, pela estrada geral de Mostardas, com propriedade de diversos em comunhão. A origem das terras à venda era a partir de aquisições de herdeiros da família Azevedo e Souza. A compra de fato está registrada, mas a insistência dos Albinos na reivindicação pelos terrenos pode indicar que o vendedor possa ter avançado as cercas para dentro do imóvel dos camponeses negros, depois, na hora da venda, tudo ficou registrado como Fazenda do Pangaré.

Ao mencionar o documento exposto acima, Nildes argumenta que a Fazenda Pangaré tem as divisas determinadas e que foi adquirida de forma legal. Ao contrário da documentação dos postulantes, pois haveria incertezas visto

¹³⁸ Processo de terras da Fazenda do Pangaré. Auto de exame de dano (20/05/1957) transcrita em 6 de abril de 1962.

que nenhum dos documentos apresentaria a área, os valores nem as divisas, sendo apenas escrituras particulares que remontariam ao século passado, consideradas inclusive como ilegais. Diante dos documentos apresentados, o réu declara que não turbou a posse dos autores, pois estes nunca tiveram a posse do imóvel. Destaca que realizava o plantio de arroz desde o ano de 1959 e nunca houve embargos ou oposição por parte dos postulantes. O réu utiliza as indefinições típicas das doações de imóveis para escravizados numa tentativa de negar a posse das terras dos herdeiros de Albino Vicente Gomes.

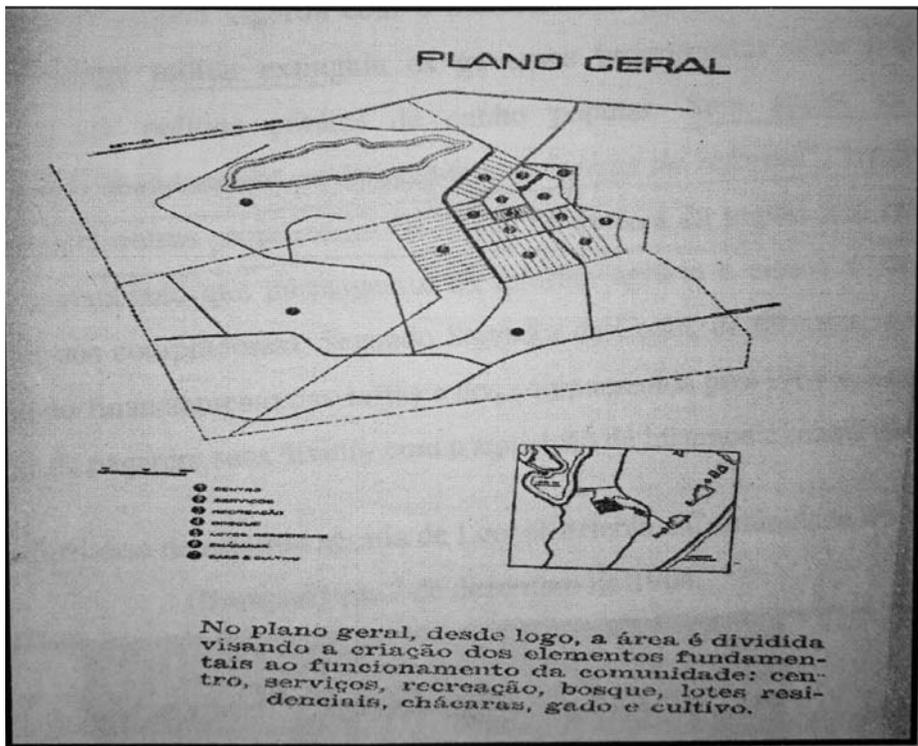
Aos dez dias do mês de agosto de 1962, o Juiz de Direito da Comarca de Osório expediu um Mandado de Reintegração de Posse, mandando o Oficial de Justiça que cumprisse o mandato para reintegrar o imóvel invadido por Nildes Inácio de Souza. Após a comprovação documental e a ouvidoria das testemunhas, o juiz julgou procedente a justificação da posse. O oficial de justiça, ao chegar à localidade, não conseguiu reintegrar a posse do imóvel, pois o réu informou que não estava ocupando as terras, pois, em maio de 1961, retirou a cerca, as casas e tudo que possuía em cima do terreno em disputa. O oficial verificou as informações e constatou a veracidade. Entretanto, informou que na área em questão havia uma cerca e uma casa de moradia e que ambas as construções tinham sido, segundo testemunhas, erguidas a partir de ordem de Leonel Moura Brizola. Diante desta situação, os camponeses negros não recuperaram as terras, pois algumas outras ações foram necessárias. Em 13 de março de 1963, a decisão de reintegração de posse era referente ao réu Nildes; como as terras pleiteadas estavam na posse de Leonel Moura Brizola, a decisão não pode ser cumprida. Novamente, os Albinos tentaram recuperar um novo documento, explicando que queriam a reintegração de posse independente de quem estivesse com ela, até porque o juiz levou em consideração a efetiva propriedade dos postulantes quando decidiu reintegrar a posse.

A Fazenda do Pangaré é citada em várias pesquisas [como Harres (2008), Silva (2015)] como uma doação de Leonel de Moura Brizola para a Reforma Agrária, porém a disputa pelo imóvel com camponeses negros não é mencionada em nenhuma delas. Sobre a disputa entre Albinos e Leonel Moura Brizola, Primo Neves, quilombola do Limoeiro, descendente dos Albinos, comenta que Leonel de Moura Brizola comprou a fazenda de pessoas que haviam invadido as terras. Na época da reforma agrária, Leonel ia à fazenda; numas destas visitas, Francelino Albino foi ao seu encontro para conversar sobre as terras. Brizola teria dito que não sabia de nada, que nunca havia sido procurado por juiz nenhum e acrescentou que as terras haviam sido compradas e que pertenciam a sua mulher. Então, após algumas explicações, ele disse que se Francelino tivesse os papéis das terras que levasse lá, que levasse também o advogado, teria dito “me mostre o papel que eu lhe entrego as terras”; neste momento, Francelino teria ficado quieto. Segundo Primo Neves, toda a movi-

mentação com advogado não levou a nada, as terras foram perdidas e outras áreas vendidas¹³⁹.

O plano de reforma agrária, em Bacupari, localidade de Palmares do Sul, na Fazenda do Pangaré, previa a distribuição de terras e a assistência técnica social aos trabalhadores assentados. Mil duzentos hectares foram distribuídos a camponeses onde seria cultivado arroz a partir de uma cooperativa. O projeto da reforma agrária assentou aproximadamente 30 famílias, tanto da região como de outras localidades, como serra e planalto. O projeto vigorou de 1961 a 1964; as famílias foram abandonando as terras, pois ficaram sem apoio; as chácaras foram vendidas para outros proprietários¹⁴⁰. Entretanto, a reforma agrária foi assentada em terras da comunidade remanescente do Limoeiro. Os Albinos lutaram pela manutenção dos imóveis herdados ainda no século XIX, mas não foram escutados.

Foto 11. Reforma Agrária na Fazenda Pangaré¹⁴¹



¹³⁹ Entrevista com Primo Neves, Limoeiro, em 2008.

¹⁴⁰ Relatório sócio-histórico e antropológico da Comunidade Remanescente Quilombola do Limoeiro, 2008.

¹⁴¹ Id.

CAPÍTULO 3

Uma rede de fé: “Quando tudo está perdido, recorremos a Nossa Senhora do Rosário”

No litoral negro do Rio Grande do Sul, há vários camponeses negros fiéis de Nossa Senhora do Rosário. Essa fé é expressa, como pôde observar esta pesquisadora, nas imagens que possuem da Santa em suas residências, nas orações para proteção da casa, da família e da agricultura e nos rituais religiosos. Importante mencionar que há outras religiosidades no litoral gaúcho e outras devoções a santos, mas se destaca a devoção a Nossa Senhora do Rosário devido à longevidade desta prática religiosa pelos camponeses negros litorâneos. Neste capítulo, analisaremos, portanto, uma rede de fé em Nossa Senhora do Rosário formada pelos camponeses negros do litoral do Rio Grande do Sul. Uma devoção que remonta ao período da escravidão e tem em Nossa Senhora do Rosário a Santa protetora dos negros.

Abordaremos a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Mostardas, fundada no século XVIII, e que se mantém até a atualidade a partir do Ensaio de Pagamento de Promessas ou Ensaio de Quicumbi, que é um ritual religioso afro-católico em que homens negros dançam e cantam por aproximadamente 12 horas, do pôr do sol ao raiar do dia, em agradecimento por um pedido atendido pela Santa. A origem de tal ritual remonta ao período da escravidão, época em que a Santa apareceu na beira do mar, deu as mãos a um negro e a ele ensinou todas as danças e cânticos, que foram transmitidos pela oralidade e pela observação dos atuais dançantes da Irmandade. Também acionaremos a Festa do Rosário, que ocorre anualmente nas terras da comunidade remanescente quilombola de Teixeiras. Tanto o Ensaio quanto a Festa são espaços de fé que reúnem diversos parentescos negros do litoral. A fé na Santa e os percursos que os camponeses negros realizam, especialmente com o Ensaio, estendem simbolicamente o território negro pelo litoral. Weimer (2013), em seus apontamentos finais da tese sobre a gente de Felisberta sugere:

Não terá passado batido aos atentos e decepcionados leitores o fato de eu ter apresentado, como epígrafes, um canto do Maçambique, dança ritual em louvor a Nossa Senhora do Rosário, e um letra de música que fala da memória que passa de geração em geração através do toque do tambor. (...) Finalizo

retornando ao princípio deste texto, apontando perspectivas de novas pesquisas. Se o passado é revisitado através de uma memória que remete à escravidão, expressando assim uma “consciência histórica” uma boa proposta para análises vindouras é verificar como tal se deu em sua devoção à santa católica e no rufar dos instrumentos de percussão (WEIMER, 2013, p. 428).

Desse modo, neste capítulo, visamos contribuir com estudos referentes à fé em Nossa Senhora do Rosário, conforme aponta Weimer, mas, no caso do Litoral Negro, analisaremos a partir do Ensaio e da Festa anual da Santa. A primeira vez que se conheceu a fé em Nossa Senhora do Rosário foi numa saída de campo no Limoeiro, no ano de 2008, quando há poucos dias havia sido realizada a Festa da Santa na localidade de Bacupari, Palmares do Sul. O interesse pela devoção dos camponeses negros provinha, principalmente, do antropólogo da equipe de elaboração do Relatório sócio-histórico e antropológico, Iosvaldyr, que sempre indagava os entrevistados sobre as memórias do Quicumbi, pois em sua tese de doutorado abordou o Maçambique de Osório, um ritual afro-católico de devoção a Nossa Senhora do Rosário, que também envolve danças e cânticos. Além disso, durante a pesquisa no Limoeiro, conhecemos Preta, quilombola de Morro Alto, atual Rainha Ginga do Maçambique. Naquela oportunidade, ganhamos um livro de Morro Alto e ensinamentos do Maçambique. Alguns anos depois, o Quicumbi e a consequente fé em Nossa Senhora do Rosário resurgiram para esta historiadora ao ter contato com a Festa e principalmente com o Ensaio de Pagamento de Quicumbi.

Podemos compreender a fé em Nossa Senhora do Rosário a partir da perspectiva do catolicismo negro. Azevedo (2003) ao investigar as experiências culturais dos africanos e de seus descendentes, no Brasil, no século XIX argumenta que:

A força do mundo cultural africano no Brasil do século XIX pode ser visualizado através do catolicismo muito peculiar engendrado pelas pessoas negras, contrariando o controle do clero. Como sugere Roger Bastide, o catolicismo negro foi o santuário precioso que a Igreja branca, sem querer ofereceu aos africanos levados para o Brasil. Neste santuário, os africanos e seus descendentes, espalhados pelas fazendas e casas urbanas brasileiras, guardavam os valores mais importantes das suas religiões nativas. Eles guardavam estes valores religiosos, não como relíquias, mas sim como ‘realidades vivas’ (AZEVEDO, 2003, p. 121).

De acordo com a autora percebe-se que a igreja católica, ao permitir a existência do catolicismo negro, involuntariamente garantiu que africanos e seus descendentes pudessem vivenciar seus valores religiosos. Entretanto, o convívio com o catolicismo negro nem sempre foi tolerado. No caso das experiências dos fiéis do litoral negro há relatos de perseguição de membros da igreja católica para tentar coibir e regradar as manifestações religiosas. Além disso, o Estado, no período da ditadura civil-militar, a partir do uso da força

policial coibiu as manifestações do Ensaio de Pagamento de Promessas a Nossa Senhora do Rosário.

Azevedo destaca que a igreja católica manteve a unidade do seu dogma, porém a “pesada” influência das culturas africanas propiciou um novo catolicismo engendrado a partir de uma perspectiva cultural diferente. Diante desta nova realidade a igreja católica passou a conviver com o catolicismo negro composto por irmandades religiosas negras e suas distinções étnicas africanas; pelos santos negros e suas festas específicas; pelos anjinhos negros abrindo as procissões sagradas dos fiéis negros, e particularmente pelas Congadas, momentos que inclusive as igrejas locais patrocinavam a coroação de casais negros, reis e rainhas. O catolicismo negro foi paulatinamente “acomodado” pela igreja branca que impediu assim a separação dos dois catolicismos. Mas, cabe destacar o protagonismo da população negra que resiste bravamente até ao presente e mantém sua fé em Nossa Senhora do Rosário, nas suas diversas manifestações.

Foto 12. Folder da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Bacupari/Palmares do Sul, em 2008¹⁴²

Festa de Nossa Senhora do Rosário

24 de maio de 2008
Bacupari - Palmares do Sul/RS

Convite
Temos a grata satisfação de convidar V. S.^a e Exma. Família para a Festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário à realizar-se no dia 24 de maio de 2008. Grandes festejos serão realizados.

Festeiras
-Ricardo Lisboa
-Luci Medeiros Lisboa
-Alex Boetra da Rosa
-Mária Aparecida Lopes Nunes Rosa

Aféres
-André Marques
-Amanda Silveira

Comissáo da Capela
São Sebastião
Luiz Fernando Rodrigues
Rodrigo Machado
José Machado Andrade
Margarida Rodrigues Silveira
Jorge Homem Rodrigues
Manoel Lucas Pinheiro
Diego Homem Rodrigues
Luciare Tubbs
Jorge Maturino da Silveira Souza
Roselena Silveira

Programação
09 horas - Missa, Batizados e Procissão
12 horas - Churrasco
A tarde - Música ao vivo com CLEBER E ALEXANDRE
16 horas - Apresentação da Banda: CLAVE DE SOL (Solidão) e demais apresentações locais.
23 horas - Festa Explosão Tchê com:
- BANDA VANEIRA
- BALANÇO DO TCHÊ
- MATIZES
- BOCHINCHO

Ingressos Antecipados:
- Mercado A.F.T. da Silva (Alaide) Bacupari
Informações: Fone: (51) 9816.2822

Oração a Nossa Senhora do Rosário
Nossa Senhora do Rosário, dai a todos os cristãos a graça de compreender a grandiosidade da devoção do Santo Rosário, na qual a recitação da Ave Maria se junta a profunda meditação dos santos mistérios da vida, morte e ressurreição de Jesus, nosso Filho e nosso Redentor.
São Domingos, apóstolo do rosário, acompanhai-nos com a vossa bênção, na recitação do terço, para que, por meio desta devoção a Maria, cheguemos mais depressa a Jesus, e como na batalha de Lepanto, Nossa Senhora do Rosário nos leve a vitória em todas as lutas da vida; por seu Filho, Jesus Cristo, na unidade do Pai e do Espírito Santo. Amém.

¹⁴² Gentilmente cedido por Iosvaldyr Bittencourt Júnior.

Pelo Litoral Negro, a devoção à Santa é bem recorrente. Na sequência do texto, analisaremos a Festa do Rosário, mas é necessário inicialmente mapearmos as manifestações de devoção à Nossa Senhora do Rosário, conforme quadro a seguir, para que possamos investigar como a fé na Santa une o campesinato negro e estende o território simbólico ao circular a fé e a devoção pela Santa.

Quadro 15. Manifestações de devoção a Nossa Senhora do Rosário

Localidade	Comunidade quilombola	Festa do Rosário	Ensaio de Quicumbi	Bandeira do Rosário
Mostardas (Rincão Cristóvão Pereira)	–	–	X	–
Mostardas (Teixeiras)	Teixeiras	X	X	–
Mostardas (Casca)	Casca	–	X	–
Tavares	Capororocas	X	X	–
Palmare do Sul	Limoeiro	X	X	X

Pelos dados do quadro, percebe-se que a devoção à Santa se estende de São José do Norte a Palmare do Sul. Embora espalhada pelos camponeses negros, algumas manifestações não são mais realizadas, mas a fé na Santa persiste.

3.1 A Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Mostardas

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Mostardas, parece ter sido criada por volta de 1773¹⁴³, sendo uma das primeiras a serem construídas no Rio Grande do Sul; posteriormente, apenas Viamão, estabelecida em 1754. Alguns anos mais tarde, no dia 12 de julho de 1804, os irmãos solicitaram a confirmação de compromisso a D. João VI, então príncipe regente, conforme documento:

Dizem os irmãos da Irmandade da Senhora do Rosário da Freguesia de São Luís de Mostardas, do Continente do Rio Grande, que eles (?) da Irmandade (?) compromisso junto o qual (?) confirmação de Vossa Alteza (?)¹⁴⁴

¹⁴³ Não encontramos nenhuma documentação da Irmandade desta data, mas ela é mencionada por alguns sítios eletrônicos, como aquele da pesquisadora Marisa Guedes, que informa que a Irmandade já existia em 1773. Disponível em: <<http://marisaguedeshistoriadora.blogspot.com/2009/05/ensaio-de-promessa.html>>. Acesso em: 10 maio 2018.

¹⁴⁴ Arquivo Histórico Ultramarino. Conselho Ultramarino. Brasil – Rio Grande do Sul. Caixa 7, nº 521. Requerimento dos Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de São Luiz de Mostardas. Disponível em: <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=019_RS&PagFis=4965&Pesq=>>. Acesso em: 30 maio 2018.

O documento possui poucas palavras, bem menos do que esta historiadora esperava; além disso, não foi possível fazer a leitura completa, mas sabemos que em 1804 os irmãos pediram a confirmação do compromisso, um indicativo de que já estavam em atividade antes da data da emissão do pedido. Infelizmente, há uma lacuna de documentos escritos sobre a Irmandade do Rosário de Mostardas, mas felizmente ela ainda está em atividade, especialmente para reatizar o Ensaio de Pagamento de Promessas que logo será apresentado ao leitor.

Grigio (2016) investiga a trajetória da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e de alguns integrantes, no período compreendido entre o final do século XIX e começo do XX, na localidade de Santa Maria, região central do Rio Grande do Sul. Segundo o autor, as irmandades eram associações religiosas que tinham como uma das principais finalidades a devoção a um santo. Sobre o Compromisso das irmandades, o autor informa que era um estatuto que continha as obrigações e os benefícios de cada um dos membros. No caso da Irmandade do Rosário de Mostardas, não é possível identificar quais obrigações e direitos, nem seus membros, pois o Compromisso apenas é citado, porém a existência/resistência na atualidade da irmandade possibilita compreender como ela é acionada, na contemporaneidade, por seus devotos.

Em Teixeira, a devoção a Nossa Senhora do Rosário remonta ao tempo do cativo; escravizados e senhores eram devotos da Santa. Analisando os documentos dos Campos da Caieira, onde atualmente residem os remanescentes quilombolas de Teixeira, encontrou-se que tanto Manoel Teixeira como Roza Tereza de Jesus mencionaram Nossa Senhora do Rosário e a Irmandade em seus testamentos. Conforme discutido anteriormente, Roza, Manoel e a irmã Ana Tereza de Jesus (ver Capítulo 1), eram proprietários das terras conquistadas pelos escravizados. No testamento, Manoel menciona “por me salvar e remir Nossa Senhora do Rosário”¹⁴⁵. Em seu testamento, Roza informa que era católica e devota de Nossa Senhora do Rosário. Na hora de registrar suas últimas palavras, a fiel deixou algumas doações àqueles escravizados que a acompanharam em vida; alguns, senão todos, possivelmente fossem devotos da mesma Santa. Uma fé que sobrevive até os dias de hoje, tanto por quilombolas, camponeses negros e outros membros da região, inclusive brancos. De acordo com as últimas vontades de Roza:

Declaro que chegando a hora do meu fim que espero todos os instantes e do meu falecimento, o meu corpo será hábito de São Francisco acompanhado do meu Reverendo Vigário e mais sacerdotes que se acharem e das **Irmandades Almas, Sacramento e Nossa Senhora do Rosário** e a todos se dará esmolas ao estilo e os Reverendos Sacerdotes celebrarão missas de corpo presente e

¹⁴⁵ AHRS. Arquivo Particular “Campo dos Teixeiras”. Documento n° 14. Certidão solicitada do testamento de Manoel Teixeira (27/05/1818).

continuarão até o sétimo dia e o meu Reverendo Pároco cantará a missa de óbito e sétimo dia, a todos se dará a esmola costumeira¹⁴⁶.

Dos três irmãos, Manoel e Roza citam a Santa e a Irmandade Nossa Senhora do Rosário, entre suas últimas palavras. Na pesquisa realizada no arquivo de São José do Norte, para vasculhar vestígios sobre a referida Irmandade, nos poucos documentos ainda restantes do século XIX, apareceram entre os officios apenas as Irmandades Almas e Sacramento. Os testamentos de Manoel e principalmente de Roza apontam para a permanência da Irmandade do Rosário no começo do XIX. No ano de 1859¹⁴⁷, existiriam duas irmandades em Mostardas, Santíssimo Sacramento e São Luiz, ambas com compromissos regulares e aprovados. E a Irmandade do Rosário? Teria deixado de executar suas atividades por algum período? Talvez, por isso, seja difícil encontrar documentos; talvez ela tenha deixado de existir oficialmente. Roza lista a Irmandade em seu testamento, mas alguns anos mais tarde há um silenciamento dos irmãos.

Em virtude das esparsas documentações da Irmandade, no século XVIII e XIX, é necessário acionarmos pesquisas de outras localidades para compreendermos este espaço. Reginaldo (2005), ao analisar as devoções e irmandades na Bahia setecentista, destaca que a devoção a Nossa Senhora do Rosário, entre pretos cativos e forros, remonta ao século XVII. A autora refere que, na matriz da Conceição da Praia, o compromisso aponta angolas e crioulos como construtores e patrocinadores da capela do Rosário erigida no final do século XVII. Além disso, eram estes dois grupos que deveriam ocupar os cargos de juiz e juízas e as demais funções diretivas mais importantes da Irmandade. Situação recorrente em Salvador, onde angolas e crioulos tinham, nas palavras da autora, o “privilegio étnico”. A situação prossegue no século seguinte: das 17 irmandades identificadas pela autora, no século XVIII, dedicadas ao culto de Nossa Senhora do Rosário, no arcebispado da Bahia, nove delas privilegiavam angolas e crioulos nos cargos de direção.

Segundo Grigio (2016), a devoção a Nossa Senhora do Rosário foi sendo construída por centenas de anos até sua consolidação como principal padroeira da população negra da América portuguesa e do Brasil Imperial. Para o historiador:

A construção da devoção a Nossa Senhora do Rosário foi produzida durante vários séculos e é permeada por narrativas fantásticas da intervenção divina na história. Quando o cristianismo estava em perigo, a arma principal contra os pagãos era o rosário. Na expansão marítima europeia, com as caravelas, as

¹⁴⁶ AHRS. Arquivo Particular “Campo dos Teixeiras”. Grifo nosso.

¹⁴⁷ Relatórios dos Presidentes das Províncias Brasileiras. Império (RS)1830 a 1889. Ano 1859, nº 2. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=252263&pagfis=1707&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>>.

irmandades se espalharam pelo mundo, principalmente na África e na América. Milhões foram transportados de um continente ao outro e uma realidade completamente adversa e desumana estava posta. Para os negros, elas surgiram como um mecanismo de solidariedade, de ajuda mútua, de manutenção ou constituição de novas identidades e de novas releituras diante da desagregação social e cultural provocadas pela escravidão (GRIGIO, 2016, p. 51).

Para o autor, as irmandades eram importantes mecanismos de solidariedade, ajuda mútua, manutenção ou constituição de identidades e ainda de novas releituras diante da escravidão para a população negra. Voltemos nosso olhar para o Litoral Negro do Rio Grande do Sul. Já discutimos o quanto aquela localidade enfrentou problemas relacionados à dificuldade de circulação de pessoas e de meios de locomoção e o quanto parece ter sido esquecida pelas autoridades. Tudo isso gerou uma necessidade para que homens e mulheres escravizados pudessem se unir diante da fé em Nossa Senhora do Rosário para que enfrentassem todas as agruras da escravidão e todas as dificuldades após a entrada pela estreita porta da liberdade. A Irmandade do Rosário, portanto, foi uma importante rede da população escravizada e liberta.

João José Reis (1991), ao analisar a Bahia, destaca que existiam irmandades poderosíssimas cujos membros pertenciam à nata da elite branca colonial. No topo destas irmandades estavam as Santas Casas de Misericórdia. No compromisso da Misericórdia de Lisboa, de 1618, o mesmo que regia na Bahia, constava que os membros deveriam ser alfabetizados e “abastados de fazenda” e proibia a presença de trabalhadores manuais. Além das Santas Casas, as irmandades da Ordem Terceira, destacando a de São Francisco e do Carmo, também eram frequentadas por aristocratas. O autor usa o termo “irmãos de raça” para relatar as divisões das irmandades: de pretos, de pardos e de brancos. Porém, as mais numerosas eram formadas pelos “homens de cor” (crioulos, mulatos e africanos). No caso das irmandades africanas, elas dividiam-se de acordo com a etnia de origem dos seus membros. Segundo Reis:

As irmandades tinham dessa maneira a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia. Na ausência de associações propriamente de classe, elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem, além da adequada devoção religiosa, bastantes bens materiais. Mas o critério que mais frequentemente regulava a entrada de membros nas confrarias não era o ocupacional ou econômico, mas o étnico-racial (REIS, 1991, p. 53).

Para Reis (1991), portanto, as irmandades possibilitavam a tessitura de solidariedades entre seus membros. No caso da Irmandade de Rosário de Mostardas, nota-se que esta solidariedade resiste até a atualidade, como no caso do Ensaio de Pagamento de Quicumbi, cujos membros, muitos deles ligados por

laços de parentescos, unem-se com outros irmãos para juntos realizarem o ritual religioso que remonta ao período da escravidão e/ou para prestigiar a festa anual de Nossa Senhora do Rosário.

Outro trabalho importante para pensarmos a Irmandade Nossa Senhora do Rosário é de Muller (2008, p. 267) que destaca que a Irmandade de Porto Alegre foi fundada em 1786, quando cerca de 220 pessoas, a maioria negra, assinou a ata de fundação. A Irmandade preocupava-se com a questão educacional e com a ideia de formação de pecúlio, que foi estimulada, visando que os escravizados pudessem comprar a carta de alforria; além disso, foram construídos, ao redor da Igreja, casas para moradia e para pequenos estabelecimentos comerciais. Diante do apoio e da rede de solidariedade formada pelos membros da irmandade, a autora notou que havia uma quantidade significativa de bens nos testamentos pesquisados. No caso de Mostardas, conforme foi demonstrado anteriormente, houve vários grupos de negros libertos que conquistaram terras e bens de seus antigos senhores e senhoras, mas é provável que outros libertos tenham conquistado sua liberdade mediante ajuda da Irmandade do Rosário.

3.2 O Ensaio de Pagamento de Promessa a Nossa Senhora do Rosário

Cantiga Chora Makamba

Mas este mundo não é nosso, meus irmãos
Ô Chora Makamba, chora nauê (bis)
Mas este mundo é um engano, meus irmãos
Ô Chora Makamba, chora nauê (bis)
Mas, a Santinha está chamando meus irmãos
Ô Chora Makamba, chora nauê (bis)

Sobre o significado do termo Makamba que aparece na cantiga entoada no começo do Ensaio de Pagamento de Promessa, Lopes (2005) elucidada:

Termo com que os escravos bantos denominavam seus pares e pelo qual, no Rio antigo, as quitadeiras chamavam os seus fregueses. Na antiga seita cabula, o termo era utilizado para designar adeptos do sexo feminino. Do quibundo *makamba*, plural aumentativo de *kamba*, “amigo”, “camarada” (LOPES, 2005, p. 402).

Makamba, desse modo, é um termo que representa os “pares”, aquelas e aquelas que estão passando pelas experiências da escravidão. Acima de tudo, destaco que Makamba poderia designar os amigos, camaradas. Desse modo, no Ensaio, os Makambas são aqueles irmãos unidos na fé em Nossa Senhora do Rosário.

Eu havia lido os excelentes trabalhos de Lobo (2010) e Witt (2015), sobre o Ensaio de Pagamento de Promessas, assistido a uma apresentação da Irman-

dade de Teixeira na Festa de Nossa Senhora do Rosário, em 2016, e escutado alguns relatos dos devotos da Santa sobre o ritual. Porém, o que vi e senti nas mais de 13 horas do Ensaio realizado nos dias cinco e seis de maio de 2018, levou-me a um outro espaço-tempo. As cantigas, os tambores, os pandeiros, as caninhas, a gíngua dos dançantes, os relatos de fé, a entrega dos dançantes, muitos deles idosos, dançando e cantando por horas, possibilitaram perceber o quanto o litoral negro do Rio Grande do Sul possui redes formadas ainda no século XVIII e XIX e que se fortalecem na atualidade.

Assim, como a Irmandade do Rosário existe desde o século XVIII, o Ensaio pode ter surgido durante a escravidão. As narrativas apontam que a Santa ensinou as danças e os cantos para um negro e assim, através da oralidade e da observação, ele existe até a atualidade. Moreira (2016), ao analisar a apropriação negra do espaço católico, em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, traz um requerimento realizado, em 25 de outubro de 1850, por João Francisco Bernardo, um africano, liberto, ao Chefe da polícia. João pedia autorização para realizar seu ensaio “para a dança que costuma sair pelo Natal com o nome de quicumbi”. Acrescentou que se comprometia a não fazer “bulha” ou “algazarra”. Quanto à localização, informou que o ensaio seria no terreno de sua casa situada no Beco do Rosário. Sobre a data e o horário, apontou que seriam realizados somente no domingo e nos dias santos, das 16 às 18 horas. Declarou ainda que “seus ensaios são decentes para poder dançar em casa de famílias particulares pelo Natal”.

Pelos apontamentos de Moreira, percebe-se que o ensaio de quicumbi, que João Francisco Bernardo solicitou, era realizado no Natal, à tarde, durante duas horas. No ensaio observado em Mostardas, temos a realização sempre que um promesseiro paga sua promessa. Portanto, sem data fixa; e não são duas horas, são mais de 12 horas de cantos e danças para Nossa Senhora do Rosário. Silva (2015) investiga os cacumbis que ocorriam juntamente à Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, na cidade de Tijucas, no estado de Santa Catarina. Seu recorte temporal dá-se a partir do final do século XIX até a primeira metade do século XX. Neste período, o cacumbi foi realizado pelos egressos do cativo e seus descendentes nas regiões rurais do litoral catarinense. O autor aponta oito localidades que dançavam o cacumbi, mas atualmente apenas uma localidade ainda possui o ritual. Aqui temos um dado importante a ser observado, a Santa apareceu no litoral, em áreas rurais.

Pelo litoral, a existência da devoção a Nossa Senhora do Rosário, as festas e os rituais religiosos, envolvendo a devoção, chamaram a atenção de pesquisadores. Antônio Stenzel Filho (1980) publicou, em 1924, o primeiro livro da cidade de Osório, município localizado no litoral norte do Rio Grande do Sul. Nele, o escritor fez seus apontamentos sobre a Festa do Rosário, realizada na localidade, ao que tudo indica, no século XIX, já que a obra aborda os costumes

locais até o ano de 1872. Segundo o escritor, “a parte característica da Festa do Rosário era a dança dos negros”. Nesta ocasião, presenciou o encontro dos Quicumbis com os Moçambiques e fez algumas considerações quanto às semelhanças e diferenças dos dois grupos devotos de Nossa Senhora do Rosário, conforme quadro a seguir. Porém, cabe pontuar que Stenzel visualiza os grupos com seu olhar do momento, impregnado de estranhamento e de preconceito e, portanto, o texto possui algumas palavras pejorativas.

Quadro 16. Descrições dos Quicumbis e Moçambiques, segundo Stenzel (1980)

Características	Quicumbis	Moçambiques
Membros	Negros crioulos nascidos no Brasil	Negros africanos
Localidade	Maioria eram residentes no distrito da Vila e em Palmares	Residiam em Morro Alto
Instrumentos de percussão	Reco-reco e tambores	Tambores e puíta (cuíca)
Cantos	“impregnado de misticismo religioso” Vamos nos embora Não fica ninguém A Virgem do Rosário E a Maria também	“nem de leve se referia à religião” A canoa virou Deixa virar De boca pra baixo De fundo pra o ar
Vestimentas	capitão-chefe: boné, banda, espada e fita a tiracolo. Demais dançante: pés no chão, camisa de manga, calças brancas, avental branco, capacete de papelão ornado de plumas e fitas, nas pernas usavam um guizo.	Descalços, calças brancas, na cabeça usavam um lenço, balainhos “machacaz” nas pernas.

Para Stenzel, os Quicumbis eram formados por negros nascidos no Brasil, enquanto os Moçambiques eram africanos. Não é possível identificar os dados que o escritor utilizou para chegar a esta conclusão, mas entre os “quicumbis” de Teixeira, por exemplo, é possível identificar dois africanos que foram dançantes da Irmandade. O avô do atual Rei do Congo da Irmandade de Teixeira era dançante e capelão. Segundo Seu Madir, Fabrício era africano e foi escravizado em Minas Gerais, chegando em Mostardas fugido. Outro africano dançante de Ensaio foi Antônio Zabela. Desse modo, não eram somente negros nascidos no Brasil que participavam do Quicumbi. Quanto à localidade de origem dos grupos, Stenzel menciona que os Quicumbis eram da Vila e de Palmares do Sul, porém na comunidade quilombola do Limoeiro as memórias do Quicumbi são muito esparsas, visto que a maioria dos entrevistados não se lembra do ritual. Pode-se pensar que Stenzel está mencionando outro grupo de negros, ou pode ter confundido com o grupo de Mostardas, vizinho de Palmares do Sul.

Conforme foi analisado anteriormente, a região litorânea apresentou vários grupos de escravizados que conquistaram terras e liberdade, ainda no período da escravidão, além disso apontamos para a existência de famílias negras pela região. Estas experiências podem ter confundido Stenzel e levaram-no a mencionar que os Quicumbis eram negros nascidos no Brasil.

Segundo Stenzel, nove dias antes da Festa do Rosário, os Quicumbis já batucavam e cantavam. O grupo era formado por duas “varas”, ou seja, duas filas, com seis a oito homens, cada uma. Na frente, ficava posicionado o capitão-geral que começava os cantos e as danças. No meio do grupo estavam os tambores e outros dançantes, que tocavam o reco-reco. Na véspera da festa, os Quicumbis iam ao encontro dos Moçambiqueiros. Este momento, segundo o escritor, era rodeado de formalidades, entre elas a Embaixada, momento em que havia a participação dos reis ou chefes dos Moçambique. As danças e os batuques iam até mais de meia-noite.

No dia da Festa, os dois ternos negros apresentavam-se. Às dez horas, os Quicumbis saíam da casa do Festeiro e iam buscar o Rei Congo e a Rainha Ginga. Juntos, iam até a Igreja para fazerem a coroação dos reis do dia (reis da festa escolhidos em sorteio), e assistir à missa. O cortejo, que ia rumo à Igreja, estava organizado da seguinte forma: na frente dos grupos, estava a Bandeira do Rosário; em seguida, estavam os Quicumbis, dançando e cantando; depois, seguiam os Reis do Congo, a Rainha Ginga e os Reis do dia, todos debaixo de chapéu de sol aberto carregado pelos pajens. Atrás, muitos negros, seguidos dos Moçambiques que iam em silêncio e sem dançar. Quando o cortejo chegava à Igreja, o padre aparecia na porta e coroava os reis da festa. Após o capitão da dança entoava as cantigas, anunciando a coroação do reinado.

Sobre esta ligação entre devotos de Nossa Senhora do Rosário de Osório e Palmares do Sul, Seu José Carlos Gomes¹⁴⁸, quilombola do Limoeiro, lembra que na época da Festa da Santa “antigamente tinha a Bandeira do Rosário, mas vinha de Osório”. Os fiéis, segundo a memória do quilombola, deslocavam-se a cavalo de Osório a Palmares do Sul. Juntamente aos fiéis vinham um ou dois tambores e a bandeira passava de casa em casa. Os cavalarianos dormiam no Limoeiro e depois seguiam viagem. Embora não mencione para onde eles se direcionavam, parece que iam até Casca, visto que Seu José Carlos menciona que o ritual da Bandeira foi terminando, existindo em Casca até a década de 1950. Percebemos então a circulação da fé na Santa pelo litoral, além da aproximação dos Maçambiques de Osório com os Quicumbis de Palmares e Mostardas, e a circulação de saberes e de instrumentos como a bandeira e os tambores.

Sobre a religiosidade no litoral, Janaína Lobo (2010), em sua dissertação de mestrado em Antropologia Social, investiga, nas comunidades remanescentes

¹⁴⁸ Entrevista realizada por Iosvaldyr Bittencourt, em 2008, em Palmares do Sul.

tes quilombolas de Capororocas e de Vó Marinha, em Tavares, no Rio Grande do Sul, o Ensaio de Promessa de Quicumbi, realizado, na atualidade, pelos membros da Irmandade do Rosário de Tavares. A autora afirma que a irmandade compreende, além dos integrantes da comunidade quilombola de Capororocas e da comunidade de Vó Marinha, outros moradores do município de Mostardas. A partir da etnografia, buscou entender a multiplicidade de sentidos através dos gestos e dos versos do ensaio, bem como as experiências e as memórias dos membros da irmandade, dos músicos e dos dançantes.

Ramos (2011), na dissertação de mestrado em Sociologia, salienta que as ponderações de Lobo foram importantes, inclusive para justificar sua pesquisa sociológica, porém argumenta que a mesma focou nas ações performáticas, deixando de lado os aspectos das organizações políticas e das reivindicações que servem para o reconhecimento enquanto comunidade remanescente quilombola. Para apreender tais problemáticas, Ramos propõe o estudo da comunidade quilombola do Beco dos Colodianos, localizada em Mostardas, analisando a identidade étnica a partir da mobilização política e das manifestações culturais que são realizadas na atualidade. Desse modo, destaca as organizações e as ações políticas dos quilombolas como a fundação da associação, as reuniões e as relações da comunidade com os agentes externos e com o entorno, bem como investiga as festividades e as religiosidades, entre eles o Ensaio. Assinala a existência de redes entre o Beco dos Colodianos e outras comunidades negras rurais, como, por exemplo, o Quilombo dos Teixeiras. Estas relações entre os quilombos da região de Mostardas podem ser percebidas a partir dos casamentos, das trocas de trabalho e de produtos, de auxílios nas colheitas e no carneado dos animais, de visitas, das festividades, dos apoios religiosos e da busca de parteiras e de benzedeadas.

Ainda sobre a religiosidade, nas comunidades do litoral, o antropólogo Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Junior (2006), na tese de doutorado em Antropologia Social, investiga a mudança de significados nos rituais performáticos de matriz africana do Maçambique de Osório realizada por ex-moradores da comunidade remanescente quilombola, do Morro Alto, no contexto contemporâneo. Para o autor, tal manifestação é um emblema da resistência política e cultural dos negros africanos e de seus descendentes brasileiros, desde o período colonial. O autor afirma que o Maçambique de Osório juntamente com o Ensaio de Promessas de Mostardas realizado nas regiões de Cristóvão Pereira, Teixeiras e Casca e ainda com o Quicumbi, de Rio Pardo, praticado no Rincão dos Pantas e em Tavares, formam uma das mais importantes tessituras simbólicas do patrimônio imaterial brasileiro de matriz africana no Rio Grande do Sul.

Somam-se as reflexões de Bittencourt Junior às da etnomusicóloga Luciana Prass (2013) que também teve como objeto de pesquisa o Grupo Maçambique de Osório, porém acrescenta ao propor a existência de uma rede de conga-

das, no Rio Grande do Sul, marcada pela circulação de atores sociais, alguns desses conectados por redes de parentescos e compadrios, pela circulação de bens materiais e simbólicos, como os instrumentos musicais, cantos e ainda pelas semelhanças e paralelismos de uma mesma estrutura ritual vivenciada em diferentes localidades e ainda em distintas temporalidades. Em busca dessa rede de Congadas, a autora dialoga com esta manifestação religiosa, em outras regiões, principalmente a partir das experiências etnográficas em duas comunidades remanescentes quilombolas: Casca, em Mostardas e Rincão dos Negros, em Rio Pardo; além dessas, assinala ainda a comunidade Vó Marinha, em Tavares, como participante desta rede. Acrescenta que nos relatos dos maçambiqueiros ficam evidentes os deslocamentos dos moradores de Tavares até Osório para encontrar os maçambiqueiros de lá.

O Ensaio de Pagamento de Promessa, portanto, segue sendo realizado na atualidade, porém infelizmente o número de dançantes vem diminuindo, ano a ano, pois, muitas vezes, não há jovens para substituir os antigos dançantes falecidos. A Irmandade, fundada durante o século XVIII, foi dividida em quatro grupos, de acordo com relatos: Irmandade do Rincão de Cristóvão Pereira, Irmandade de Casca, ambas já findadas, Irmandade dos Teixeiras e Irmandade de Tavares. O fim das duas Irmandades (Casca e Cristóvão Pereira) é explicado pelo fato de que não há jovens nas comunidades para assumir o Ensaio. Lobo (2010, p. 84) comenta que a Irmandade do Rincão do Cristóvão Pereira foi extinta devido ao falecimento dos guias e à falta de pessoas treinadas para assumir as caninhas. Desse modo, a ausência de um substituto para ocupar a chefia foi determinante para a desarticulação do grupo. Entretanto, a autora argumenta que o fim da Irmandade não impediu que ainda haja devotos, dançantes e promessas a serem pagas. No Limoeiro, também não há mais a prática do Ensaio. Uma entrevista, no final da década de 1980, com dois camponeses negros, traz as redes da fé no litoral, desta vez do Limoeiro com Casca.

O que é o Quicumbi?

É o Ensaio. Nós fizemos uma vez aqui em casa, para pagar uma promessa que o falecido pai do Maneca tinha feito.

Foi em 74, não, em 75.

Neste ensaio dançam só homens e cantam cantos de reza. Eles têm um canto. Um mestre comanda a turma com instrumentos: pente, um reco-reco, taquaireira, um tamborzinho. Eles passam a noite naquelas orações do Divino Espírito Santo.

Eles não dançam uns com os outros. Eles dançam sozinhos. É só gente morena. Este ensaio vem do povo negro, mesmo, do povo africano.

De onde gerou, nós não sabemos. De primeiro, usavam muito por aqui, isto de promessas. Faziam promessa e davam uma festa, comida, bebida, tudo por conta do dono do Ensaio, aquele que fazia a promessa.

As mulheres só olhavam e faziam as comidas.

Vinha muita gente olhar, os convidados. Só dançava aquele grupo, esta dança é reza, não é divertimento.

Eles vinham cantando, dançando, tocando. Por aqui, ninguém mais sabe nada disso. Nós falamos com o pessoal lá de Casca, para vir aqui em casa.

Veio muita gente, um Ensaio sempre junta muita gente. Depois da reza, vem o baile, pena que a gente não seguiu com o costume.

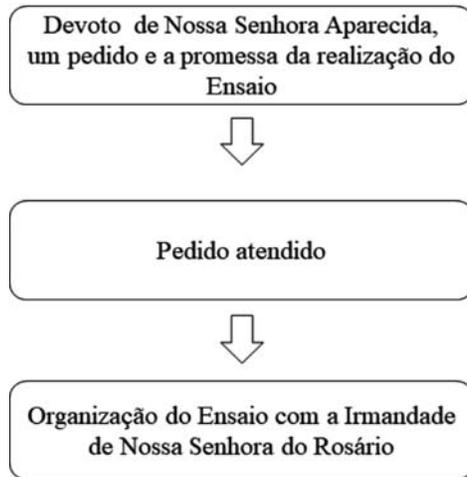
O Ensaio vem do povo escravo africano¹⁴⁹.

Pelos relatos de Tereza e Manoel, percebe-se que Ensaio foi recorrente no Limoeiro até a década de 1970. Silva (1984, p. 20) apontou que o Quicumbi havia deixado de ser praticado no Limoeiro aproximadamente em 1979. Nota-se que foi durante a ditadura civil-militar, mesmo período em que os Ensaios foram proibidos em Mostardas pelo padre local. Há relatos, ainda que quase raros, no Limoeiro e em Teixeira, de que os “abas largas”, uma nomeação aos policiais da área rural, reprimiam as manifestações da população negra, como Ensaios e Ternos Juninos. Outro ponto pertinente de análise no depoimento do casal trata-se do contato com a Casca, cujos dançantes teriam ido no Limoeiro. Desse modo, temos uma rede de fé alinhavada pelo Ensaio; vimos que os dançantes do Limoeiro (Palmares do Sul) iam até Osório e vice-versa, e os de Casca (Mostardas) iam até Limoeiro.

Para a realização do Ensaio é necessário que um promesseiro, devoto de Nossa Senhora do Rosário, faça um pedido e, caso seja atendido, faça a promessa de realizar o ritual e, assim a Irmandade dança, canta e toca para Nossa Senhora do Rosário, do pôr do sol ao amanhecer, para agradecer a graça alcançada. O Ensaio de Pagamento de Promessa, ou Ensaio de Pagamento de Quicumbi, é realizado pelos membros da Irmandade do Rosário, oriundos de Teixeira, mas também do município vizinho de Tavares, especialmente pelos membros das comunidades remanescentes quilombolas de Capororocas e de Olhos d'água.

¹⁴⁹ Escola Municipal de 1º Grau Incompleto Cândido Osório da Rosa. **Histórias do Limoeiro**. Palmares do Sul, dezembro de 1988, p. 19-20. Entrevista com Tereza Lopes de Oliveira e Manoel Boeira Oliveira. Infelizmente não foi anotado quem contou cada frase transcrita.

Organograma 1. Etapas que antecedem o Ensaio de Pagamento de Promessa



Segundo Lobo (2010), o ensaio é resultante de uma promessa e é realizado para devolver a contraparte de Nossa Senhora do Rosário. Pelos relatos dos entrevistados, percebi que o Ensaio ocorre quando um devoto de Nossa Senhora do Rosário, em momento de desespero, que envolva saúde, lavoura, casa e estudos, ou seja, apenas para pedidos difíceis de serem atendidos, conforme será abordado na sequência, promete que se seu pedido for atendido realizará um Ensaio de Pagamento de Promessa. Lobo (2010) explica o significado de “ensaiair”:

Porquanto a Santa cedeu ao pedido aflitivo, o promesseiro “ensaia” o pagamento da promessa: como destacarei em seguida, as cantigas entoadas, no momento da performance, são “ensaiadas”, seus versos são repetidos diversas vezes para, entre outras razões, atingir o índice de qualidade exigido pela Santa, o qual compreende a concatenação necessária das vozes humanas, do conjunto instrumental percussivo e a ginga corporal. Ensaiair é reiteradamente assumir o compromisso devocional. Nas apresentações condensadas e nos pagamentos de promessa, ensaia-se e presentifica-se uma comunicação com o divino, por meios dos cantos e da dança, instaurando um espaço-tempo diferenciado do cotidiano: é a ocasião, por excelência, que Nossa Senhora do Rosário intercederá sobre todos os presentes (LOBO, 2010, p. 21).

Desse modo, ensaiar para Nossa Senhora do Rosário envolve cantar, dançar e tocar os instrumentos percussivos. Para isso, os membros da Irmandade repetem os versos várias vezes e têm a oportunidade de atender as exigências da Santa. A memória dos quilombolas aponta para histórias do encontro da Santa com os seus antepassados, destacando que as cantigas e as gingas foram ensinadas por Nossa Senhora do Rosário e assim, de geração em geração, os irmãos seguem ensaiando a cada ritual. Witt (2016) analisa o Ensaio de Pagamento de Promessa dos Teixeira de Quicumbi a partir principalmente de observações

participantes, entrevistas com os dançantes e testamentos. A autora realiza um diálogo com a História e a Antropologia para compreender o Ensaio enquanto uma manifestação cultural de devoção a Nossa Senhora do Rosário que é reconhecida como padroeira dos negros e como orago da Irmandade do Rosário. Witt apresenta tanto a história do Ensaio quanto o desenvolvimento do ritual. Ao narrar o mito de fundação do Ensaio de Promessas dos Teixeiras de Quicumbi, refere que

Na história, um dos escravos, após avistar uma embarcação encalhada na beira da praia, notou a existência de uma imagem de Nossa Senhora do Rosário em seu interior. O escravo foi até seu senhor e contou sobre ocorrido. O senhor, então, construiu uma capela em louvor à santa e foi buscá-la para colocá-la no altar. Percebeu-se, pouco tempo depois, que a santa não ficou no altar, retornando ao barco e, somente pelas mãos do escravo, ela retornou à capela e permaneceu no altar, tendo, ao escravo, dado o dom da dança e do canto. Depois desse ocorrido, um dos escravos foi colocado no tronco e a Santa, em seu socorro, foi até ele e o libertou. A partir de então, ela tornou-se protetora dos escravos. Para homenageá-la, e também para agradecer suas graças e proteção, os descendentes de escravos somam esforços ao cantar e dançar uma noite inteira para que a promessa realizada por alguém da comunidade seja paga, ou seja, uma comunidade une esforços para louvar o orago, Nossa Senhora do Rosário. (...) (WITT, 2016, p. 45-46).

Assim, segundo Witt, a Santa apareceu ainda no período da escravidão e passou a ser protetora dos negros; foi ela que os ensinou os cantos e as danças que até hoje são utilizados pelos dançantes. Ramos (2015), ao investigar o Ensaio no litoral negro, traz uma entrevista com Seu Orlando, quilombola de Teixeiras, hoje falecido, importante personagem no ritual. Segundo Seu Orlando, o Ensaio começou em 1720 e era utilizado pelos negros para curarem-se. No começo, os negros acendiam um fogo e faziam o ritual no meio do mato, pois os brancos não o aceitavam, visto que consideravam a ação um batuque. Porém, os brancos começaram a adoecer e como não existia médico na localidade e nem “meios” para ir a Porto Alegre ou outra região, decidiram autorizar o Ensaio e inclusive liberaram para que os negros cantassem dentro de casa. Esta relação do Ensaio com o passado escravista é muito acionada na atualidade. Afinal, os negros doentes e sem recursos para tratar os males receberam a proteção de Nossa Senhora do Rosário que lhe ensinou os cantos e as danças. Diante das dificuldades da escravidão e da vida no litoral, os negros não estavam sozinhos, a Santa poderia estender-lhe as mãos. E com isso a relação senhor-escravo ou branco-negros recebeu algumas peculiaridades, pois os brancos recorriam aos negros para fazer o Ensaio, pois também queriam ficar curados.

Felizmente, estive presente na Festa do Rosário, em 2016, e no Ensaio, em 2018. Notei que há uma rede de fé entre os camponeses negros do litoral,

rede que inclusive foi apontada por Prass (2013) e Witt (2015). A fé, as cantigas, as gingas, os instrumentos, os parentescos perpassam pela devoção de Nossa Senhora do Rosário, sendo mais um elemento importante para a compreensão do litoral negro do Rio Grande do Sul.

Aciono, neste momento, os membros da Irmandade para narrarem sobre o Ensaio. A entrevista a ser analisada foi realizada no Ensaio de maio de 2018. Inicialmente, fui conversar com o Seu João Manoel, irmão do Seu Hirto Miguel, ambos filhos de Seu Antônio Zabela, já falecido, que é lembrado pelos membros da Irmandade e demais devotos de Nossa Senhora como um importante detentor da sabedoria do ritual. Porém, Seu João Manoel indicou seu filho Cristiano Silva, também membro da Irmandade e atual responsável pela organização do grupo. Decidi por gravar a entrevista com os dois, na tentativa de que Seu João Manoel conversasse comigo. Nesta entrevista, assim como nas demais, destacaram-se as memórias familiares, pois o Ensaio é um ritual passado pelas gerações de famílias negras. São histórias, de avós, tios, pais, mães que foram “criados” no Ensaio.

Claudia Daiane: O que é o Ensaio de Pagamento de Promessas?

Cristiano Silva: O Ensaio de Promessas para nós é uma cultura, uma cultura dos negros. Quando alguém se sente doente, que tem uma promessa, que fez uma colheita boa, faz uma promessa para pagar um Ensaio. Faz a promessa, marca um dia conosco e viemos pagar a Promessa. É uma cultura desde o tempo dos meus avós. Eu estou com 42 anos e já tem há uns cinquenta e tantos anos, esta cultura dos negros.

Claudia Daiane: Teu avô era o Antônio Zabela?

Cristiano Silva: Isso, Antônio Zabela, é o pai dos dois (Seu João Manoel e Seu Hirto Miguel).

Claudia Daiane: Há quanto tempo tem o Ensaio?

Cristiano Silva: Eu tenho 42 anos e acho que isso já faz uns cinquenta anos, né?

S. João Manoel: Bastante tempo, bastante tempo.

Claudia Daiane: Seu pai era do Ensaio também?

S. João Manoel: Meu pai era e era mesmo. Eu estou com oitenta e dois anos. Eu era novo, rapaz novo, com quinze anos e ele já me puxava, mas eu não gostava, nunca quis acompanhar muito ele. Depois que eu casei fui morar perto dele, comecei a acompanhar. Ele sabia mesmo muita coisa, mas eu não aprendi muito, por causa disso, não prestava atenção. Quando ele estava perto de morrer pediu para eu ficar com outro companheiro de guia, que ele era guia, sabia mesmo. Eu não sabia quase nada, mas peguei este companheiro que sabia, então fiquei com este compromisso. Então foi indo, ele morreu, depois ficou eu e este camarada e depois o outro camarada morreu. Depois foi entregue para eles aqui, mais novos.

Claudia Daiane: Há quanto tempo estás no Ensaio?

Cristiano Silva: Já faz uns vinte e cinco anos, comecei novinho, mas que peguei a responsabilidade dos Ensaio faz uns oito anos.

Claudia Daiane: O que é esta responsabilidade?

Cristiano Silva: O falecido Orlando era o Rei do Congo, era o falecido Orlando que puxava, assumia tudo, era ele e o pai. O falecido Orlando quando morreu pediu para eu organizar, eu e o companheiro Jaci¹⁵⁰.

Segundo Cristiano Silva, o Ensaio faz parte da cultura negra. Na fala não há, neste momento, uma ligação com a Igreja Católica, embora Cristiano tenha sido festeiro da Festa do Rosário, de 2016, realizada na capela católica. O Ensaio é uma cultura dos negros, dos familiares negros que passaram para seus descendentes. Além disso, o quilombola ressalta a ancestralidade presente no ritual; no caso de sua família, o destaque nas narrativas é para Seu Antônio Zabela, Rei do Congo e guia-geral da Irmandade do Rosário dos Teixeiras. Seu João Manoel lamenta não ter aprendido mais detalhes com seu pai. Nas palavras narradas, ele comenta muito sobre “sabedoria”, destacando o quanto o pai era conhecedor do ritual e o quanto ele não havia aprendido por falta de interesse.

Quando pergunto se Seu Antônio Zabela era do Ensaio, Seu João Manoel responde “era e era mesmo”, apontando para o comprometimento do seu familiar. Porém, cabe ressaltar que Seu João Manoel tem oitenta e dois anos de idade e, portanto, já participou de muitos Ensaios com a Irmandade e mesmo com esta idade dança e toca tambor nas noites do ritual, demonstrando fé na Santa e comprometimento com a Irmandade. Percebi, nos relatos dos entrevistados, uma nostalgia, pois quando jovens alguns não tiveram interesse em aprender com seus ancestrais e hoje lamentam não ter aproveitado a oportunidade. Porém, ao estar presente no Ensaio, percebi o quanto os ensinamentos dos ancestrais estão presentes. Mesmo que muitos quilombolas destaquem a pouca sabedoria, é notória a dedicação de cada dançante; afinal, a Irmandade ainda persiste em pleno século XXI; são mais de trezentos anos. Seu João Manoel comenta que desde adolescente o pai “puxava” para o Ensaio, mas que somente começou a acompanhá-lo quando foi residir nas proximidades. Compreendo a fala de Seu João Manoel, pois pelo que escutei, há mais de duas mil cantigas que podem ser utilizadas no ritual; logo, é necessária muita experiência para aprender e saber em quais momentos devem ser utilizadas, pois há momentos específicos para cada uma delas. Conforme Cristiano Silva explica, há cantigas da madrugada que “mexem com as estrelas” e que não devem ser entoadas fora deste momento.

Retomando a entrevista, Seu Manoel assumiu o Ensaio com o Seu Orlando, que após morte de Seu Antônio Zabela passou a ser o Rei do Congo. Conforme argumenta Cristiano, após o falecimento de Seu Orlando, ele assumiu a responsabilidade do grupo, sendo um dos guias-gerais e guardião da caixinha de

¹⁵⁰ Entrevista realizada com Seu João Manoel e seu filho Cristiano Silva, Mostardas, maio de 2018.

Nossa Senhora do Rosário, considerada uma relíquia pelos irmãos e devotos da Santa. Já Seu Madir, que apresentarei na sequência do texto, passou a ser o Rei do Congo. Retornando às tarefas de Cristiano, ele também mobiliza e organiza o grupo, tanto para pagamentos de promessas quanto para as apresentações. Cristiano recebe o apoio de Seu Jaci, também guia-geral da Irmandade dos Teixeira.

O Ensaio de Pagamento de Promessas a Nossa Senhora do Rosário, ou Ensaio de Quicumbi que foi realizado nos dias cinco e seis de maio de 2018, visou agradecer o pedido do promesseiro, Seu Luís Faustino. Na ocasião, estiveram presentes os dançantes da Irmandade de Teixeira e da Irmandade de Tavares. Escutei algumas interpretações sobre a presença das duas Irmandades no mesmo Ensaio que, aliás, parece ter sido a primeira vez que ocorreu. A presença das duas Irmandades se daria ao fato de haver poucos dançantes e desse modo foi necessário haver a junção das Irmandades, porém o promesseiro Luís Faustino comentou que na sua promessa havia colocado condição de que como faz parte das duas Irmandades, pagaria sua promessa com todos os irmãos.

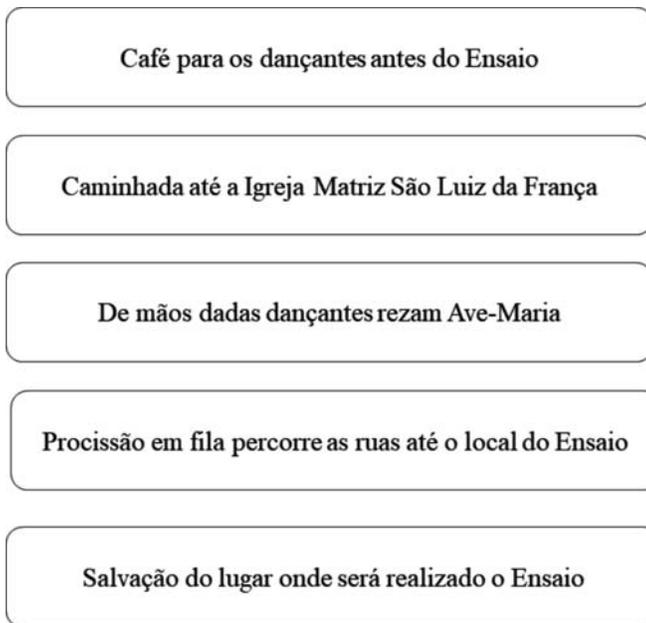
Nas entrevistas, quando perguntei o que era o Ensaio de Pagamento de Promessas, notei a fé de cada devoto, tanto dos membros da Irmandade quanto dos convidados. Nos relatos, foram corriqueiras as informações de que o Ensaio estava presente desde que eram crianças ou jovens, quando acompanhavam os pais ou avós. Desse modo, o Ensaio é passado de geração a geração, por isso a fé na Santa é enorme, pois são inúmeros os milagres contados. É impressionante ver os dançantes das Irmandades, muitos deles já com mais de 60 anos de idade, cantarem e dançarem por longas horas. É notória a exaustão, pelo suor que escorre pela pele, pelas palavras ofegantes enquanto descansam, mas, ao mesmo tempo, nota-se a alegria em estar naquele espaço. A entrega dos dançantes é emocionante de assistir. Do mesmo modo, as mulheres que organizam e servem a farta alimentação ao longo do Ensaio não param, fazem pães, bolos, doces, organizam o altar e o espaço do Ensaio.

3.2.1 “Ô Chora Makamba, Chora Nauê”

Por volta das 18 horas, do dia cinco de maio de 2018, os dançantes das irmandades e os convidados do Ensaio saíram do salão municipal e foram até a Igreja Matriz São Luiz da França. Em frente, na praça, os dançantes deram as mãos e fizeram uma roda e rezaram a Ave-Maria. Após, começou a procissão rumo ao local do ensaio. Na frente da fila, as duas caixinhas de Nossa Senhora do Rosário, a esposa do promesseiro, as duas Capelonas, uma de cada irmandade, o Rei do Congo e a Rainha, ambos da Irmandade de Tavares; o casal de Teixeira juntou-se ao restante do grupo na frente do salão municipal, na chegada da procissão. Atrás da procissão, vieram os dançantes, fizeram duas filas, “as varas” de pares e na frente da fila os dois guias-gerais.

Quando a procissão chegou à frente do salão, as irmandades começaram a “salvação da casa”, entoando a cantiga “Ô Chora Makamba, Chora Nauê”. Neste momento, os dançantes não realizaram suas gingas; o grupo cantava como se fosse uma lamentação. Logo, algumas pessoas que passavam em frente pararam para olhar o que estava acontecendo. Neste momento, notei uma grande concentração do grupo para “salvar a casa” para então o Ensaio começar. Segundo Seu Hirto, “esta salvação é uma reza convidando as pessoas para participarem da salvação da casa, com oração pedindo que Deus ajude”. Após a salvação da casa, as irmandades entraram e as caixinhas foram colocadas no altar.

Organograma 2. Etapas do Ensaio antes de entrar no salão



3.2.2 O Promesseiro e a Promessa

Quando cheguei ao salão municipal, local da realização do Ensaio, realizado em maio de 2018, fui apresentada ao promesseiro. Seu Luís Faustino Lopes da Silva, que foi muito simpático, informou que eu poderia realizar entrevistas, fotografar e filmar. Durante a noite, sempre que sobrava um tempo, ele vinha conversar comigo para saber do andamento da pesquisa. Num momento de descanso, consegui conversar com o promesseiro. Logo no começo da entrevista, ele comenta que vai se encostar, pois está bem cansado; afinal, além de ser o promesseiro, também é um dos dançantes da Irmandade, atuando como guia-

geral. Cabe pontuar que ele é dançante da Irmandade de Tavares e da Irmandade de Teixeira. Conforme ele menciona, ele é um “coringa”, dança nas duas Irmandades quando necessário. Aliás, na Festa de Nossa Senhora do Rosário, de 2016, em Teixeira, que comentei anteriormente, ele estava presente na apresentação do Ensaio.

Foto 13. Seu Luís Faustino Lopes da Silva, à esquerda da foto, promesseiro e guia-geral da Irmandade do Rosário¹⁵¹



Seu Luís Faustino, durante a realização do Ensaio, esteve muito alegre em poder pagar a sua promessa. Durante os momentos de refeições, ele mesmo chamava os convidados para que se direcionassem até as mesas para se servirem. Além de se preocupar com toda a organização do Ensaio, que envolveu escolha da localização, transporte dos irmãos, arrecadação de alimentação, escolha da equipe que prepararia e serviria as refeições, ele também dançou, descansando apenas nos momentos de revezamentos que todos os dançantes tiveram.

Sobre a promessa, Seu Luís Faustino Lopes da Silva comentou que há dois anos foi hospitalizado com enfarte. Nesta situação, prometeu que, caso ficasse curado, faria um Ensaio de Pagamento de Promessa a Nossa Senhora do Rosário. Seu Luís Faustino destacou que é o segundo Ensaio que ele realiza,

¹⁵¹ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

pois há alguns anos sofreu um acidente de moto e foi hospitalizado em Porto Alegre. O promesseiro argumenta que, ao fazer o voto à Santa, é preciso descrever como será realizado o Ensaio, inclusive com a alimentação servida aos dançantes e aos convidados. Para este Ensaio de maio, quando fez o voto à Santa, disse que colocaria todos os irmãos para dançar e que toda a alimentação que sobrasse seria doada após o ritual.

Nota-se que um Ensaio necessita de um tempo para ser pago, pois somente dois anos após o pedido alcançado, o promesseiro, enfim, pode pagar a promessa feita à Santa. E o promesseiro contou com a solidariedade dos devotos, que ajudaram com as doações necessárias ao ritual.

Pelos relatos orais, percebe-se que somente se faz uma promessa à Santa quando é algo quase impossível de ser atendido. Conforme afirma Sandra Lucia Lopes da Silva, quilombola de Capororocas, Capelona da Irmandade de Tavares e irmã de Seu Luís Faustino, não se faz uma promessa para, por exemplo, encontrar algo perdido, como se faz para o Negrinho do Pastoreio, mas sim quando envolve uma questão de saúde, uma lavoura perdida, ou um pedido para os estudos. Percebe-se que os devotos de Nossa Senhora do Rosário deixam reservados aqueles pedidos tidos como quase impossíveis para pedir à Santa e realizar o Ensaio.

Sandra Lucia Lopes da Silva: O Ensaio de Pagamento de Promessa é uma promessa cara, é uma promessa muito forçada. Onde os doze homens dançam e cantam a noite toda. Tem que manter a voz, tem que ficar forte, sem dormir. Dançar e cantar não é nenhum tipo de brincadeira. Então eu sempre comento uma promessa de pagamento de Ensaio é assim, somente... Nós, católicos, temos as nossas crenças. Faço uma promessa, se eu perco meu anel, por exemplo, ah, perdi meu anel, vou acender uma velinha para o Negrinho do Pastoreio para achar meu anel. Ou nós, que moramos na campanha, estamos com um animal que está com problema, vou acender uma velinha para o Negrinho do Pastoreio. É um certo de pagamento de promessa. Mas a promessa para pagamento em Ensaio não é dizer que perdi um anel. A promessa de pagamento de ensaio é justamente uma coisa muito forçada, para salvar uma vida. Já aconteceu na nossa Irmandade, tu estares com uma dificuldade, tu estás lá na tua faculdade, é o último bimestre, tu não tens o que fazer, já não tens condições de estudar para alcançar aquela nota. Então tu recorres à Nossa Senhora do Rosário. Já aconteceu de vir uma colega nossa de Porto Alegre, da faculdade da UFRGS. Ela ligou na época para nosso antecessor, que era o José Nilo, também meu primo, hoje já falecido.

Claudia Daiane: Desculpa, não entendi o que ele era.

Era guia, hoje já falecido. A nossa amiga ligou de Porto Alegre para o José Nilo e pediu “rezem por mim, eu vou a Tavares e pago a promessa se eu conseguir alcançar a média na faculdade”. E isto ela fez, ela veio de Porto Alegre a Tavares e pagou a promessa de Ensaio. Então eu sempre digo, têm vários testemunhos de salvar a vida. Como quando minha mãe esteve doente, depois na FURG, em Rio Grande, pegou uma infecção generalizada, ela ficou 22 dias sem colocar nem água na boca porque não podia. Foi um caso muito

cruel. Eu lá dentro do hospital acompanhando minha mãe e meu irmão aqui também como devoto, sem sabermos um do outro, dizemos que se trouxéssemos nossa mãe sã e salva faríamos uma noite de Ensaio e assim fizemos. Mas, era para salvar vida. Como nós somos agricultores, moramos no interior da campanha... uma safra ameaçada, porque uma safra é todo o lucro de um ano de trabalho de um ser humano, numa família, não é um ser humano, é uma família. Então fazemos a promessa, uma safra ameaçada, salvar vida, uma dificuldade na faculdade. Eu costumo dizer quanto tudo está perdido recorremos à Nossa Senhora do Rosário. Não pela falta de fé, pela falta de crença. Mas sim por que recorremos e prometemos esta noite de Ensaio, quando é uma coisa séria e cara¹⁵².

O relato de Sandra aponta para uma fé enorme na Santa e que há pedidos específicos para serem feitos à Nossa Senhora do Rosário e pagos em Ensaio; são aqueles “sérios e caros”, ou seja, aqueles que envolvem doença, lavoura ou estudos. Desse modo, há uma peculiaridade, pois os devotos quando estão com o livro, com a imagem da Santa, usado pelo festeiro para arrecadar doações para a Festa do Rosário, pedem proteção para a saúde, para a lavoura, mas não é um momento de desespero, é um momento de bênção. Quando prometem um Ensaio, estão em momento de doença, ou de uma safra a perigo, ou de maus momentos nos estudos, de acordo com Sandra. Quem faz o pedido e promete o Ensaio deve estar ciente de que o pagamento não será fácil, nem para o promesseiro, que deverá arcar com todas as despesas com alimentação, para a Irmandade e demais convidados e transporte para a Irmandade; nem para os membros da Irmandade que deverão dançar e cantar por aproximadamente 12 horas, durante o ritual. Por isso, Sandra comenta que o Ensaio “não é nenhum tipo de brincadeira”, afinal envolve muito esforço do promesseiro e da Irmandade.

O título deste subcapítulo traz a frase de Sandra: “quanto tudo está perdido, recorremos a Nossa Senhora do Rosário”, pois demonstra o tamanho da fé dos camponeses negros litorâneos na Santa, pois mesmo quando já se perdeu alguma coisa, a Santa pode ajudar. Além disso, demonstra que os camponeses negros não estão sós, pois têm a quem recorrer nos momentos mais difíceis de suas vidas. Têm de um lado a ajuda da Santa com o pedido atendido e têm a ajuda da Irmandade que, assim como na sua origem, mantêm-se como uma rede de parentesco, solidariedade e fé. Cabe pontuar que a Irmandade não atende somente ao chamado de promesseiros negros, há relatos de Ensaio cujos promesseiros eram brancos.

Seu Hirto, quilombola de Teixeiras e pandeirista da Irmandade de Teixeiras, comenta sobre as promessas do Ensaio e traz novos elementos que ajudam a compreender este ritual.

¹⁵² Entrevista realizada com Sandra Lucia Lopes da Silva, Mostardas, maio de 2018.

Claudia Daiane: Por que se faz um ensaio?

Seu Hirto: Às vezes a gente faz uma promessa para qualquer coisa, como antigamente se fazia um Ensaio, de repente um desespero, até mesmo por que naquela época as casas eram mais ruins, dava muito incêndio. E às vezes a pessoa se via aflita em ver uma casa queimando. E a pessoa dizia “se salvasse ao menos a família ou alguma coisa eu até faria um Ensaio de Promessas”. O Ensaio era um sacrifício, não era uma tarefa fácil. Nunca se paga uma promessa com coisa fácil, tem que ser com coisa difícil. Daí de repente parece que recebiam aquela bênção, conseguiam eliminar aquele incêndio, ou até mesmo alguém afogado, então prometiam aquele Ensaio, que é uma religião de descendente de africanos que veio da África e como os africanos vieram para o Brasil... Inclusive aqui, esta nossa localidade é quilombola, que só habita negros. Hoje já está se expandido, mas era habitada só por negros, então todo negro tinha a devoção de Nossa Senhora do Rosário. Então se fazia aquela promessa e o dono da promessa tinha que fazer aquele sacrifício. As danças, a reza começava às seis horas da tarde até as seis da manhã e ele tinha que dar todas as despesas, tinha que fazer aquele sacrifício até conseguir aquilo ali para fazer. E, botava os devotos de Nossa Senhora para dançarem depois da graça alcançada¹⁵³.

Seu Hirto Miguel traz suas memórias sobre o Ensaio e comenta que o promesseiro faz a promessa em um momento de “desespero”, de “aflição”. Portanto, ele retifica o que Sandra Lúcia comentou: que há pedidos específicos para serem pagos no Ensaio e estes devem ser “sérios e caros”. Desse modo, para Seu Hirto, no momento de desespero, durante um incêndio ou afogamento, o devoto faz a promessa, momento em que assume o compromisso que, se atendido, realizará o Ensaio. Seu Hirto destaca que o Ensaio tem suas origens na África e aponta para um território negro em Teixeira, salientando que o espaço é uma região quilombola. Diante deste passado com origens africanas, argumenta que a devoção estava presente em todos os negros. O Ensaio é visto como um sacrifício para o promesseiro, que deve arcar com todas as despesas para a Irmandade e para os convidados e para a Irmandade que dança, canta e dança, por aproximadamente doze horas. O promesseiro pode demorar a pagar o Ensaio, pois necessita de tempo para juntar o valor necessário, pois o pagamento é um “sacrifício”. Janaína Lobo (2010) comenta sobre a demora ou não do pagamento do Ensaio:

Caso a promessa não tenha sido paga, o sonho com a Santa orienta as próximas decisões. Dependendo da orientação, o pagamento da promessa através do Ensaio pode ser apressado ou não. O mandato da Santa para o pagamento é o que institui o tempo do ritual: se o pedido já foi atendido e a Santa não recebeu o que foi acordado, nesse caso o ritual do Ensaio de Promessa, a solicitação do promesseiro pode ser revogada. Ou pior, caso o promesseiro seja falecido e não tenha pagado a promessa em vida, a sua alma será fadada à perturbação, bem como de seus familiares (LOBO, p. 42).

¹⁵³ Entrevista realizada com Seu Hirto Miguel, na comunidade de Teixeira em maio de 2018.

Percebe-se que se o pagamento da promessa é um sacrifício, o não cumprimento daquilo que foi combinado com Nossa Senhora do Rosário traz consequências muito sérias, desde a revogação do pedido atendido até a perturbação da alma do promesseiro e de seus familiares. E como mencionado, os pedidos dignos de serem pagos com o Ensaio envolvem questões sérias, como cura de uma enfermidade, salvação da casa e de familiares de incêndios e afogamentos, salvação dos estudos quase perdidos. Desse modo, o revogamento do pedido atendido envolve, muitas vezes, a vida do promesseiro. E, no caso de morte, os familiares devem assumir o pagamento.

Claudia Daiane: Que tipo de pedido se faz para Nossa Senhora do Rosário?

Seu Luís Faustino: Qualquer pedido, mas geralmente é uma boa safra, um bom estudo, curar de uma doença, um casamento, estes tipos de pedido que se faz.

Claudia Daiane: E este pagamento exige todo um preparo do promesseiro com alimentação?

Seu Luís Faustino: Existe todo um preparo de alimentação. O Ensaio... quando se faz um voto pra Nossa Senhora de pagar um Ensaio de Promessa, conforme você faz, você tem que pagar. Quando você faz um voto, por exemplo, eu fiz um voto pra Nossa Senhora que eu iria pedir ajuda a todos irmãos das Irmandades para fazer este Ensaio, porque tem um custo. E tudo que sobrasse desta nossa festa iríamos fazer doação e amanhã de manhã vamos entregar tudo que sobrar, daqui vamos para uma instituição, que é APAE de Mostardas. Então, ele tem um custo. Mas, conforme eu fiz a promessa, eu paguei. Eu pedi doação para todos os meus irmãos. Um deu uma galinha, outro deu quilo de massa, outro deu meio quilo de café, outros trouxeram pão. E tudo que sobrar, eu vou doar.¹⁵⁴

3.2.3 *A caixinha da Santa e o “Bater sete Senhora”*

A caixinha é uma relíquia tanto para a Irmandade como para os devotos que acompanham os irmãos durante o Ensaio. Nos intervalos em que as Irmandades descansavam, muitos devotos iam ao encontro desta relíquia para tocar e fazer algum pedido ou agradecer. Ao final do Ensaio, os devotos fizeram doações. Segundo Witt:

A caixinha, além de representar o sagrado, exerce a função de manter viva a história dos antepassados que, no período escravista, percorriam longas distâncias em busca de esmolas para o auxílio da Irmandade e da paróquia local. Essa narrativa liga-se ao mito fundador da proteção sagrada emitida pelo orago a seus devotos. O senhor Luiz Faustino Lopes da Silva, guia-geral dos dançantes do Pagamento de Promessas dos Teixeira de Quicumbi, contou a história do peditório, que era comum em tempos remotos, sendo uma parte do dinheiro recebido destinada à Irmandade e outra à Igreja, relatando também que, hoje, durante o Ensaio de Pagamento de Promessas, muitos devotos

¹⁵⁴ Entrevista realizada com Seu Luís Faustino Lopes da Silva, Mostardas, maio de 2018.

ainda depositam valores em espécie na Caixinha da Nossa Senhora do Rosário, sendo que o grupo guarda esses valores para a compra de materiais, como instrumentos e vestimentas (WITT, 2015, p. 57).

De acordo com Witt (2015), a caixinha representa o sagrado e mantém viva a história dos antepassados, que usavam a relíquia para buscar doações que mantivessem a Irmandade e a Paróquia. Notei um zelo com a caixinha, pois há um responsável por guardar e disponibilizar em dias de Ensaio. Além disso, há um respeito muito grande. Os fiéis presentes no Ensaio aproveitavam os momentos de intervalo do ritual para ir ao encontro da relíquia. Conversei com o promesseiro Seu Luís Faustino sobre a caixinha.

Claudia Daiane: O que significa a caixinha da Nossa Senhora?
Aqueles caixinhas ali... ali tem caixinha que tem duzentos anos.

Claudia Daiane Duzentos anos!

Seu Luís Faustino Lopes da Silva: Porque lá naquele tempo, os escravos que começaram a pagar o Ensaio, porque totalmente, os Ensaios antigamente eram pagos somente com ajuda, como eu fiz este, só com doações. E a caixinha de Nossa Senhora, o que ela fazia? Tinha aquela caixinha porque ela fazia visita na comunidade, ela passava de casa em casa. Até pouco tempo aqui no nosso lugar tinha um dizer que dizia quando chegávamos... tinha um ditado popular perguntava por uma pessoa “cadê fulano”? Uma pessoa que não tinha para fazer, “tá por aí correndo sete Senhora”, porque a caixinha andava na comunidade. Dentro daquela caixinha se juntava dinheiro que geralmente era usado para comprar comida para aquelas pobres ou para fazer o pagamento de promessa. Tinha aquela caixinha e juntava dinheiro. Se a pessoa fosse pagar uma promessa e não tivesse condições tinha boas condições para pegar o dinheiro que seria gasto com comida para algumas pessoas.

O relato de Seu Luís Faustino aponta para a existência de uma rede de solidariedade entre os escravizados que se estende à atualidade. O quilombola comenta que, antigamente, na época da escravidão, seus ancestrais pagavam o Ensaio a partir da arrecadação de doações depositadas na Caixinha. Neste contexto, teria surgido o dito “correndo sete Senhora”, quando uma pessoa não estava em casa fazendo alusão àqueles que iam em cada residência da comunidade solicitar doações. Seu Luís Faustino, ao fazer seu voto a Nossa Senhora do Rosário, informou que iria pedir ajuda a todos os irmãos para pagar sua promessa e assim fez, cada irmão ajudou com alguma alimentação. Além de servir para pagar parte do Ensaio daqueles promesseiros que não têm condições econômicas, o dinheiro arrecadado com a Caixinha também servia para comprar alimentos para as pessoas pobres. A fala de Seu Luís é muito rica e aponta para uma rede extremamente importante para o litoral do Rio Grande do Sul, pois no dia do Ensaio havia as duas Irmandades que unidas dançaram noite adentro pagando a promessa. Além disso, o Ensaio só foi possível porque os irmãos doaram alimentos para serem servidos durante as mais de doze horas do ritual.

A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Nossa Senhora, fundada no século XVIII, em Mostardas, revive, em cada Ensaio, em cada devoção, em cada promessa, a fé na Santa. A fé na Santa é ativada em vários momentos do cotidiano e já analisamos o quanto o livro de arrecadação e a Caixinha possuem um significado para os devotos, mas nos momentos de “desespero”, de “aflição”, “que tudo está perdido”, os camponeses negros acionam as promessas de Ensaio. Pagar um Ensaio é uma tarefa “séria”, “pesada”, “não é nenhuma brincadeira” e envolve um grande gasto econômico e sabemos o quanto não pagar uma promessa pode ser perturbador para o promesseiro e, em caso de sua morte, de seus familiares. Daí a importância da Caixinha, que concentra as arrecadações dos devotos dispostos a ajudar os promesseiros sem condições econômicas.

Foto 14. Altar do Ensaio de Pagamento de Promessa¹⁵⁵



Na hora do terço, à meia-noite, a Capelona Sandra Lúcia e a Rainha Crismara, ambas quilombolas de Capororocas e integrantes da Irmandade de Tavares, chamaram os convidados do Ensaio para que se aproximassem do altar para rezar o terço. Várias cadeiras foram colocadas em frente ao altar e alguns dos convidados, a maioria mulheres, sentaram-se e juntos rezaram o terço. Antes do terço, a cantiga, segundo o Seu Hirto Miguel, é: “E vamos para a capela fazer oração, botar joelhos em terra, seremos Capelão”, depois canta-se para o capelão ou Capelona: “Ache o capelão, viemos lhe buscar, que está chegando a hora do terço rezar”. Durante as conversas, os devotos contaram-me que eu conseguiria compreender todo o Ensaio caso prestasse atenção nas cantigas entoadas em cada momento, pois elas indicam o que está acontecendo e o que virá pela frente. Porém, notei que durante o Ensaio o entendimento das letras, num primeiro momento, fica comprometido, devido à entoação das palavras.

¹⁵⁵ Fotos: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

3.2.4 As embaixadas: a briga do tico-tico com o secretário

Este é um dos momentos mais esperados pelos convidados do Ensaio: a briga do Tico-tico com o Secretário, considerada, por muitos presentes, como “o teatro”. Pelo que percebi, é um instante de descontração, inclusive para os dançantes. O Rei do Congo Pelé e a Rainha Crismara sentaram-se ao lado do altar e uma roda foi formada pelos demais dançantes. De bastões de madeira nas mãos, o Tico-Tico e o Secretário começam a briga. O desentendimento ocorre porque o Tico-Tico quer casar-se com a filha do Rei, que envia o Secretário para defendê-la. Por vezes, o Tico-Tico vai até o Rei do Congo para conversar. Após algumas brigas e conversas, o Tico-Tico é preso pelo Secretário. Os dançantes clamam pela libertação do Tico-Tico e, após alguns minutos, ele é trazido pelo Secretário. O Tico-Tico pede perdão e beija as mãos do Rei, que o perdoa e concede a mão de sua filha em casamento. Os dançantes então agradecem a bondade do Rei.

Logo no começo do Ensaio, fui informada que o Seu Madir Alves da Silva era um importante membro da Irmandade de Teixeiras a ser entrevistado. Entre as pausas para descanso, fui ao seu encontro. Ele estava sentado em uma das cadeiras reservadas aos dançantes que estão descansando. Com o casaco da Irmandade nas mãos, explicou-me que em forma de respeito à Santa, o casaco somente pode ser utilizado enquanto o irmão está dançando. Ele estava visivelmente cansado, o suor escorria pelo seu rosto. Apresentei-me e perguntei se poderia conversar com ele sobre o Ensaio naquele momento, pois compreendia que estava descansando; ele gentilmente convidou-me para sentar ao seu lado para o diálogo.

Seu Madir é o Rei do Congo da Irmandade de Teixeiras; atualmente, tem 69 anos de idade e é um dos dançantes, porém destaca-se pelo vestuário diferente, especialmente pelo chapéu amarelo e pelo lenço vermelho no pescoço. Além disso, há um momento específico no Ensaio em que sua presença é destacada, na hora da Embaixada, porém neste Ensaio, como havia duas Irmandades e logo dois Reis, apenas o Rei de Tavares participou. O Rei do Congo comenta que começou no Ensaio com quinze anos de idade. Nesta época, participava da Irmandade do Rincão Cristóvão Pereira, que atualmente, segundo ele, “morreu”, quando então passou a ser membro da Irmandade de Teixeiras. Lembra que “se criou no Ensaio”, começando a frequentar com seus avós e tios. Há cinco anos, ficou no lugar de Seu Orlando, antigo Rei do Congo, que por sua vez assumiu o lugar de Seu Antônio Zabela, já mencionados anteriormente. Entre as funções do Rei do Congo, S. Madir informa que ele participa da Embaixada, quando o Rei manda prender o Tico-Tico, que é um malfazer, que fica preso num quarto escuro com uma cobra venenosa e um jacaré do papo amarelo. (Entrevista realizada em cinco de maio de 2018).

Durante a Embaixada, os dançantes entoam as cantigas e gingam pelo salão, mas há momentos de pausas, quando o Tico-Tico, acompanhado pelo Secretário, vai ao encontro do Rei Congo e da Rainha para pedir a filha em casamento. Não foi possível escutar a maioria das frases que pronunciaram, mas nota-se um clima de descontração entre os irmãos. Após o diálogo, os dançantes retornam aos demais membros. Este diálogo ocorreu, pelo menos três vezes e em todas o Rei negou a autorização para o casamento.

Foto 15. Tico-Tico conversa com o Rei do Congo¹⁵⁶



De mãos dadas, os dançantes remetem, segundo Seu Madir, aos escravizados que tinham o hábito de dançar em roda. No meio da roda, o Tico-Tico e o Secretário brigam. Depois de muito brigar e de conversar com o Rei Congo, é anunciada a prisão do Tico-Tico, que é conduzido pelo Secretário para fora do espaço em que os dançantes estão posicionados.

¹⁵⁶ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

Foto 16. A briga do Tico-Tico com o Secretário¹⁵⁷



Os dançantes clamam pela bondade do Rei Congo para libertar o Tico-Tico. Ajoelhados ao chão, eles esperam a decisão do monarca.

Foto 17. Dançantes clamam para o Rei do Congo libertar o Tico-Tico¹⁵⁸



¹⁵⁷ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

¹⁵⁸ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

Mello e Souza (2006), ao analisar a coroação dos reis negros no Brasil, afirma que as festas que celebravam santos padroeiros ajudaram na consolidação da identidade das comunidades negras. Para a autora, as irmandades atendiam aos interesses de seus membros, mas também da sociedade senhorial, sendo um instrumento de controle sobre os negros. Destaca que os africanos foram separados de seu mundo e das pessoas que davam sentido a sua existência pessoal; assim, buscando um novo sentido para sua vida, reagruparam-se, formando novos laços e identidades e com isso tornaram-se malungos durante a travessia do Atlântico, companheiros de senzala, integrantes de corporações de trabalho ou ainda irmãos de Nossa Senhora do Rosário. Nas irmandades, o perfil dos membros foi tornando-se mais homogêneo, integrando africanos de nações diferentes e aos poucos os diferentes reis de nação deram lugar ao Rei de Congo “na medida em que as diversidades foram sendo apagadas em favor de uma identidade comum, historicamente construída, de negros católicos”.

Segundo Moreira (2016) a Rainha Ginga era uma referência a rainha quibundu Nzinga Mbundi, do Reino do Ndongo (parte da Angola atual). No século XVII, Nzinga resistiu ao avanço português a partir de uma grande aliança com povos que outrora eram inimigos ferrenhos. O autor traz a história de Maria José, uma preta forra, Rainha Ginga, da nação Angola, que ano de 1850 informou que sua licença obtida para brincar “ao modo de suas nações” havia sido cassada. Maria comenta que, até então, o brinquedo era realizado em algumas residências na rua do Rosário, porém sugeria que fossem deslocados para a rua da Várzea. Maria José teve seu pedido atendido, desde que fossem realizados fora da área central, pois havia muitas reclamações da vizinhança em decorrência dos barulhos do batuque. Notamos desse modo, que a presença Rainha Ginga remonta ao período da escravidão, assim como o Rei do Congo. Moreira articula as experiências durante a escravidão com o Ensaio de Pagamento de Promessas, concluindo que:

(...) Configura-se, assim, um ritual afrocatólico que ainda pode ser encontrado hoje em dia nas chamadas comunidades remanescentes de quilombo. Nesses territórios negros, principalmente rurais, Rainhas Ginga e Reis Congo guiam suas comunidades, consagradas à Nossa Senhora do Rosário, em coreografias e músicas que mantêm e atualizam uma memória sobre a escravidão (MOREIRA, 2016).

Desse modo, Moreira aciona o Ensaio e articula-o com o tempo da escravidão, embora haja atualizações no presente. O Rei e a Rainha guiam a Irmandade Nossa Senhora do Rosário. Segundo relatos, a Rainha Ginga, ou Rainha da Vara é recente no Ensaio de Mostardas, no caso de Capororocas, a Rainha Crismara, que pela primeira vez ocupa esta função, tem muito interesse em compreender quais atividades deve desenvolver durante o ritual.

3.2.5 Os percussionistas do Ensaio

No altar onde foram depositadas as duas caixinhas de Nossa Senhora do Rosário, ficaram os tamboreiros e os pandeiristas, um de cada Irmandade. Estes geralmente são os membros da Irmandade que menos se revezam, ficando a maior parte do Ensaio em seus locais, enquanto para os dançantes há um número maior de substitutos. À esquerda, na imagem, está o Seu Hirto, tocando pandeiro; o outro tamboreiro é seu irmão Seu João Manoel; eles estão na Irmandade desde pequenos, uma herança de sua família. O pai deles, o S. Antônio Zabela, foi Rei do Congo e guardião da caixinha da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Com a morte de S. Antônio, S. João Manoel seguiu com a caixinha. Atualmente, ela está com o seu filho, Cristiano Silva, que é guia-geral e foi o festeiro de 2016 da Festa do Rosário.

Ao ser indagado sobre quando começou a participar dos Ensaio, Seu Hirto informa: “praticamente desde quando eu nasci”. Ele lembra que seu pai “era um dos maiores” no Ensaio. Aliás, escutei esta afirmação em outras entrevistas. S. Antônio Luís da Silva, conhecido como Antônio Zabela, é reconhecido entre os camponeses negros como um importante membro da Irmandade.

Foto 18. Tamboreiros e pandeiros no altar do Ensaio¹⁵⁹



¹⁵⁹ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

3.2.6 “Ô adeus, adeus, meus irmãos, ô até para o ano, se Deus quiser”

O dia estava quase amanhecendo quando as despedidas começaram. Os membros da Irmandade solicitaram que todos os convidados ficassem em pé e uma fila dupla com todos os irmãos foi realizada. As cantigas eram entoadas e eles abraçavam-se entre si e davam adeus aos convidados. Foi um momento muito emocionante, afinal as Irmandades conseguiram realizar o Ensaio do pôr do sol até ele aparecer novamente no céu mostardense. Era notória a alegria das Irmandades, afinal foi uma noite muito cansativa; mesmo com os revezamentos, os dançantes estavam exaustos. Antes do Ensaio, eu havia escutado dos fiéis que o momento da despedida era muito triste ou ainda muito emocionante. Percebi que os irmãos e o público criam um importante elo naquele tempo-espaço do Ensaio. Os convidados, muito deles fiéis de Nossa Senhora do Rosário, ficam atentos aos dançantes e preocupados com o cansaço dos irmãos. Por isso, eles são sempre muito bem atendidos; as refeições são dadas primeiramente para eles; há bebidas e cadeiras para o revezamento.

Foto 19. Os dançantes gingham abraçados despedindo-se do público do Ensaio¹⁶⁰



¹⁶⁰ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

Foto 20. Irmandades circulam pelo salão despedindo-se¹⁶¹



O cortejo deu algumas voltas no salão antes de sair para a rua. Do lado de fora do salão, após os cânticos finais, Seu Luís Faustino pediu uma oração de mãos dadas. O promesseiro então agradeceu a presença dos irmãos e dos convidados, destacando a presença dos pesquisadores que estavam registrando aquele momento. Além disso, pediu desculpa por alguns acontecimentos durante o Ensaio e explicou que a promessa era uma muito pesada, por isso alguns desentendimentos ocorreram. Após ele colocou uma contribuição monetária na caixinha e convidou a todos para o café da despedida.

3.2.7 As refeições

Os membros da Irmandade não cobram nada para realizar o Ensaio, mas cabe ao promesseiro organizar o lugar, o transporte e a alimentação que será servida durante o ritual. Os membros da Irmandade são os primeiros a fazer as refeições, somente depois os convidados são servidos. A Rainha Crismara, da Irmandade de Tavares, comentou que a comida primeiramente é servida para os dançantes, depois o que sobrar vai para os convidados. Cabe ressaltar que havia muitos alimentos. Antes do Ensaio foi servido um café e depois das 23 horas, a janta. O jantar tinha a tradicional sopa; em tempos economicamente mais difíceis este alimento era servido, porém foi possível também degustar feijoada, arroz com frango, frango assado, saladas verdes, aipim e batata doce. Depois de uma hora da madrugada, foram disponibilizados os doces: sagu, doce de figo, pudim e ambrosia. Durante o restante do Ensaio havia café “para não dormir”, pães e bolos. Depois de findado o ritual, foi servido o café da despedida.

¹⁶¹ Da esquerda para a direita: Rei Congo e Rainha (Irmandade de Tavares), Capelona, esposa de Seu Luis Faustino e Rei Congo e Rainha (Irmandade de Teixeira); atrás, os demais dançantes Fotos: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

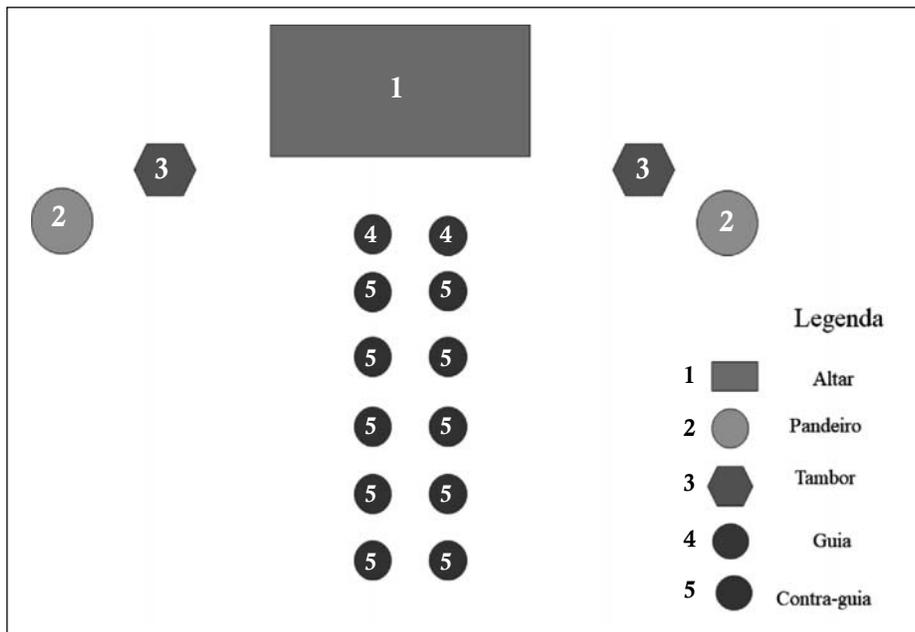
Foto 21. Dançantes das Irmandades jantando¹⁶²



Toda a alimentação foi preparada pelas mulheres. Cabe pontuar que a Capelona Sandra e a Rainha Crismara estiveram envolvidas com a alimentação durante todo o Ensaio, conforme aparece na imagem; Sandra Lucia à esquerda e, Crismara à direita.

¹⁶² Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

Quadro 17. Organização do Ensaio



Dançantes: membros da Irmandade formada somente por homens negros. Inclui os tamboreiros e pandeiristas. Os dançantes têm uma indumentária a ser utilizada, porém cabe pontuar que nem todos estavam com o vestuário completo, no Ensaio observado; somente o capacete parecia ser um item obrigatório. As duas Irmandades diferenciavam-se no casaco: Teixeira estava de azul e Tavares, de preto e na calça, Teixeira de preto e Tavares de branco. O vestuário dos dançantes inclui: capacete ornado com um terço, blusa branca, casaco, calça e avental. Nos pés, observei botas, alpargatas e chinelos, há algum tempo usavam pés descalços, conforme pontuou Stenzel.

Varas: são as duas fileiras geralmente com seis dançantes em cada uma. No começo e no final do Ensaio, todos os dançantes das duas Irmandades ficaram posicionados nas varas, nos demais momentos houve revezamento.

Guia-geral: posicionado na primeira fileira, de frente ao altar, acompanhado do outro guia-geral. O guia-geral tem a tarefa de começar a entoar as cantigas, além de tocar a caninha, instrumento semelhante a um reco-reco.

Contra-guia: demais dançantes que ficam atrás dos guias-gerais, entoando e dançando, conforme orientações dos guias-gerais.

Rei do Congo: Durante o Ensaio, ele é um dos dançantes, destacando-se pela coroa amarela na cabeça. No momento da Embaixada, ele ganha atenção, pois sua filha é pedida em casamento pelo Tico-Tico e uma briga começa.

Rainha Ginga: Acompanha o Rei do Congo, está presente na procissão, na Salvação da casa, na Embaixada e na Despedida. Entretanto, cabe pontuar que a Rainha fica no salão muitas vezes ajudando na organização e na alimentação dos convidados e das Irmandades.

Capelona ou capelão: responsável por comandar o terço à meia noite.

Foto 22. Apresentação das Irmandades em duas varas¹⁶³



Pela imagem 22, nota-se o altar, os percussionistas e as duas varas de dançantes, logo no começo do Ensaio. Estes dançantes são amarrados por laços de parentescos, conforme segue quadro.

Quadro 18. As parentelas nas Irmandades

Dançante	Irmandade	Parentesco
Seu Hirto	Teixeiras	Irmão (dançante e tamboreiro), sobrinho (guia-geral)
Seu Luís Faustino	Tavares e Teixeira	Dois irmãos e um sobrinho como dançantes e a irmã como Capelona
Seu Madir	Teixeiras	Esposa é Rainha, outros dois parentes dançantes
Seu Ênio	Teixeiras	Irmão é dançante

A devoção à Santa, segundo os fiéis, provém de uma herança geracional oriunda de um passado longínquo. As narrativas apontam para lembranças da infância ou juventude, época em que acompanhavam seus avós, pais e tios em festas e rituais de devoção a Nossa Senhora do Rosário. A quilombola de Caporocas, Sandra Lucia, comenta sobre o Ensaio em sua vida.

Claudia Daiane: Há quanto tempo acompanhas o Ensaio de Promessa?

Sandra Lucia Lopes da Silva: o Ensaio de Promessa é do começo da minha vida, porque meu avô, que eu não conheci, já fazia parte; meu pai foi dançan-

¹⁶³ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, maio de 2018.

te de Ensaio durante toda a vida dele. Então o Ensaio é uma herança. O Ensaio de Pagamento de Promessa é uma herança que eu tive de família. Meu pai faleceu muito novo e deixou meus irmãos. Eu tenho três irmãos e os três fazem parte da Irmandade de Nossa Senhora de Rosário, do Ensaio do Pagamento de Promessa. E hoje me orgulho, já tenho um sobrinho com 12 anos que já é membro da Irmandade do Ensaio¹⁶⁴.

O relato de Sandra Lucia é muito recorrente nas entrevistas, pois aponta para ancestrais que participavam do Ensaio. O ritual, portanto, é uma “herança” na família da quilombola, que atualmente possui cinco membros e um deles tem apenas 12 anos de idade, o que foi visto com alegria pelos demais dançantes, pois é um indicativo de que o Ensaio vai continuar resistindo no litoral do Rio Grande do Sul.

Nos relatos dos quilombolas litorâneos aparecem as narrativas que mencionam a devoção a Nossa Senhora do Rosário pelo litoral gaúcho de São José do Norte a Morro Alto. Nas memórias, os membros da Irmandade comentam que o território de Teixeira e de Casca eram somente de negros e relacionam isto com a devoção à Santa. Luís Faustino, quilombola de Capororocas, membro da Irmandade do Rosário, comenta sobre o Ensaio de Pagamento de Promessa e sobre a Santa:

Luís Faustino: O ensaio, além de ser uma religião, entra uma parte muito cultural, é muita cultura. Só no nosso lugar que existe Ensaio de Promessa, não existe em mais nenhum lugar do mundo. Até existem outros lugares... tem festa de Congada, tem Maçambique, é um pouco parecido, mas é um pouco diferente. **Isto vem a provar que é neste canto aqui, da nossa da península, do nosso litoral, que prova mesmo o que diziam nossos entes queridos que então provavelmente Nossa Senhora apareceu**¹⁶⁵.

De acordo com Seu Luís Faustino, Nossa Senhora do Rosário apareceu no litoral o que corrobora o que seus ancestrais contavam, pois o Ensaio é algo único que não tem em outra localidade. O quilombola de Teixeira, Seu Madir, relata sobre a circulação da Santa pelo litoral negro do Rio Grande do Sul.

Madir dos Santos: A Nossa Senhora do Rosário, geralmente, transitou nesta nossa beirada de mar e lagoa, neste reduto aqui de São José do Norte até Capivari.

Claudia Daiane: Até onde?

Madir dos Santos: Até Capivari. Neste reduto, sabe por quê? Porque tinha imigrante.

Claudia Daiane: Por quê? Desculpa, não entendi.

Madir dos Santos: Muitos refugiados que vinham pelo mar, pela lagoa, desciam e ficavam aqui e os escravos ficavam trabalhando aqui¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Entrevista realizada com Sandra Lucia Lopes da Silva. Mostardas, maio de 2018.

¹⁶⁵ Entrevista realizada com Luís Faustino, maio de 2018.

¹⁶⁶ Entrevista realizada com Seu Madir dos Santos, Mostardas, maio de 2018.

Seu Madir comenta que a Santa transitou de São José do Norte a Capivari, em Palmares do Sul. Desse modo, este relato contempla o que esta pesquisadora entende por litoral de negro, pois demonstra a circulação de uma mesma devoção e com isso redes de parentesco, solidariedade e de fé que circulam pela região. Seu Madir acrescenta que na “beirada de mar e lagoa” houve a presença de escravizados, o que remeteria à presença da Santa dos negros. Afinal, de acordo com alguns depoimentos, foi Nossa Senhora que libertou os negros da escravidão.

Ramos (2015, p. 142) traz uma importante reflexão sobre o Ensaio, pois o considera não apenas como uma tradição ou devoção, pois há aspectos de territorialidade, já que “o território negro se estende e percorre a região quando ocorre o Ensaio, e, ainda, os seres extra-humanos – também relacionados ao processo – territorializam e se territorializam”. O território negro estende-se e percorre a região, pois a Irmandade vai pagar o Ensaio no local escolhido pelo promesseiro. No Ensaio que esta historiadora observou, os camponeses negros levaram sua cultura para a área urbana de Mostardas.

Por fim, destaco que embora os irmãos sejam todos homens, as mulheres são de extrema importância para a manutenção do Ensaio, são elas que além de serem a memória do grupo, organizam o espaço onde será realizado o ritual, cuidando da decoração do altar e da feitura da alimentação. A Irmandade só existe/resiste por que as mulheres negras dão o suporte necessário para que os homens possam dançar por mais de 12 horas em agradecimento à Santa.

3.3 A Festa de Nossa Senhora do Rosário¹⁶⁷

Nossa Senhora do Rosário, dai a todos os Cristãos a graça de compreender a grandiosidade da devoção do Santo Rosário, na qual a recitação da Ave-maria se junta profunda meditação dos santos mistérios da vida, morte, ressurreição de Jesus, vosso filho e nosso redentor. São Domingos, apóstolo do Rosário, acompanhai-nos com a vossa bênção na recitação do terço, para que, por meio desta devoção a Maria, cheguemos mais depressa a Jesus e que Nossa Senhora do Rosário nos leve à vitória em todas as lutas da vida; por seu Filho, Jesus Cristo, na unidade do Pai e do Espírito Santo. Amém.
(Oração a Nossa Senhora do Rosário)

Infelizmente, conforme exposto anteriormente, há uma lacuna de documentos escritos sobre a Irmandade do Rosário, em Mostardas. Na década de 1960, encontramos referência no Livro Tombo da Igreja de Mostardas sobre a

¹⁶⁷ Uma versão modificada deste subcapítulo foi publicada com o título de “A festa de Nossa Senhora do Rosário na comunidade quilombola dos Teixeira: a resistência na fé”. **Acervo: Revista do Arquivo Nacional**, v. 33, p. 168, 2020.

atuação da Irmandade de “morenos”, época em que o Padre Simão Moser, que dirigiu a Paróquia entre 1951 a 1982, proibiu as manifestações de Ensaio de Promessa e regulou a Festa do Rosário. A Festa de Nossa Senhora do Rosário teria sido suspensa “devido aos abusos que haviam se introduzido, culminando com excessos de beber”. E por isso a festa de 1963 somente foi autorizada com as seguintes condições:

1. O responsável pela festa seria o Padre Vigário, o festeiro só poderia organizá-la de acordo com tudo e por tudo com o Padre. Os tradicionais Ensaio não seriam permitidos devido aos grandes abusos que se deram no lugar. A promessa do ensaio se substituiu pela promessa de uma Santa Missa.
2. Os donativos arrecadados, descontada a despesa módica da banda e jaquetas, seriam entregues ao Vigário ou comissão de obras da Igreja.
3. A festa seria celebrada dentro do mês de outubro¹⁶⁸.

Nota-se que houve uma tentativa de proibições dos Ensaio de Promessas realizados pela Irmandade e regramentos na Festa do Rosário. De acordo com as novas normas, o promesseiro deveria substituir o Ensaio por uma Santa Missa. Este ponto nos remete para uma tentativa de apagar a história de um ritual que surgiu durante a escravidão e que pela oralidade perpassou gerações de famílias negras. Conforme analisaremos, a Festa e o Ensaio são dois momentos distintos de devoção a Nossa Senhora do Rosário. O Ensaio envolve um momento entre a Irmandade e Nossa Senhora do Rosário, sem a participação direta da igreja Católica.

Retornando às orientações do padre, a Festa do Rosário de 1963 deveria também ser adaptada às novas exigências do pároco; com isso, há uma minimização do festeiro, geralmente uma pessoa negra da comunidade, pois o responsável pela festa deveria ser o Padre Vigário. Os donativos arrecadados para a Festa deveriam ser entregues ao vigário ou à Comissão de Obras da Igreja, descontando apenas os gastos com a banda e com a jaqueta. Além disso, o festejo deveria ser realizado no mês de outubro.

Sobre a proibição dos Ensaio, Lobo (2010, p. 89-90), ao analisar a Irmandade de Rosário de Tavares, comenta que escutou relatos de que o ritual foi censurado pelos padres católicos locais, por um determinado período, não datado pelos informantes. Provavelmente, esta interdição ocorreu na década de 1960, conforme documento analisado anteriormente. Leite (2004, p. 172), por sua vez, ao analisar a comunidade remanescente quilombola de Casca, traz o depoimento de D. Adolfinha, remanescente quilombola, que com uma expressão muito triste e saudosa relembra que um padre católico proibiu o Ensaio, alegando que o ritual era “coisa de batucaria”.

¹⁶⁸ LIVRO TOMBO, p. 6. Citado em: <<http://marisaguedeshistoriadora.blogspot.com/2009/05/ensaio-de-promessa.html>>.

Rubião (2010, p. 22-23) analisa o Congado da cidade de Oliveira, em Minas Gerais, que é uma manifestação de devoção de Nossa Senhora do Rosário, a partir da memória dos congadeiros. Desde o período da escravidão até o ano de 1929, a Festa do Rosário foi realizada no interior da igreja da irmandade. Porém, com a demolição da igreja, em 1929, foi necessária uma reestruturação da festa pelos congadeiros. Assim como em Mostardas, nas primeiras décadas do século XX, em Oliveira, segundo Rubião, um periódico publicou uma reportagem que denunciava que mesmo diante de uma proibição diocesana, o Congado havia sido realizado.

Os depoimentos dos atuais congadeiros, dos padres da cidade de Oliveira e as matérias publicadas na *Gazeta de Minas* mostram que tanto a cidade letrada quanto os *negros do Rosário* possuem um olhar próprio para a Festa do Rosário. O que é religioso para um, não é para outros. Cada um constrói um significado próprio em meio ao contexto cultural em que está inserido. Para os congadeiros, a festa é somente folclore, ela é essencialmente devocional, eles têm fé nos santos padroeiros. É o que dá sentido à existência da festividade que continua apesar da proibição do passado, e das dificuldades e dos preconceitos presentes (RUBIÃO, 2010, p. 36).

Durante o Ensaio, em Mostardas, que presenciei, percebi em algumas entrevistas que os devotos da Santa destacam que o ritual é católico, embora tenha peculiaridades, como, por exemplo, as gingas e o batuque. Sandra Lucia Lopes da Silva, quilombola da comunidade de Capororocas e Capelona da Irmandade de Tavares, afirmou logo no começo da entrevista que o ritual é religioso e não cultural; e é católico, representa a fé católica, “expressamente católica, da Igreja Católica, portanto a nossa Irmandade tem total liberdade com o padre e com a comunidade de dançar dentro da Igreja”. Esta situação parece não ocorrer com a Irmandade de Teixeiras, visto que a apresentação do grupo no dia da Festa do Rosário, em 2016, conforme relata o festeiro Cristiano Silva, membro da Irmandade, não foi inicialmente aceita pela Igreja Católica. Retomando a narrativa de Sandra Lúcia, a quilombola afirma que, muitas vezes, algumas pessoas confundem o Ensaio com batuque ou com espiritismo, em decorrência dos tambores, mas o ritual é uma devoção católica. Argumenta que o uso de tambores está relacionado com o povo negro, que é alegre, gosta de cantar e fazer barulho.

Por coincidência ou não, no final da década de 1970, a Festa do Rosário começou a ser realizada dentro dos campos dos Teixeiras, na capela que recebeu o mesmo nome da Santa. A capela foi construída, segundo relatos dos quilombolas, no período que as plantações de cebola rendiam ótimos lucros para os camponeses negros. O terreno onde foi erguida a capela fazia parte de uma sobra de terras dos Teixeiras. Dona Osvaldina da Costa Carneiro conta que seu pai foi o festeiro da primeira Festa do Rosário realizada nos Teixeiras. Segundo

lembra, o chão foi benzido, mas naquele momento a festa foi organizada no campo, pois não havia nenhuma obra. Porém, as arrecadações do festeiro foram tão grandes que foi possível começar a construção da capela. Dona Osvaldina e sua filha Magda contam sobre a primeira festa do Rosário em Teixeira.

Magda: O que eu sei, em que ano foi? Foi no mesmo ano da Marisa, foi mil novecentos e... que foi a primeira festa que o vô fez.

Osvaldina: A primeira eu não tinha a Marisa, tinha? Não, eu não tinha. A Marisa tinha nove meses. A primeira festa? Marisa está com 40. A Marisa tinha... Eu não tinha a Marisa na primeira. A Marisa nasceu em abril e a festa foi em janeiro, dia 6 de janeiro. Que data?

Magda: Pois então aquilo foi em setenta... a Marisa é de setenta e nove?

D. Osvaldina: Quarenta. A Marisa fez quarenta agora em abril.

Claudia Daiane: Então de setenta e oito.

Magda: É, tá certo, setenta e oito, o Marquinho é de oitenta.

D. Osvaldina: Foi o ano da primeira festa.

Claudia Daiane: A primeira festa aqui nesta capela?

Magda: Mas, ainda não tinha a igreja.

Claudia Daiane: Não tinha igreja? E onde foi feita?

Magda: Era no campo, feita em campo aberto, não é mãe? E os festeiros foram o Dorival e a Elita.

Claudia Daiane: S. Dorival? Os pais dela.

Magda: Eles fizeram a festa, não é mãe? Com aquele dinheiro arrecado, porque antes as festas eram lá em Mostardas, eles iam fazer lá. Com este dinheiro arrecado desta festa, até foi no dia 6, dia 6 de janeiro?

D. Osvaldina: A primeira festa?

Magda: Isto, de mil novecentos e setenta e nove.

D. Osvaldina: A segunda festa eu sei que foi dia 6 de janeiro, a segunda, a primeira eu não lembro quando foi a data, mas foi em janeiro.

Magda: A mãe diz a primeira e a segunda por que a primeira que ele (vô) fez aqui não tinha a igreja, com o dinheiro da arrecadação desta festa.

D. Osvaldina: Deu para ele fazer duas festas.

Magda: Deu para fazer. Já que arrecadou um dinheiro bom desta primeira festa o S. Dorival vai continuar ele e a D. Elita, os mesmos festeiros. E com o dinheiro arrecadado nós vamos fazer a capela e eles vão ser os primeiros festeiros da capela.

Claudia Daiane: E por que esta festa foi festa aqui e não em Mostardas, pois era sempre em Mostardas a Festa? Vocês iam lá? Os Teixeiras iam lá? Quem eram os festeiros? Também daqui de Teixeiras?

Magda: Iam lá.

D. Osvaldina: Meu vô foi festeiro lá, mas não lembro, não sei se eu era nascida. O pai do pai, do meu pai, que era o vô Arnaldo, ele foi festeiro lá em Mostardas, meu tio, da madrinha Minda, como nós chamamos, também foi festeiro em Mostardas, falecida do S. Gerônimo, foi festeiro em Mostardas.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Entrevista realizada com Magda Carneiro e Osvaldina Carneiro, na comunidade de Teixeiras, janeiro de 2016.

Pelos depoimentos das quilombolas de Teixeira, nota-se que a memória foi acionada sobre a primeira festa e as lembranças foram organizadas a partir do nascimento de Marisa, filha de D. Osvaldina. Pela narrativa de D. Osvaldina parece que na segunda festa organizada pelo seu pai, S. Dorival, Marisa tinha nove meses de idade. Anteriormente à festa nos Teixeiras, o evento era realizado em Mostardas, mas as quilombolas não sabem o porquê da mudança de localidade. A primeira festa foi organizada em campo aberto, pois a capela somente foi construída a partir das doações arrecadadas. Cruzando as informações, resalto que no final da década de 1970, começo da década de 1980, o plantio de cebola rendeu bons lucros aos camponeses negros, conforme relatos dos quilombolas, talvez por isso puderam fazer boas contribuições a S. Dorival.

Sobre os festeiros da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Mostardas, as quilombolas informam que houve muitos parentes e conhecidos negros de Teixeira. D. Osvaldina cita seu avô, S. Arnaldo, além de tios; já Magda menciona os pais do S. Ênio que atualmente é membro da Irmandade de Rosário de Teixeira. Destaco que o festeiro de 2016 foi Cristiano Silva, também membro da mesma irmandade. Nota-se, portanto, que os festeiros geralmente são sujeitos negros e há uma relação entre festeiros e membros da irmandade.

Notei que a fé na Santa está presente no dia a dia dos camponeses negros. Magda Carneiro e sua mãe Dona Osvaldina da Costa Carneiro, quilombolas de Teixeira, comentam sobre o livro que o festeiro, da Festa do Rosário, leva nas casas dos féis para arrecadar doações para o evento. Em Mostardas, a Festa de Nossa Senhora do Rosário ocorre anualmente, na segunda semana do mês de janeiro, na capela católica localizada nas terras da comunidade remanescente quilombola de Teixeira, construída no começo da década de 1980. Durante os dois dias de evento (que inclui missa, novena, almoço, janta, leilões e bailes), a comunidade de Teixeira recebe a vizinhança, incluindo os quilombolas da região.

Claudia Daiane: Tu falaste que as pessoas pegam o livro de doações que tem a imagem (da Santa) e circulam pela casa, pela plantação. O que se pede para Nossa Senhora do Rosário? Tu falaste da plantação...

Magda: Eu vou contar por mim, a mãe passou, de certo passaram para ela. Eu agradeço, eu gosto de levar nas peças da minha casa, pedindo para abençoar minha casa, minha horta.

D. Osvaldina: Para ela abençoar e agradecer a visita dela que está nos visitando, a imagem da Santinha.

Magda: Eu acho que isto é uma tradição não só minha, mas também de todos os outros moradores. Nós gostamos de pegar a imagem que tem na capa do livro. Eu gosto de levar até a horta, agradecer as plantações que eu tenho e pedir também pela minha saúde. Assim como se fosse uma visita, ali naquela imagem, eu boto como se fosse uma visita ilustre. Porque eu também sou muito devota a Nossa Senhora do Rosário. Agradeço muito ela por tudo. Acho que têm muito outros aqui também, e isto eu acho que foi passado de geração

em geração, por que somos bem, bem devotos. Nós temos até a imagem de Nossa Aparecida também ali na capela, mas o pessoal é bem devoto de Nossa Senhora do Rosário¹⁷⁰.

Pelos relatos das quilombolas, nota-se que a presença do livro de doações com a imagem de Nossa Senhora do Rosário é tratada com muito respeito e nesta ocasião se agradece e se faz pedidos a Santa. Quando o livro circula pela propriedade dos camponeses negros é um momento de proximidade com a Santa; é uma “visita ilustre”, com quem se conversa diretamente, agradecendo pelas plantações. Este agradecimento é muito importante, pois a horta farta garante o sustento de toda família. Além disso, os devotos agradecem pela saúde. Notei que esta proximidade com a Santa sem a intermediação da Igreja Católica é muito importante na relação dos fiéis, pois estreita os laços com a Santa. Outro momento de proximidade, sem intervenção direta da Igreja Católica, ocorre na realização do Ensaio de Pagamento de Promessa.

Magda Carneiro informa que antigamente os padres iam aos Teixeiras para fazer missas. Os padres deslocavam-se a cavalo e realizam as missas em galpões ou embaixo das figueiras. Então ela acredita que os camponeses negros se organizaram para construir uma capela. E D. Osvaldina acrescenta que a Festa do Rosário não foi realizada em alguns anos, mas desconhece o motivo. Do mesmo modo, relembra que o Ensaio ficou paralisado por um período.

Retornando ao motivo da transferência da Festa para o interior das terras dos camponeses negros, a maioria dos entrevistados não sabia informar o motivo. Para o Sr. Hirto, quilombola de Teixeiras, o fato aconteceu em decorrência de que a maioria dos devotos eram quilombolas, então a Festa foi colocada numa região negra. Segundo Seu Hirto Miguel da Silva na época em que a capela foi construída, não havia salão próprio, então se usava um salão de festas que havia em frente à capela. O restante da festa era organizado a céu aberto, no campo. O Rei do Congo, da Irmandade de Teixeiras, Seu Madir, ao ser interrogado sobre a capela, destaca que o “território é somente de morenos” e argumenta que “Nossa Senhora do Rosário geralmente transitou nesta beirada de mar e lagoa, neste reduto aqui de São José do Norte até Capivari”. Informa que antigamente havia uma capela de junco que foi aterrada e não se sabe a localidade.

A Festa do Rosário ocorre até a atualidade sempre na segunda semana do mês de janeiro, nas sextas e sábados. A mudança do mês de outubro para o mês de janeiro é resultante da necessidade de mão de obra para os períodos de plantio de cebola em outubro. Sobre os dias escolhidos serem sexta e sábado, a decisão está ligada à necessidade da comunidade em pensar naqueles devotos que não residem mais na localidade e que necessitam viajar para trabalhar na segunda-feira.

¹⁷⁰ Id.

Nos dias 8 e 9 de janeiro do ano de 2016, participei da Festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada na capela que recebeu o mesmo nome da Santa, localizada na comunidade remanescente quilombola de Teixeira. No começo da noite comecei a avistar os ônibus e os carros que passavam em direção à capela de Nossa Senhora do Rosário. Percebi que a festa reunia uma grande quantidade de pessoas de fora de comunidade.

Pelos roteiros dos ônibus que fizeram o trajeto até a festa, percebe-se o envolvimento da vizinhança. Foram realizados dois roteiros diferentes para cada dia da Festa. No dia 8, o trajeto consistia em passar pela rodoviária de Mostardas, pelo centro comunitário, pelo Beco dos Colodianos (onde há uma comunidade remanescente quilombola) e pelo beco da Serraria Pires. No dia 9, o ônibus passaria em Tavares (onde há as comunidades quilombolas Capororocas e Olhos d'água), passando pelo Rincão e pelo Beco do Pierre; seguiria o trajeto entrando em Casca (onde há a comunidade quilombola de Casca), passando pela Solidão; Povos, São Simão, Beco dos Colodianos e Beco dos Domingos, Rodoviária de Mostardas, passando na Serraria Pires. Além dos participantes que chegaram de ônibus disponibilizados pela organização da Festa, outros ônibus chegaram, principalmente no sábado, e muitos carros, que trouxeram antigos moradores que atualmente residem longe da comunidade. Desde aqueles que foram residir em outra comunidade, como Casca, como aqueles que foram morar em outros centros urbanos, como Porto Alegre.

Foto 23. Folder da Festa de Nossa Senhora do Rosário em 2016¹⁷¹



¹⁷¹ Digitalização por Claudia Daiane Garcia Molet, janeiro de 2016.

De acordo com o folder, o convite se deu da seguinte maneira:

A Diretoria, Festeiros e Alferes da Capela Nossa Senhora do Rosário de Teixeira, convida V.S.^a e Exma. Família para a festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário que se realizará nos dias 08 e 09 de janeiro de 2016.

A Diretoria da Capela, os festeiros Cristiano da Silva e Cláudia R. de Souza Santos, quilombolas de Teixeira, responsáveis pelas arrecadações e organização da Festa de 2016; os alferes, Jorge Luiz Costa Machado e Evelin Figueira da Silva, dois jovens quilombolas escolhidos pelos festeiros para ajudarem na organização da festa, fizeram o convite para o evento. Ao serem indagados sobre as funções do festeiro, as quilombolas Magda e D. Osvaldina informam que em Teixeira um casal é escolhido e cabe à dupla visitar as casas de todos os católicos da comunidade para solicitar as contribuições, com o livro de doações que tem a imagem da “Santinha”. Conforme foi analisado, os fiéis gostam de pegar o livro e andar pela casa, pelo galpão, pelas plantações para pedir a benção de Nossa Senhora de Rosário. Após fazerem as doações, assinam o livro. Outra função dos festeiros é a escolha dos alferes, que são jovens solteiros que devem ajudar na organização e no dia da festa carregar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. A dupla de festeiros para a próxima festa é escolhida a partir de um sorteio. Num copo, coloca-se o nome de três casais da comunidade, indicados pelos festeiros atuais; no outro copo, há três papéis, sendo um com o nome de “festeiro”. Magda conclui: “a tradição aqui é colocar festeiros negros”.

Além das funções mencionadas, ainda há o casal representante e nove casais de noveneiros responsáveis pela novena no segundo dia da Festa. Cristiano Silva, um dos Festeiros de 2016, explica as suas funções:

Cláudia Daiane: O que faz um festeiro na Festa de Nossa Senhora do Rosário? Quais funções?

Cristiano Silva: A função do Festeiro na Festa de Nossa Senhora do Rosário é assim... eles fazem um sorteio e tiram um festeiro e aquele festeiro vai trabalhar o ano todo pedindo esmola, organizando para fazer a Festa da Nossa Senhora do Rosário. Ele arruma conjunto, organiza a função da comida, faz toda a organização. Faz a festa, eles conferem o dinheiro, faz a contagem, tiram os gastos da festa e o outro vem com a conta do banco que é para fazer renovação da capela, pintar, telhado. E sai, não sei se sete ou dez por cento para o padre e o resto fica para a capela comprar cadeira, comprar isso, aquilo. A função do festeiro é convidar o pessoal, pedir e, quando chega o dia da Festa, receber o pessoal¹⁷².

De acordo com Cristiano, o Festeiro trabalha durante o ano todo organizando toda a Festa, procurando o conjunto musical, organizando a alimentação, as atrações, para isso conta com as esmolas dos demais devotos. Parte do

¹⁷² Entrevista realizada com João Manoel e seu Cristiano Silva, Mostardas, maio de 2016.

dinheiro arrecadado na Festa é repassada para o Padre, possivelmente para a Paróquia e o restante fica na Capela para ser utilizado na manutenção. Desse modo, a Festa permite que a Capela construída pelos Teixeiras, no começo da década de 1980, permaneça até a atualidade e com melhorias, como a construção de um amplo salão onde são servidas as refeições e realizados os bailes.

Nos dois dias, fui à festa na companhia da família do Márcio Carneiro, sua mãe, D. Osvaldina, seu pai, S. Chico, suas irmãs, Magda e Marisa, cunhados e sobrinhos. No dia 8, ao chegarmos à capela a novena já estava sendo realizada pelo padre Gil. A capela estava lotada. Em seu interior, além da imagem de Nossa Senhora do Rosário, havia Nossa Senhora Aparecida e um quadro com os apóstolos negros. Após a novena, fomos para um salão amplo, ao lado da Capela, onde foi servido um jantar farto. Após a refeição, começou a música ao vivo durante boa parte da madrugada.

Foto 24. Missa na Capela Nossa Senhora do Rosário¹⁷³



O espaço interno da Capela foi pequeno para os fiéis que escutavam o Padre Gil. Alguns ficaram tentando ver e escutar a missa pelo lado de fora e outros aguardavam no salão. Pelos presentes na primeira noite de Festa, é possível perceber que a maioria era composta por negros. Isto possivelmente é explicado pelo fato de que, como Magda Carneiro lembrou, a Festa reúne muitos familiares dos Teixeiras.

¹⁷³ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, janeiro de 2016.

Foto 25. Jantar no salão da Capela Nossa Senhora do Rosário¹⁷⁴



A imagem 25 demonstra o salão lotado para a hora do jantar e posterior apresentação do Jorginho dos Teclados. A refeição foi muito farta: galeto, salada e arroz. O consumo das bebidas deveria ser adquirido na copa do salão.

Foto 26. Procissão de Nossa Senhora do Rosário, da Capela até o salão de festas¹⁷⁵



¹⁷⁴ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, janeiro de 2016.

¹⁷⁵ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, janeiro de 2016.

No dia 9 de janeiro de 2016, após a novena, os fiéis carregaram a imagem de Nossa Senhora do Rosário da Capela até ao salão, ante a realização de uma pequena procissão. Pela imagem, podemos perceber algumas pessoas não negras carregando a imagem da Santa, mas ao fundo nota-se a grande presença dos negros. O festeiro Cristiano Silva aparece na imagem ajudando a carregar a Santa. A procissão foi acompanhada pela Irmandade do Rosário de Teixeiras, que fez uma apresentação. Cristiano Silva comenta sobre a apresentação da Irmandade de Teixeiras na Festa. Tal ação ocorreu em decorrência do mesmo ser devoto da Santa, membro da Irmandade, juntamente com seu pai, S. João Manoel, e com seu, tio S. Hirto. Cristiano argumenta que não é comum a Irmandade participar da Festa, mas que ele decidiu que iria colocar a apresentação. Além disso, afirma que como Teixeiras possui o grupo do Ensaio, ele deveria estar presente em todos os anos da Festa, pelo menos na procissão.

Foto 27. Apresentação da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, de Teixeiras, na Festa do Rosário¹⁷⁶



As imagens são emblemáticas. Segundo Cristiano Silva, a Irmandade do Rosário, com seu grupo de Ensaio, não costuma participar da Festa, embora logicamente eles sempre estivessem presentes enquanto devotos da Santa. Na imagem, podemos perceber a presença do guia-geral, Seu Jaci, que ajuda Cristiano Silva; o outro guia-geral é Seu Luís Faustino, que dança também na Irmandade de Tavares; no tambor, está o pai de Cristiano, Seu João Manoel, filho de Antônio Zabela, guia-geral e Rei Congo, reconhecido pela comunidade negra como um dos “grandes do Ensaio”; atrás está seu Seu Ênio e seu irmão. Na frente da Irmandade, conforme imagem à direita, Cristiano Silva, líder da Irmandade de Teixeiras carrega a caixinha de Nossa Senhora do Rosário.

¹⁷⁶ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, janeiro de 2016.

Por fim, destaca-se que a Festa de Nossa Senhora do Rosário é um momento em que se percebe uma rede de fé, de parentescos e de solidariedade, conforme argumenta a quilombola Magda Carneiro:

Magda Carneiro: às vezes, a festa dos Teixeiras não é tanto daqui, vêm moradores daqui, mas vem muita gente de fora, porque é tudo parente, tem parente que mora em Porto Alegre, Viamão, Pelotas, São José do Norte, Rio Grande. E eles vêm tudo, pois já sabem que é em janeiro¹⁷⁷.

Conforme Magda e outros quilombolas que escutei no evento, a Festa do Rosário é um momento de encontro de parentes que estão fora da comunidade, oriundos de Porto Alegre, Viamão, Pelotas e São José do Norte; afinal, “é tudo parente”. A Festa também é um momento de pagamento de promessas, não da mesma maneira que no Ensaio. Edmara Silva, quilombola de Teixeiras, relata que quando sua filha adoeceu, ela fez uma promessa à Santa de que se a menina ficasse curada, iria decorar o salão da igreja no dia da Festa do Rosário e assim ela fez. Desse modo, percebe-se que a fé na Santa está presente no dia a dia do litoral negro e que os ajuda nos momentos de desespero.

¹⁷⁷ Entrevista realizada com Magda Carneiro, comunidade de Teixeiras, janeiro de 2016.

CAPÍTULO 4

Afetividade, ancestralidade e saberes de mulheres negras litorâneas

Neste capítulo, abordarei algumas histórias de mulheres negras do litoral do Rio Grande do Sul a partir do feminismo negro. Weschenfelder (2018) ao investigar os processos de subjetivação de sujeitos que se reconhecem como negros, a partir de narrativas autobiográficas, traz o conceito de feminismo negro para compreender as experiências de mulheres negras:

O feminismo negro é um campo epistemológico e político que não apenas pode ser vinculado à negritude, mas faz parte da sua matriz de experiência. Movimento surgido nos Estados Unidos (*Black Feminist Movement*) nos anos de 1970 e desenvolvido no Brasil a partir da década seguinte, o feminismo negro desafia as formas de dominação de uma sociedade tradicionalmente branca e masculina e coloca em tensionamento a produção de conhecimento deste grupo (WESCHENFELDER, 2018, p. 20).

Embora as histórias das mulheres negras estejam imersas no texto, considero importante elencar algumas peculiaridades de suas experiências. Acionar as experiências das mulheres negras, quilombolas, camponesas e litorâneas permite compreender uma série de engendramentos referentes a afetos, a saberes ancestrais, às relações de trabalho, ao patriarcado. Estas mulheres teceram e tecem redes que permitem que o Litoral Negro resista desde o século XIX.

Angela Davis (2016, p. 17) ao analisar as experiências das mulheres negras estadunidenses pontua que “o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras”. As mulheres negras, assim como os homens negros, eram vistas como unidades de trabalho lucrativas e desse modo, para os proprietários de escravizados elas de fato poderiam ser desprovidas de gênero. Para a autora, a ideologia da feminilidade do século XIX que destacava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casas amáveis para seus maridos, deixava a mulher negra como um produto anômalo, ainda que elas desfrutassem “alguns benefícios duvidosos” da ideologia da feminilidade, já que a típica escravizada seria aquela que desempenhava as atividades na lida doméstica. Porém, assim como os escravizados, a maioria das escravizadas labutava na la-

voura. E, na lavoura o trabalho durava do amanhecer ao pôr do sol sob a ameaça do açoite, independente do gênero da mão de obra. Porém, as mulheres sofriam outras formas de violência relacionadas ao gênero, pois eram vítimas de abusos sexuais e outros maus tratos bárbaros específicos a sua condição de gênero. Para Davis:

(...) A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p. 19).

De acordo com Davis, portanto as mulheres negras escravizadas eram duplamente tratadas por seus senhores, tanto poderiam ser desprovidas de gênero e assim, exploradas igualmente aos homens, quanto reduzidas a sua condição de gênero e assim poderiam ser exploradas, punidas e reprimidas. Desse modo, é pertinente que um olhar atendo às suas experiências seja realizado, para se compreender a complexidade de ser mulher negra.

Sueli Carneiro (2003) cunhou a expressão “enegrecer o feminismo” problematizando e denunciando que o feminismo, até então, estava “prisoneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres” o que gerou a incapacidade de constatar as diferenças e as desigualdades existentes no universo feminino. “Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade”. Segundo Carneiro, “enegrecer o feminismo” é uma expressão que designa a trajetória das mulheres negras dentro do movimento feminista brasileiro. Por um lado, busca-se apontar a identidade branca e ocidental da formulação clássica e, por outro, indicar a insuficiência teórica e prática para integrar as distintas expressões do feminismo engendrados em sociedades multirraciais e pluriculturais. E assim, “afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta antirracista no Brasil”.

Carneiro (2003) pontua que mulheres negras e mulheres indígenas possuem demandas específicas e que, portanto, não podem ser tratadas apenas pela perspectiva de gênero se esta não levar em consideração as especificidades de ser mulher, em cada caso. Carneiro cita Lélia Gonzalez¹⁷⁸, para quem a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pela questão racial.

Ancorada no feminismo negro posso então a partir de agora apresentar alguns estudos que abordaram algumas vivências das mulheres negras. Perrot

¹⁷⁸ Carneiro (2003) cita a referência de Bairros (2000) que lembra a militância de Lélia Gonzalez no artigo “**Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994**”.

(1988, p. 186-187) afirma que foi a partir do século XIX, na França, que ocorreu a divisão das tarefas e a segregação dos espaços, determinando as atividades da vida para homens e mulheres, designando-se para estas a maternidade e a casa. Além disso, a participação feminina nas ocupações assalariadas foi temporária, pois ocorria quando havia a necessidade de uma maior renda para a família. Essas mulheres foram remuneradas com baixos salários e realizavam atividades não qualificadas. Importante mencionar que esse ideário burguês, em que a divisão das tarefas era de acordo com o sexo, não foi possível de ser realizado, no caso das mulheres pobres que necessitavam trabalhar em várias ocupações para manter sua família e seu lar. Segundo a autora:

Evidentemente as mulheres não respeitaram estas injunções. Seus sussurros e seus murmúrios correm na casa, insinuam-se nos vilarejos, fazedores de boas e más reputações, circulam na cidade, misturados aos barulhos do mercado ou das lojas, inflado às vezes por suspeitos e insidiosos rumores que flutuam nas margens da opinião. Teme-se sua conversa fiada e sua tagarelice, formas, no entanto, desvalorizadas da fala. Os dominados podem sempre esquivar-se, desviar as proibições, preencher os vazios do poder, as lacunas da História. Imagina-se, sabe-se que as mulheres não deixaram de fazê-lo. Frequentemente, também elas fizeram de seu silêncio uma arma (PERROT, 1988, p. 10).

Nota-se que se de um lado existiu este silêncio em contar suas vivências, em descrever suas histórias, as próprias mulheres resistiram a esta imposição, ao desrespeitá-la. Andavam pelas ruas, pelos vilarejos, pelos mercados e nestes foi possível escutar suas vozes, mesmo que misturadas às masculinas. A autora chama a atenção para o fato de que o esquecimento da história das mulheres está relacionado com a desigualdade dos sexos e neste se enraíza a deficiência em se ter uma descrição da mesma, já que aparecem menos nos espaços públicos que são o objeto maior da observação e da narrativa. Desse modo, as mulheres “são mais imaginadas do que descritas ou contadas” (PERROT, 1988, p. 11).

No caso do Brasil, o sistema escravista existiu até praticamente o fim do século XIX e aquelas mulheres escravizadas, libertas, pardas e pretas sofreram ainda maior preconceito. O silêncio para estas foi maior. Este silêncio na história das mulheres foi estabelecido pelos homens ou por membros da elite e entre estes, possivelmente, as mulheres brancas. Contudo, se a elite não deu voz a estas mulheres, elas mesmas se fizeram ser ouvidas. E no caso das mulheres litorâneas do Rio Grande Sul, algumas de suas histórias são rememoradas por seus ancestrais quilombolas.

Sohiet (1989, p. 23-24) verifica a condição feminina e as formas de violência das mulheres pobres, no Rio de Janeiro, no período entre 1890 e 1920. Entre as principais atividades exercidas estavam a de lavadeira, rendeira, costureira, doceira, engomadeira; todos esses trabalhos eram mal remunerados. Outras trabalhavam no pequeno comércio e ainda como operárias nas indústrias. Muitas

das mulheres pesquisadas pela autora eram prostitutas. Aquelas que residiam nas áreas rurais próximas da cidade trabalhavam na lavoura. Segundo Soihet, no caso das mulheres, as atividades que desempenhavam faziam com que as mesmas tivessem comportamentos específicos a elas, pois refletiam na maneira de pensar e de viver. Eram trabalhadoras menos inibidas do que as demais mulheres de outras classes sociais, tinham um linguajar “mais solto”, maior liberdade de locomoção e iniciativa de decisões. Todavia, para Soihet houve um duplo preconceito para as mulheres, aquele de gênero e o de classe. O cotidiano das trabalhadoras fez com que tivessem comportamentos diferenciados das senhoras da sociedade. Soma-se a isso a questão de classe, pois sendo pertencentes à classe pobre, nela permaneceram, pois para elas sobravam as ocupações mal remuneradas, que apenas serviram para que pudessem suprir as necessidades mínimas de sobrevivência. O silêncio imposto pelas autoridades não foi obedecido por estas trabalhadoras, seja no dia a dia do trabalho, seja nos momentos de lazer e de solidariedade. Apesar de a autora analisar o período pós-Abolição, vale ressaltar que as mulheres tiveram estas necessidades desde o sistema escravista, pois houve uma variedade de ocupações desempenhadas por elas, visto que necessitavam sair às ruas em busca de seus sustentos.

Miriam Moreira Leite (1983, p. 89) que durante o século XIX o ideal da mulher reclusa fez com que aquelas que circularam pelas ruas fossem estigmatizadas. Além disso, para as escravizadas, acentuou-se mais o preconceito, pois além de sua condição de mão de obra escrava, muitas circularam pelas ruas e tiveram contato com homens. Desse modo, o trabalho manual e a rua foram considerados como coisas de escravizadas e/ou prostitutas. Margareth Rago (1985) informa que a estratégia da correção da moral feminina foi uma tentativa de regradar o cotidiano das mulheres, especialmente as trabalhadoras que saíram para as ruas, tendo contato principalmente com as classes populares e com seus hábitos indisciplinados.

Segundo Dias (1984), na área urbana de São Paulo, houve a presença de muitas mulheres pobres que foram chefes de família. Por volta de 1822, as mulheres sós totalizaram quase 40% dos habitantes. Grande parte dessa população foi composta de mulheres brancas sem dotes, que viveram em casamentos de uso costumeiro ou ainda com sucessivos concubinatos, e muitas foram mães solteiras. No Primeiro Reinado, existiu o costume da itinerância da população masculina, pois devido às atividades mineradoras, os homens desempenharam funções como mineradores, tropeiros e comerciantes, portanto necessitaram da circularidade. Além disso, houve também os recorrentes recrutamentos militares para as guerras no Prata que deslocaram uma parcela dos homens. Somam-se a isso os casamentos realizados em idades desiguais. Os homens geralmente foram de dez a vinte anos mais velhos do que as mulheres, o que acarretou, na maioria das vezes, em viúvas ou mulheres sós. Por último, ocorreram as relações

instáveis de uniões sucessivas realizadas por homens itinerantes que, em decorrência da pobreza e da vida errante, não tiveram como manter suas famílias. Esses fatores proporcionaram a existência de muitas mulheres sós que trabalharam para garantir seu sustento e de suas famílias.

A população masculina pobre, despossuída, de trabalhadores escravizados não tinha o hábito de executar serviços manuais, visto que esses foram considerados como atividades degradantes, como tarefa a ser realizada por escravizados. Desse modo, devido à necessidade de manter suas famílias, foram as mulheres pobres que assumiram a tarefa de provedoras. Todavia, as atividades que exerceram possibilitaram uma renda insuficiente, o que gerou situações precárias. Dias (1984) informa que as mulheres brancas pobres, escravas e forras realizaram o comércio de gêneros alimentícios, hortaliças, toucinho e fumo em São Paulo. Este tipo de comércio não foi muito rentável. Sendo assim, sobreviveram precariamente. Em busca da subsistência, roceiras e vendedoras circularam pelas pontes e pousos para vender gêneros alimentícios. Algumas levaram nos carros de boi os produtos de suas roças. Realizaram um comércio clandestino, fugindo do fisco. Outras mulheres venderam lenha e pedras para obras na cidade. Em decorrência destas atividades pouco lucrativas, residiram geralmente em casebres miseráveis.

Para Dias (1984), o processo colonizador valorizou a mulher branca a ponto de cristalizar-se a sua imagem como próprio suporte do projeto social de dominação dos portugueses, fossem eles proprietários rurais, comerciantes ou ainda funcionários da Coroa. As mulheres brancas e da elite acumularam papéis estratégicos de reprodutoras e transmissoras das propriedades. E, no mandonismo local, também foi comum aparecerem como chefes de alianças familiares e, como tal, algumas delas figuraram como mediadoras do processo de organização política entre o poder central e o local. Para a autora, a presença das mulheres pobres trabalhadoras na cidade de São Paulo caracterizou-se por um permanente estado de tensão, no que se refere à relação com as autoridades. Na segunda metade do século XIX, houve a falta de gêneros alimentícios e o aumento dos preços, situação que gerou descontentamento da população, que realizou vários protestos. Nestes, a participação das mulheres foi frequente, principalmente das padeiras. Além do que, existiram muitas acusações, denúncias, multas e prisões de escravas, que venderam sem licença ou ainda tiveram seus produtos abaixo dos pesos fixados pelos vereadores. O comércio de rua e a prostituição foram aspectos do cotidiano urbano que os viajantes e contemporâneos mais relataram. No caso da prostituição, foi uma atividade secundária, casual e complementar de outros recursos de ganhos das mulheres escravizadas que eram lavadeiras, negociantes ou vendedoras. Em decorrência da atividade do ganho, a escrava circulou pelas ruas e praças para obter clientes, para vender seus quitutes, ou lavar suas roupas. Nessa busca por clientes, algumas delas se

prostituíram. Todavia, houve preconceito com a condição da mulher escrava que circulava nas ruas para obter ganhos, muitas vezes não relacionados com a prostituição. Nas primeiras décadas do século XIX, em São Paulo, as senhoras afirmaram que viviam de “honesta subsistência dos jornais de seus escravos”.

Analisando a cidade de Porto Alegre, na segunda metade do século XIX, Moreira (2009) afirma que a presença de mulheres populares foi recorrente nos espaços urbanos. Nesses locais, poderiam estar tanto realizando trabalhos quanto em atividades de lazer. Essas mulheres foram encontradas em bares, passeando pelas ruas, lavando roupas nas proximidades dos rios e chafarizes e em festas em praças públicas. O historiador chama a atenção para o fato de que as casas em que residiram as meretrizes ou mulheres sem um parceiro fixo foram locais de vários incidentes. Os homens pobres utilizaram estes locais para a realização de jogos, encontros e como pousos. Além disso, foram lugares usados para armazenamento de objetos roubados e para festas íntimas. Por tudo isso, essas moradias foram locais de constantes desordens e de ajuntamentos. Geralmente, as brigas ocorreram entre homens que disputavam o direito de frequentar aqueles ambientes. As mulheres que residiram nestes espaços eram sozinhas, trocaram de companheiros com frequência, transitaram em locais públicos, como as vendas. Nesses estabelecimentos, divertiam-se ou iam realizar diversas compras. Desse modo, foram mulheres independentes e seus comportamentos foram considerados pelas autoridades como opostos aos de mulheres honestas.

No Brasil, durante o século XIX, ocorreram transformações na sociedade e, entre essas mudanças, D’Incao (2001) ressaltou a consolidação do capitalismo, o incremento da vida urbana, a ascensão da burguesia e, com essa, a difusão de uma nova mentalidade que reorganizou as vivências familiares, as atividades domésticas, o tempo e as atividades femininas. Surgiu, portanto, um novo conceito de mulher em que foi valorizada a intimidade e a maternidade. Desse modo, o desenvolvimento das cidades e da vida burguesa influenciou na disposição do espaço nas residências. Nesse período, os membros das elites receberam seus familiares e amigos em salas de visitas e salões. Estes espaços foram locais intermediários entre a rua e a casa. A mulher pertencente a essa elite foi constantemente avaliada pelos “outros”, ao participar de cafés, bailes, teatros e diversos acontecimentos sociais. Para tal, essas mulheres tiveram que aprender a comportar-se em público e a agir de maneira educada, pois além de ser vigiada pelo pai e pelo marido, também a sociedade em geral começou a exercer essa função.

Segundo Pedro (1988), na região sul (Curitiba, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), as imagens idealizadas das mulheres tornaram-se frequentes na segunda metade do século XIX, quando começou o processo de formação das elites urbanas. Isso porque foi nesse período que ocorreu a inclusão da região no comércio agroexportador brasileiro a partir do fornecimento para o mercado interno. Os elevados valores do café no mercado externo e o deslocamento dos

trabalhadores escravizados para as zonas cafeeiras acarretaram no aumento pela procura de gêneros alimentícios e a consequente elevação dos preços. Nesse contexto, surgiu um novo grupo de pessoas mais abastadas no sul. Esse novo grupo utilizou os jornais como o meio de divulgação daqueles modelos de comportamentos desejados, especialmente para as mulheres.

E por falar em comportamentos desejados para mulheres, analisei as trabalhadoras (escravizadas, forras e livres) encarceradas na cadeia da cidade do Rio Grande, no Rio Grande do Sul, entre 1864 a 1875 (MOLET, 2011). Estas mulheres estiveram inseridas num incipiente espaço urbano onde predominava a presença de marinheiros, muitos deles escravizados¹⁷⁹. De acordo com os registros de prisões das escravizadas, a maioria foi presa “a requisição do senhor”, não sendo necessário justificar a necessidade de correção; já entre as forras, prevaleceram os motivos relativos à embriaguez, “o andar fora de horas” e as desordens. Entre as mulheres livres a maioria era parda e preta, sendo uma minoria branca. Entre as principais ocupações das prisioneiras encontrou: costureiras, cozinheiras, lavadeiras, engomadeiras, quitandeiras e serviços domésticos. Diante destes dados, concluiu-se que, em Rio Grande, a cadeia era um espaço de correção das mulheres negras e pobres que segundo os olhos das autoridades tinham comportamentos desordeiros.

As escravizadas e forras iam parar facilmente na cadeia por seus comportamentos, mas, por outro lado, no caso das escravizadas, havia uma boa possibilidade de conquistarem a liberdade, especialmente aquelas que tinham contato com seus senhores e senhoras. Moreira (2007, p. 375) ao analisar as alforrias em Porto Alegre, no período compreendido de 1748 a 1888, a partir de um recorte de gênero, encontrou 56,01% de mulheres e 43,94 de homens sendo libertos. O historiador observa que a superioridade de cartas de liberdade para mulheres pode ser explicada

Entretendo relações íntimas (de diversas formas) com seus senhores, muitas destas mulheres ocupavam-se no serviço doméstico e deveriam ser seduzidas

¹⁷⁹ Sobre escravos marinheiros em Rio Grande ver: MOLET; Claudia Daiane Garcia. OLIVEIRA, Vinícius Pereira de. **Sobre Águas Revoltas**: cultura política maruja na cidade portuária de Rio Grande/RS (1835-1864). Tese (Doutorado em História). UFRGS, 2013. GOULART, Fábio Odair Gomes. **Entre a resistência e a coerção**: a vivência dos escravos na cidade do Rio Grande. Monografia (História Bacharelado). FURG, Rio Grande, 2004. GOULART, Fábio Odair Gomes. **Águas, fronteiras e embarcações**: o escravo marinheiro em fuga. Monografia (Especialização do Rio Grande do Sul: Sociedade, Política & Cultura). FURG, Rio Grande, 2006. GOULART, Fábio Odair Gomes. **Entre a resistência e a coerção**: a vivência dos escravos na cidade do Rio Grande. Trabalho de conclusão do curso (História Bacharelado), FURG, Rio Grande, 2004. Sobre escravidão em Rio Grande ver: BERUTE, Gabriel Santos. **Dos escravos que partem para os portos do sul**: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c. 1790-c. 1825. Dissertação (Mestrado em História). UFRGS, Porto Alegre, 2006.

com promessas de liberdade, não só para evitar possíveis vinganças, como também para incentivar a produção de crias que aumentassem o patrimônio de seus senhores. Entretanto, é evidente que o número de alforrias de mulheres não poderia ser tão consideravelmente superior ao dos homens; afinal, a sua liberdade correspondia a um prejuízo à reprodução natural do plantel escravo: ao libertar-se uma mulher alforriava-se o seu ventre – dali em diante as crias que tivesse não mais pertenceriam ao senhor. Sabedores disso, os senhores optavam em alforriar mulheres que já haviam gerado filhos escravos e que não mais estavam em idade de reprodução (MOREIRA, 2007, p. 375).

E as mulheres negras que desempenhavam suas atividades nas zonas rurais? Vimos anteriormente que algumas mulheres escravizadas conquistaram liberdade e bens de seus antigos senhores e senhoras, ainda no século XIX, no Litoral Negro do Rio Grande do Sul. Infelizmente, não constam nos documentos analisados as ocupações daquelas trabalhadoras, mas se pensarmos na historiografia, sabe-se que desempenhavam, principalmente, atividades domésticas no interior das casas grandes. Possivelmente, a proximidade com a casa grande tenha auxiliado na conquista de um legado diferenciado quando comparado aos herdeiros homens, seja ganhando um escravizado, determinados bens, ou ainda pelo zelo ao filho menor (ver Capítulo 1).

Graham (1992, p. 15-17), ao estudar o trabalho feminino no Rio de Janeiro, especialmente aquele exercido pelas criadas, lembra que a vida doméstica era compartilhada por criadas e senhores. As criadas presenciavam cotidianamente os hábitos e os acontecimentos privados da vida familiar senhorial. Do mesmo modo, as criadas não conseguiam ocultar dos senhores suas preocupações e comportamentos. Assim, ser uma criada era viver próxima de um senhor ou amo. Havia uma relação entre ambos os lados: as criadas deviam trabalhar e obedecer e, em troca, os senhores lhes davam proteção. Empregar uma criada era colocar uma pessoa estranha na intimidade de sua família, porém os senhores precisavam desta mão de obra. Entretanto, as tratavam com a mesma suspeição que tinham para com os pobres e com os negros em geral. Dentre os criados de casa, as mulheres representavam o maior risco, pois geralmente suas atividades eram realizadas no âmbito pessoal, como no caso das amas-de-leite a quem os senhores confiavam a vida e o bem-estar de seus filhos, porém tinham medo de que os mesmos fossem infectados com “doenças assustadoras”. Desse modo, a figura da ama-de-leite representava o dilema que viviam os senhores em relação às criadas.

Retornando às nossas personagens (entre elas Tomásia, Leonora, Rita, Joaquina, Maria, Joana, Inácia), elas trabalhavam na casa de seus senhores e senhoras, cuidando da alimentação, da limpeza, das roupas. Para além destas ocupações, é de se pensar que elas também cuidavam de suas plantações, pois é comum nas narrativas, dos atuais quilombolas, casos em que as mulheres cuidam de hortas. Entretanto, para além das hortas e das lides domésticas, as mu-

Iheres negras também atuavam em redes de apoio, como parteiras e benzedadeiras. Numa região com grande dificuldade de locomoção e de difícil acesso à medicina oficial, as parteiras e as benzedadeiras foram de suma importância para a saúde dos camponeses negros.

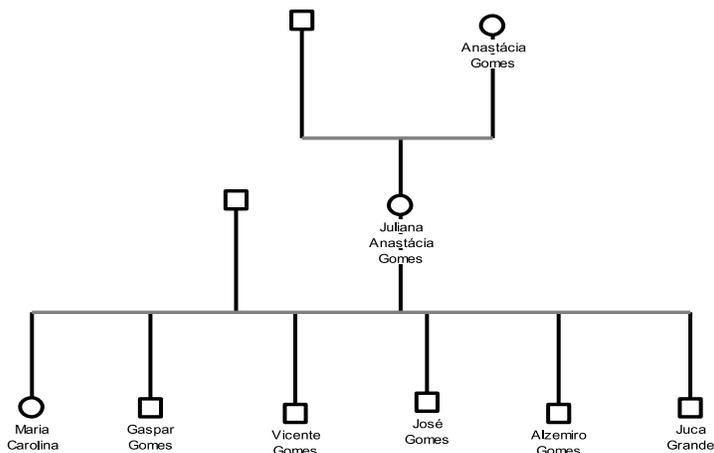
4.1 Chica Brincuda, Isabela e Sinhá: experiências de escravidão e de liberdade¹⁸⁰

Desde a primeira vez em que visitei a Comunidade Remanescente Quilombola do Limoeiro, em 2008, escutei as memórias quilombolas sobre Francisca Joana Gomes, conhecida como Chica Brincuda, rememorada pela comunidade como a última escravizada a andar pelas terras de Palmares, na região do Ipê. Chica, possivelmente, foi uma das herdeiras das terras dos Gomes. Segundo as memórias dos entrevistados, a escravizada teria vindo com seu proprietário de Santo Antônio da Patrulha para Palmares. Conforme analisamos anteriormente, Vicente José Gomes adquiriu terras dos herdeiros Azevedo e Souza e instalou a Fazenda do Ipê. A mulher de Vicente, Gertrudes Eufrázia Lopes, deixou registrado, em seu testamento, bens imóveis e outros pertences para seus escravizados (ver Capítulo 1). Na década de 1960, a herança foi acionada pelos camponeses negros, na época da Reforma Agrária de Brizola, na Fazenda do Pangaré, período em que as terras entraram em litígio, de acordo com o que pontuamos anteriormente (ver Capítulo 2).

Retornando à Chica Brincuda, nas entrevistas, quando os quilombolas eram interrogados sobre esta ancestral, o nome de Anastácia Gomes e de Juliana Anastácia Gomes emergiram nas memórias, porém não conseguimos detectar quais parentescos ligavam estas duas mulheres a Chica. Possivelmente, elas mantinham laços de solidariedade ou de parentescos amalgamados ainda na época do cativeiro. Pelos registros de batismos é possível identificar que Anastácia era mãe de Juliana que, por sua vez, foi mãe de, pelo menos, seis filhos: Maria Carolina, Gaspar, Vicente, José, Alzemiro e Juca Grande, conforme árvore genealógica a seguir. Cabe salientar que o nome de Juliana aparece no testamento de Gertrudes Eufrázia Lopes, como uma escravizada prestes a adquirir a liberdade e bens, assim que o marido de Gertrudes, Vicente José Gomes, viesse a falecer.

¹⁸⁰ Uma versão modificada deste subcapítulo foi publicada em: Revista Mundos do Trabalho (online), v. 11, p. 1-20, 2019.

Gráfico genealógico 10: Família de Anastácia Gomes e Juliana Anastácia Gomes



Foi possível apenas encontrar o nome da mãe de Juliana Anastácia Gomes, mas provavelmente, assim como a filha, Anastácia Gomes deve ter sido escravizada em alguma fazenda. Juliana, após a liberdade, teve cinco filhos. Encontramos o batizado de três deles, todos registrados em Nossa Senhora da Conceição do Arroio. Desse modo, percebe-se a permanência da família de Juliana na região da antiga Fazenda do Ipê, após a conquista da liberdade, provavelmente na década de 1870 e após a Abolição, visto que seu filho Gaspar Gomes foi batizado em 1892. Dos filhos de Juliana, destaca-se, na memória do Limoeiro, Gaspar Gomes, nascido em 1886, que posteriormente se casou com Maria Carolina, que pertencia à família dos Benjamins (ver Capítulo 2).

Quadro 19. Batizados dos filhos de Juliana Anastácia Gomes

Filho	Data de nascimento	Data de batizado
Vicente Gomes	15/07/1879	04/07/1880
Alziro Gomes	11/06/1882	20/01/1883
Gaspar Gomes	19/11/1886	18/02/1892

Fonte: Caderno Provisório Suplementar nº 11, Batismos de Conceição do Arroio (1877-1880). Livro nº 12 de batismo livres (1880-1884).

Percebe-se que os três filhos da legatária Juliana Anastácia Gomes nasceram ainda no período da escravidão e foram registrados como libertos, já que sua mãe era alforriada. Além disso, as crianças nasceram após a Lei do Ventre do Livre, de 28 de setembro de 1871. Se Juliana ainda fosse escravizada, seus

meninos poderiam ter seguido outro rumo. A Lei declarava livres os filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir daquela data; contudo, os “filhos menores” deveriam ficar sob a autoridade dos senhores de suas mães até a idade de oito anos completos, quando ou o senhor recebia uma indenização do Estado ou utilizava os serviços do menor até a idade de 21 anos completos. Desse modo, um filho de uma escravizada nascido em 1871, após a vigência da Lei do Ventre Livre, poderia ser considerado livre após 21 anos, ou seja, no ano de 1892, quatro anos após a Abolição. Nota-se que a Lei do Ventre Livre foi uma tentativa de adiar o fim da escravidão. Por isso, conquistas de liberdade, como a da família de Juliana, representaram a permanência dos laços de parentescos possivelmente sem a interferência do Estado e dos antigos senhores. Ser liberta durante a escravidão fez com que as Leis que foram aprovadas durante o processo de desintegração da escravidão não interferissem diretamente na vida de mulheres como Juliana. Digo diretamente, pois sabe-se que o Litoral Negro apresentou inúmeras redes e Juliana poderia ter parentes e amigos ainda no cativeiro, inclusive sua mãe Anastácia.

A Lei de 1871 legalizou o direito costumeiro de escravizados e de escravizadas, de conquistar a carta de liberdade, pois foi permitido que os escravizados e escravizadas formassem um pecúlio originário de doações, legados e heranças e ainda das economias adquiridas com seu trabalho e economia, desde que com anuência de seu senhor. Vimos que nossos personagens conquistaram pecúlio e manumissão bem antes de 1871, a partir de um direito costumeiro.

O censo populacional de 1872, realizado no Brasil, traz os dados da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Arroio e permite identificar o perfil populacional do período que é próximo às experiências de liberdade da família de Anastácia Gomes.

Quadro 20. Censo populacional de 1872, da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Arroio¹⁸¹

Cor	Condição social e sexo			
	Livre		Escravizado	
	Homem	Mulher	Homem	Mulher
Branca	2.040	2.140	–	–
Parda	241	205	239	173
Preta	193	163	395	264
Cabocla	23	11	–	–

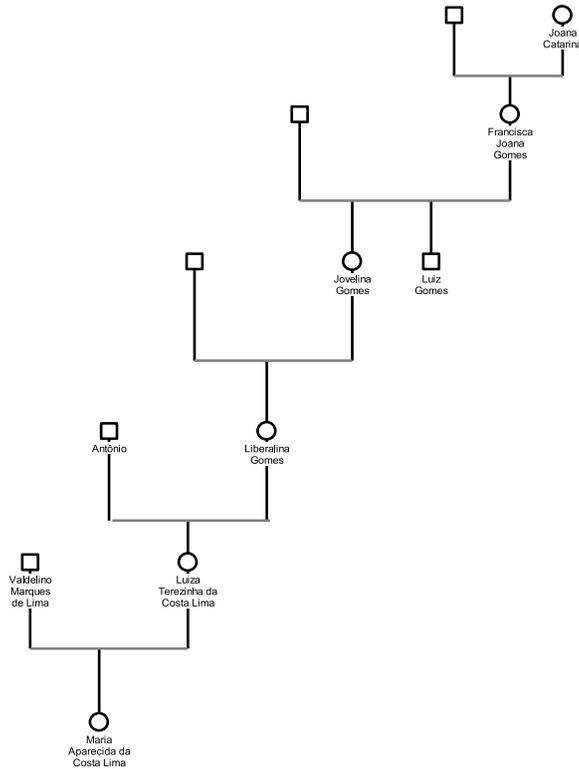
¹⁸¹ Fonte: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v11_rs.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2018.

Pelos dados censitários de 1872 percebe-se que em Nossa Senhora da Conceição do Arroio, atual Osório (incluía a localidade atual de Palmares do Sul), havia uma população total de 6.087 habitantes, sendo 5.016 livres e 1.071 escravizados. A população escravizada estava dividida em 634 homens e 437 mulheres. Cabe pontuar que entre os habitantes livres estavam inclusos aqueles que conquistaram a liberdade. Desse modo, podemos observar 446 pardos e 356 pretos. É neste contexto que a alforria dos escravizados de Vicente e de Eufrázia foi registrada, nos anos de 1870 e 1871 (ver Capítulo 1). Possivelmente, os libertos daquele casal estejam inclusos entre os habitantes livres registrados no censo de 1872. Nestes dados também deveria estar inserida a família de Anastácia Gomes.

Notamos ainda que, em 1872, havia 1.071 homens e mulheres à espera da liberdade. A Lei de 1871 poderia ter acelerado a entrada pela estreita porta da liberdade, pois a carta de alforria deixou de ser algo costumeiro negociado partir da relação senhor-escravizado e acionou o Estado para as negociações. Weimer (2013) investigou 246 cartas de alforria registradas em Conceição do Arroio, entre 1859 e 1888, e as dividiu em três períodos, 1859-1871; 1871-1880; 1880-1888. Observando a média anual dos registros, destacou que, no primeiro período, houve 87 manumissões; no segundo, 25 cartas e no terceiro, 134 registros de liberdade. Desse modo, temos o período logo após a Lei do Ventre do Livre (1871-1880) com um decréscimo quando comparado ao primeiro recorte temporal. O maior número de conquistas de liberdade ocorreu nos anos de 1880, acompanhando o restante da província. Quando cruzamos os dados do censo de 1872, o qual informa que havia, em Conceição do Arroio, 1.071 escravizados com as cartas de alforria (que apontam para aproximadamente 150 libertos), então podemos considerar que muitos homens e mulheres tiveram que esperar a Abolição para se livrar do cativeiro.

Retornando à matriarca Chica Brincuda, nossa personagem, possivelmente fosse Francisca Joana Gomes, pois os quilombolas do Limoeiro apontaram o nome de “Jove” como uma filha da escravizada. Tudo indica que Jove era o apelido de Jovelina Gomes, conforme gráfico genealógico a seguir.

Gráfico genealógico 11. Família de Chica Brincuda



Pela árvore genealógica, realizada a partir da memória dos quilombolas do Limoeiro e de registros de batismos, nota-se que há uma grande presença de mulheres nas gerações. Além da matriarca Chica Brincuda (Francisca Joana Gomes), aparecem sua filha Jovelina Gomes, sua neta Liberalina Gomes, a bisneta Luiza Terezinha e a tataraneta Maria Aparecida. Com exceção de Liberalina e de Luiza, as demais mulheres estão acompanhadas pelos seus companheiros, o que aponta para mulheres que sustentavam sua família. Isto talvez indique a ligação de Chica Brincuda com Anastácia e Juliana, pois em uma sociedade patriarcal, em que as mulheres negras são preteridas e sofrem o preconceito racial e econômico, a tessitura de redes de solidariedade é fundamental para a manutenção de suas famílias.

Para D’Incao (2001), no Brasil, durante o período colonial, as elites tiveram um estilo de vida influenciado pela aristocracia portuguesa, pelos fazendeiros plebeus e pelas diferenças e interações sociais decorrentes do sistema escravista. Desse modo, a família patriarcal brasileira foi comandada pelo pai, que deteve um enorme poder sobre seus dependentes, agregados e traba-

lhadores escravizados. Este estilo de vida não ocorreu em todos os setores da sociedade brasileira, pois existiram casos, principalmente na estrutura familiar da população pobre, em que não havia a presença de homens nem a existência de casamentos. Nestas famílias, portanto, a mulher foi a chefe da família sozinha e foi julgada de acordo com o modelo da família patriarcal. O patriarcado, portanto, assume o modelo tradicional das famílias brasileiras, porém desde a escravidão muitas famílias negras foram moldadas a partir da matrilinearidade. A família de Chica Brincuda forja-se na contramão do patriarcado, sustentando-se a partir de protagonistas que marcaram as vivências da região e que são rememoradas em pleno século XXI pelos descendentes quilombolas.

Cabe lembrar que Juliana é rememorada como parteira da região, quiçá foi a ex-escravizada que realizou os dois partos de Francisca Joana Gomes e isto aproximou-as ainda mais. Logicamente, são apenas ilações, mas sabemos o quanto o litoral negro necessitou de pessoas que fizessem partos ou benzeduras. Witter (2001), ao investigar as práticas de cura no sul do Brasil, no século XIX, informa que as mulheres ocupavam um lugar especial no que tange às doenças, pois eram as primeiras curadoras de quase todas as moléstias. Havia, desse modo, o estabelecimento de redes de solidariedade e de favores entre elas. Eram as mulheres que faziam os partos, auxiliavam no trato de doenças e ainda banhavam os mortos. Desse modo, mantinham uma ligação profunda com os elementos que constituíam a vida e a morte. Sobre as parteiras, a autora argumenta:

(...) As parteiras tinham aí uma posição de destaque. Por um lado, seu conhecimento empírico do corpo feminino as tornava também curadoras das doenças das mulheres, por outro havia a confiança e a proximidade estabelecida no trato dos partos e das enfermidades, o que lhes mantinha uma clientela fiel e o respeito de toda a comunidade (WITTER, 2001, p. 139).

Witter assinala que as parteiras tinham função de destaque nas comunidades em que atuavam. Notei que as memórias quilombolas lembram essas mulheres, tanto de Juliana, no Limoeiro, quanto de Tia Miguela, em Teixeiras. A autora argumenta que era comum as parteiras que desempenhavam suas atividades na zona rural, afastadas do centro, mudarem-se para a casa da gestante, algumas semanas antes da data prevista para o nascimento. E, após o nascimento, ainda ficavam alguns dias cuidando do bebê e da mãe. A autora argumenta que havia uma forte ligação entre as parteiras e as parturientes. Cabe aqui pensar que Jovelina e Luiz podem ter nascido pelas mãos de Juliana, na década de 1880.

Quadro 21. Batizados dos filhos de Francisca Joana Gomes

Filhos	Data de nascimento	Data de batizado
Jovelina ¹⁸²	20/10/1883	18/09/1886
Luiz ¹⁸³	06/08/1886	18/09/1886

De acordo com os registros de batizados, Jovelina nasceu no ano de 1883 e Luiz, três anos após, embora tenham recebido os santos óleos em 1886. Em ambos registros constam apenas os dados da filiação materna e o nome da avó, Joana Catarina Gomes. Os padrinhos de Jovelina foram Idalino Francisco da Silveira e Marcelina Luiza da Conceição; desconhecemos esses nomes. O menino Luiz teve como padrinhos Narcizo José Gomes e Laurinda Narciza Gomes. No caso desses padrinhos, temos alguns apontamentos, afinal o sobrenome “Gomes” pode ser um indicativo de parentescos ou ainda de experiências comuns no cativeiro da Fazenda do Ipê. Entre os libertos de Vicente e Eufrazia, listados anteriormente (ver Capítulo 1), temos a escravizada Narciza, que pode ser parente dos padrinhos de Luiz, especialmente porque notamos que, nas práticas de nomeação, há escravizados que adotam sobrenomes e nomes senhoriais e nomes de seus ancestrais.

Infelizmente, algumas histórias de mulheres negras perdem-se entre os livros e as memórias. Foi o que aconteceu com a mãe de Francisca Joana Gomes, Joana Catarina Gomes. O mesmo não ocorreu com Francisca. Chica Brincuda é lembrada como uma mulher ex-escravizada, que era muito rebelde, matriarca da família; aliás, percebe-se como as mulheres destacaram-se neste grupo familiar. A quilombola do Limoeiro, Luísa Marques, lembra sobre o apelido de Chica Brincuda, além de reforçar que a nossa personagem era escravizada e legatária de terras na região.

Iosvaldyr: A senhora sabe me contar como era a Chica Brincuda?

Luísa Marques: Era do Limoeiro, e a Jove, que era filha da Chica. Chamavam de Chica Brincuda, porque ela tinha um orelhão, que nem um brinco. Daí chamavam de Chica Brincuda. Mas tem gente dela aí, ali a Catarina.

Iosvaldyr: E essas terras ela ganhou?

Luísa Marques: Ganhou dos escravos, ela era escrava¹⁸⁴.

¹⁸² Livro 14. (15/05/1886 a 06/08/1888) Batismos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Arroio. p. 23 frente.

¹⁸³ Livro 14. (15/05/1886 a 06/08/1888) Batismos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Arroio. p. 23 frente.

¹⁸⁴ As memórias de Dona Maria do Carmo já foram acionadas no capítulo 1 quando falamos dos bailes separados.

Entrevista realizada com Dona Maria do Carmo, na comunidade do Limoeiro, em 2008.

De acordo com a quilombola Luísa Marques, o apelido “Chica Brincuda” foi em decorrência do tamanho da orelha, que parecia um brinco. Vimos que o apelido “Chica” foi originado de seu nome Francisca. Dona Maria do Carmo já foi apresentada em nossos apontamentos (ver Capítulo 2), quando mencionamos os bailes da corda. É uma mulher branca que foi criada por pais negros, além de ser viúva de um quilombola. Ela traz muitas memórias do seu falecido marido e nos conta um pouco sobre Chica Brincuda.

Claudia Daiane: O que mais a senhora estava falando da Chica Brincuda?

Maria do Carmo: Que ela foi a última a ficar nessas terras de escravo, onde apareceu um homem, ele deu o nome, mas eu não sei, eu não lembro o nome, que este homem apareceu aí, começou de namoro com ele, parece que uma coisa assim. Depois ele agarrou e se “adonou” dessas terras mais tarde, tirando dela e comprando uma terra pra este canto aí, pra ela vir morar aqui, que ela estava muito para lá dos escravos restantes. Ela saiu e fez uma casa mais para cá, que era melhor para ela, eu não sei como foi (...).

Claudia Daiane: Qual o nome dos filhos dela?

Maria do Carmo: Eu ouvi falar em Jovelina e esse outro... Jovelina eu sei que era filha dela (...) de onde vem... De onde era essa família da Catarina daqui que é bisneta dessa gente, essa Catarina aqui do João.

Claudia Daiane: Eu não falei com a Catarina.

Maria do Carmo: Não falou? Foram os outros¹⁸⁵, eu acho que aqueles outros já tiveram ali.

Claudia Daiane: Já passaram ali?

Maria do Carmo: Já passaram. Andavam atrás da foto com a Luísa e não sei o que, andavam procurando. A mãe dele era a falecida Libera, eu acho que esta Libera era filha da Jovelina. Alfredino, o filho dessa. Não sei se era filho da Jovelina ou da Chica Brincuda, que chamam. A Jovelina eu cheguei a conhecer, tinha uma papada grande assim, mas esta outra não, o meu marido chegou a conhecer.

Claudia Daiane: A Chica Brincuda ganhou terras, seria isso?

Maria do Carmo: Ela era restante, que ainda morava em cima dessas terras por estes lados para dentro. Não dentro destas terras aqui, além...

O relato de Dona Maria do Carmo ratifica que Chica Brincuda foi “a última a ficar nestas terras de escravos”, o que pode indicar que a escravizada parece ser a última a ser liberta, ou ainda a derradeira herdeira a ficar no imóvel legado, mas cabe pontuar que encontramos outros descendentes dos demais herdeiros libertos, como pontuamos no caso do litígio das terras na época da Reforma Agrária de Brizola, na década de 1970 (ver Capítulo 2). Além disso, em 2008, ainda havia parentes de Chica Brincuda na comunidade remanescente do Limoeiro, mas não foi possível obter muitas informações sobre a escravizada. Importante mencionar que a filha de Juliana Anastácia Gomes, Maria Caro-

¹⁸⁵ Dona Maria do Carmo refere-se aos demais membros da pesquisa do Relatório sócio-histórico e antropológico do Limoeiro.

lina, casou com um membro da família dos Benjamins (ver Capítulo 2). No final do trecho da entrevista, Dona Maria do Carmo ressalta que Chica era a última que residia nas terras “por estes lados de dentro”, o que pode indicar que havia outros herdeiros em outras localidades.

Retomando a narrativa de Dona Maria do Carmo, a entrevistada aponta para uma experiência amorosa de Chica Brincuda, que teria acarretado perdas das terras herdadas. O parceiro teria se “adonado” do imóvel e, em troca, comprado outro terreno. Nas palavras de Dona Maria do Carmo, a troca teria beneficiado Chica, possivelmente por que a casa da ex-escravizada teria ficado mais próxima dos demais camponeses negros. Porém, destaco que o interesse nas terras de Chica, por parte de seu companheiro, indica que o imóvel poderia ter valor maior do que aquele terreno com casa do qual Chica ficou beneficiária.

Dona Maria do Carmo aponta alguns membros da família de Chica Brincuda, Jovelina seria mãe de Libera, ou Liberalina, como aparece em outros depoimentos. Além destas duas, ainda aparece o nome de Alfredino, que a entrevistada não lembra o parentesco, se era filho de Jovelina ou de Chica Brincuda. Chica Brincuda possuía uma família em que as mulheres se destacam nas memórias da comunidade do Limoeiro. Até o presente momento, conhecemos, além de Chica, Anastácia, Juliana, Jovelina e Liberalina. Dentre estas, Chica Brincuda destaca-se como a matriarca da família, sendo reconhecida como herdeira de terras, a última das escravas a andar pelas terras de Palmares e ainda como uma escravizada muito rebelde.

O quilombola do Limoeiro, Seu José Carlos Bellos de Lima, ao mencionar Chica Brincuda, aponta para a existência de parentescos no Limoeiro com as comunidades quilombolas de Viamão.

José Carlos: Uma coisa curiosa, que o Cléber descobriu é que ali no... Para cá de Viamão, na Lomba, tem uns quilombos ali, não é? E tem família de origem desta Chica Brincuda. Esse Vicente Gomes tinha esta fazenda aqui e tinha um irmão dele que tinha uma fazenda ali entre Santo Antônio, por ali assim. Então eles faziam ali e iam ficando escravo desta fazenda, para outra fazenda do irmão de lá. Então por isso que tem esta descendência desta Chica Brincuda para lá. Então é uma coisa boa da gente descobrir.

Catarina: Mas um parente do tio Gaspar, irmão da nossa avó, foi morar ali para a Lomba.

José Carlos: Pois é onde tem...

Catarina: Foram dois, um chamava Gaspar e outro José, eu acho que a tia Milca é dessa gente.

Claudia Daiane: E o Gaspar é irmão de quem?

José Carlos: Irmão da nossa avó.

Claudia Daiane: Qual avó?

José Carlos: Maria Carolina.

Claudia Daiane. Ok.

José Carlos: Juliana... era irmão da Juliana. Irmão não, filho. A Juliana era parteira.

Claudia Daiane: Parteira! E o Gaspar, irmão da Maria Carolina!

José Carlos: E da Juliana também. E esses outros dois que dizem que foram morar lá para a Lomba, também eram filhos da Juliana.

Claudia Daiane: Como se chamavam? Uma era Gaspar...

José Carlos: José e o outro Vicente.

Claudia Daiane: José e Vicente.¹⁸⁶

Seu José destaca que Vicente José Gomes, proprietário de terras em Palmares, possuía um irmão em Santo Antônio da Patrulha e por isso havia a circulação de escravizados entre as propriedades da família. Talvez os serviços executados por homens fossem mais requisitados e por isso as mulheres escravizadas circulavam mais pela região, sendo inclusive chefes de família. Lembro que Vicente se deslocou, conforme pontuado anteriormente (ver Capítulo 1), de Santo Antônio da Patrulha para Palmares, na segunda metade do século XIX, onde adquiriu terras da família Azevedo e Souza. Além dessa circulação de escravizados, que justificaria os parentescos entre as comunidades quilombolas, José pontua a ida de Gaspar e de José, ambos filhos de Juliana Anastácia Gomes, para a região de Viamão.

Silveira (2010), na dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Rural, analisa as relações de reciprocidades entre duas comunidades remanescentes quilombolas localizadas em Viamão no Rio Grande do Sul: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas. A autora aponta uma família que possui membros em Cantão das Lombas e no Limoeiro, conforme Seu José Carlos mencionou na entrevista. Segundo Silveira, um de seus entrevistados, Seu Arno Gomes, conhecido pelo apelido de Cai-Cai, quilombola do Cantão das Lombas, que possui um primo em Peixoto Botinhas, tem uma irmã no Limoeiro, Dona Nilza Gomes. O sobrenome Gomes aparece nos quilombos de Viamão e há parentescos conforme mencionamos, embora não se identificou a ligação com Chica Brincuda, mas sim de seus descendentes, pois Nilza Gomes citada por Silveira (2010) é neta de Chica Brincuda.

Chica Brincuda está presente na memória da comunidade quilombola remanescente. Na época do relatório sócio-histórico e antropológico, os entrevistados apontavam para o quilombola Seu Ico como o detentor das histórias desta escravizada. Infelizmente, Seu Ico estava doente e veio a falecer logo no começo da pesquisa para a realização do relatório, em 2008. Porém, foi possível coletar algumas informações sobre esta mulher negra. Chica não está no rol dos escravizados libertos e legatários de Vicente José Gomes e Gertrudes Eufrázia Lopes, mas cabe pontuar que Chica poderia ser escravizada de algum parente de Vicente. Na época dos registros de alforrias do casal Vicente e Gertrudes, na

¹⁸⁶ Entrevista realizada com Seu José Carlos Bellos de Lima e sua esposa Catarina Lima, na comunidade do Limoeiro, em 2008.

década de 1870, analisados anteriormente, há a informação de que um dos escravizados, Francisco, filho de Idalina, ficaria em propriedade do sobrinho do casal, Jerônino José Lopes. Desse modo, Chica poderia trabalhar em outras fazendas da família Gomes.

Passamos agora a outra mulher negra rememorada no Limoeiro. Primo Neves, quilombola do Limoeiro, é da gente de Isabela, outra ex-escravizada da região que aparece em algumas narrativas do tempo da escravidão. Isabela seria Antônia Isabela, que havia trabalhado numa fazenda próxima do Limoeiro cuja proprietária era Sinhá.

Claudia Daiane: E os avós do senhor, por parte de mãe, a Dona Antônia e o Seu Honorato, eram de onde?

Primo Neves: Eles eram daqui.

Claudia Daiane: Daqui do Limoeiro, também?

Primo Neves: Eram daqui, até a Isabela era daqui, mas o Honorato parece que não era, o pai dele já era... Parece que era de Santo Antônio.

Claudia Daiane: Faz quanto tempo que o senhor mora aqui?

Primo Neves: Olha, eu moro aqui desde que nasci. **Que minha avó, bisavó e tataravó eram tudo daqui mesmo.**

Claudia Daiane: Daqui onde o senhor mora?

Primo Neves: É.

Claudia Daiane: E quem conseguiu estas terras, por parte de qual lado, do pai ou da mãe?

Primo Neves: Pelo lado da mãe.

Claudia Daiane: Da mãe da Francelina Antônia de Souza?

Primo Neves: Hum, hum.

Claudia Daiane: Então seria por parte da Isabela?

Primo Neves: É, é.

Claudia Daiane: E como que ela conseguiu estas terras?

Primo Neves: Essa terra aqui não sei como eles conseguiram. A minha tataravó eu sei que era daqui. Não sei se foi por parte de escravo, como foi, se foi dado, se foi escravo também no tempo da escravatura.

Claudia Daiane: Eles eram escravos...

Primo Neves. Não sei, não sei isso como é. A minha mãe é que tinha um papel dessas terras aí, mas depois queimou a casa da mãe e queimou os papéis. Então naquele tempo os papéis eram pagos em Santo Antônio, para cá não tinha... Em Osório. (...)¹⁸⁷

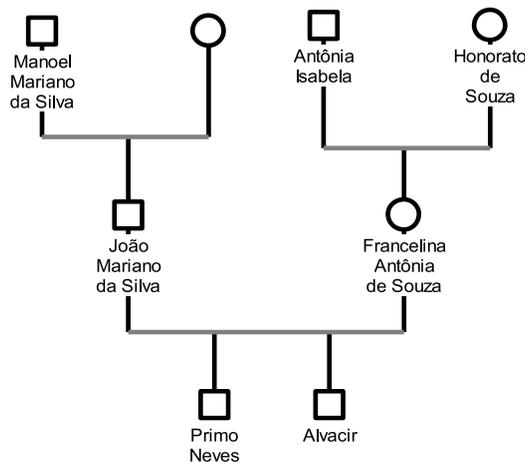
Segundo as memórias do quilombola do Limoeiro, Primo Neves, seus avós, Antônia Isabel e Honorato Souza, trabalharam muito tempo numa fazenda nas proximidades do Limoeiro, ainda na época da escravidão. Antônia Isabel (ou Isabela) é relembada pela comunidade como uma das escravizadas herdeiras de terras. Já Honorato Souza pode ter vindo de Santo Antônio da Patrulha. O quilombola, ao refletir sobre as terras em que reside, menciona as mulheres de

¹⁸⁷ Entrevista realizada com Primo Neves, na comunidade do Limoeiro, em 2008.

sua família: “avó, bisavó e tataravó”. Novamente, temos aqui um destaque para as mulheres negras como matriarcas de famílias negras. Destaco o quanto estas mulheres ficaram presentes nas memórias camponesas.

Outro ponto que merece análise se refere ao comentário de Primo Neves sobre o incêndio que queimou a casa de sua mãe e os documentos da propriedade, pois como as cópias documentais deveriam ser realizadas em Santo Antônio da Patrulha e ainda mediante pagamento, a família perdeu os papéis que comprovam a propriedade do imóvel. Escutei alguns relatos sobre incêndios nas residências dos camponeses negros litorâneos; de um lado, podemos lembrar que muitas vezes as casas eram de pau-a-pique. Além disso, a falta de luz elétrica fazia com que fosse necessário o uso de velas, lampiões, o que poderia aumentar as possibilidades de ocorrer um incêndio. Mas, por outro lado, podemos pensar sobre a hipótese de que os incêndios, ou pelos menos alguns deles, eram criminosos e visavam destruir os únicos comprovantes de propriedade dos imóveis das famílias negras.

Gráfico genealógico 12. Família de Isabela



Primo Neves rememora suas vivências, de seus pais e avós maternos na Fazenda da Cavalhada.

Claudia Daiane: A Antônia Isabel(a) e o Honorato de Souza trabalhavam na Cavalhada?

Primo Neves: Sim, trabalhavam e a minha mãe foi criada dentro desta fazenda aí, trabalhando, trabalhando praticamente como escrava, porque naquele tempo ela contava (?) ela até uma vez foi prometida, prometeram que pelariam a cabeça dela, que ela estava assim com um irmão mais velho. Ela estava em casa, até morreu e a velha, a Sinhá essa, mandou buscar ela e veio o filho dela, o falecido (?), já é falecido também, ele veio buscar ela que não foi, pois

o rapaz estava doente, ele estava doente... Ele foi, naquele tempo era tudo aberto, ele chegou lá e a velha mandou buscar, levar ela nem que fosse pelos cabelos. Ela foi e se ela empacasse aqui, que levasse na marra e chegando lá eles cortaram os cabelos dela.

Claudia Daiane: Ah, era assim então a Sinhá?

Primo Neves: Era, era. Mas, daí ela (mãe dele) foi.

Claudia Daiane: E qual era o nome da Sinhá, era Sinhá mesmo, ou era um apelido que deram?

Primo Neves: Olha, chamavam ela de Sinhá, eu me criei, conheci ela... Me criei já, como diz o outro. Ela morreu eu estava com 17, para 18 anos, a velha morreu, bem velhinha.

Claudia Daiane: Que idade o senhor tem?

Primo Neves: Eu estou com 62.

Claudia Daiane: 62?

Primo Neves: Sim, mas já não tinha mais aquele negócio de escravo, mas só que ela achava que o pessoal que trabalhava lá... a mãe quando ia para lá, o vô que trabalhava lá na casa, daí era quase a mesma coisa, que quase escravo, se mandasse pra lá, eles iam, se mandassem pra cá, eles vinham.

Claudia Daiane: Eles moravam aqui, tinham as terras aqui, mas quando ela chamava tinham que ir?

Primo Neves: Sim.

Claudia Daiane: E ficava quanto tempo lá a sua mãe?

Primo Neves: Ficava um mês, dois, três, vinha para casa um dia, dois, voltava de novo, eu tirava um dia em casa, voltava de novo, porque a gente plantava também, tinha campo.

Claudia Daiane: Onde plantavam aqui ou lá?

Primo Neves: Plantava na terra aqui.

Claudia Daiane: Aqui?

Primo Neves: É. E lá também, lá tinha que cozinhar, fazer tudo, lavar roupa, passar, limpar, limpar roça, tudo se fazia.

Claudia Daiane: Tudo se fazia...

Primo Neves: Tudo fazia.

Claudia Daiane: Ficava mais tempo lá que aqui na sua casa?

Primo Neves: É, mais tempo que em casa, às vezes, nós ficávamos com nossos irmãos mais velhos para a mãe trabalhar¹⁸⁸.

O relato do quilombola do Limoeiro aponta para as relações de trabalho tensas entre empregados e sua empregadora Sinhá. As relações da família de Isabela e Sinhá, segundo a memória de Primo Neves, remontam ao período da escravidão, época em que seus avós, Antônia Isabela e Honorato, eram escravizados na fazenda da Cavallhada. Após a Abolição, as relações ainda eram mantidas com base em um passado no cativo, conforme situação narrada sobre sua mãe de que não pôde ir trabalhar, ao ser chamada, pois seu irmão estava muito doente e teve os cabelos cortados, por ordem de Sinhá.

¹⁸⁸ Id.

Os pais de Primo Neves tinham as terras no Limoeiro, herança de Antônia Isabela, mas também trabalhavam na Fazenda da Cavalhada, fazendo o serviço da terra e executando outras atividades, especialmente serviços domésticos. A mãe do quilombola frequentemente ficava mais tempo no serviço do que em casa. Primo Neves contou que os irmãos mais velhos cuidavam dos mais novos para que sua mãe pudesse ir à fazenda. Desse modo, as experiências da família de Isabela remontam a um passado escravista e no período pós-Abolição marcado por explorações e tentativas de um trabalho “quase escravo”. Os desmandos de uma mulher da elite, branca, que não havia aceitado o fim da escravidão, é percebido quando a mesma ordena que Francelina Antônia de Souza, descendente de uma família escravizada, fosse imediatamente para a fazenda e como punição pela demora, os cabelos da camponesa foram cortados; afinal, as práticas culturais da escravidão têm vida mais longa do que o 13 de maio de 1888.

Valdomiria Luiza da Silva, cuja mãe foi adotada por Antônia Isabela, conta algumas experiências sobre sua avó.

Claudia Daiane: A senhora lembra quando sua mãe chegou lá?

Dona Valdomiria: Era pequena, a vó criou ela, agarrou ela.

Claudia Daiane: Ela não era... era filha de criação da Isabela?

Dona Valdomiria: É.

Claudia Daiane: E como será que a Isabela chegou aqui em Bacupari.

Dona Valdomiria: Era dos... era dos escravos.

Claudia Daiane: Ah! Ela era escrava, a Isabela?

Dona Valdomiria: Era, a minha vó era.

Claudia Daiane: Em qual fazenda que ela trabalhava?

Dona Valdomiria: Não sei. Ela contava para nós o que passava.

Claudia Daiane: Ah, mas me conte um pouco, então.

Dona Valdomiria: Ia lavar roupa, com água no joelho, em cima de um banco, depois agarrava aquela trouxa, cheia de roupas, trazia para casa, eu dizia “não, eu não quero fazer isso”.¹⁸⁹

Segundo as memórias de Dona Valdomiria, sua avó Antônia Isabela foi escravizada e trabalhava como lavadeira. Dentre suas falas, destacamos a frase: “não, eu não quero fazer isso”, que aponta para mudanças nas relações do pós-Abolição, pois sua avó é relembada como uma escravizada que trabalhava como lavadeira, enfrentando diversas dificuldades. Afinal, era necessário lavar as roupas com água até o joelho e depois carregar as roupas na cabeça. Mas sua neta não é escravizada, nasceu em outros tempos e numa sociedade com outras relações de trabalho, embora saibamos que as relações raciais e de dominação estiveram presentes com a tia de Valdomiria, a mãe de Primo Neves, que teve os cabelos cortados pela empregadora.

¹⁸⁹ Entrevista realizada com Dona Valdomiria Luiza da Silva, na comunidade do Limoeiro, em 2008.

4.2 As mulheres da família Teixeira

Das conversas com a família do quilombola de Teixeiras, Márcio Costa Carneiro, e da coleta de documentos, surgiu a possibilidade deste subcapítulo. A inspiração surgiu a partir das contribuições de Ira Berlin (2006) e Rodrigo Weimer (2013), que trabalharam em suas respectivas pesquisas com o recorte geracional. Ira Berlin analisou as experiências de escravidão e dividiu sua história em cinco partes, ou gerações: gerações de travessia, gerações de *plantation*, gerações revolucionárias e gerações migrantes. Segundo o autor:

(...) Crianças escravas não podiam fugir às experiências de seus pais assim como não podiam negar a de seus próprios filhos. Assim, as vidas das gerações da travessia invadiam as das gerações da *plantation*, tal como as memórias das gerações da *plantation* tinham ecos nas gerações revolucionárias, ou as ideias das gerações de migrantes invadiam as das gerações da liberdade (BERLIN, 2006, p. 20).

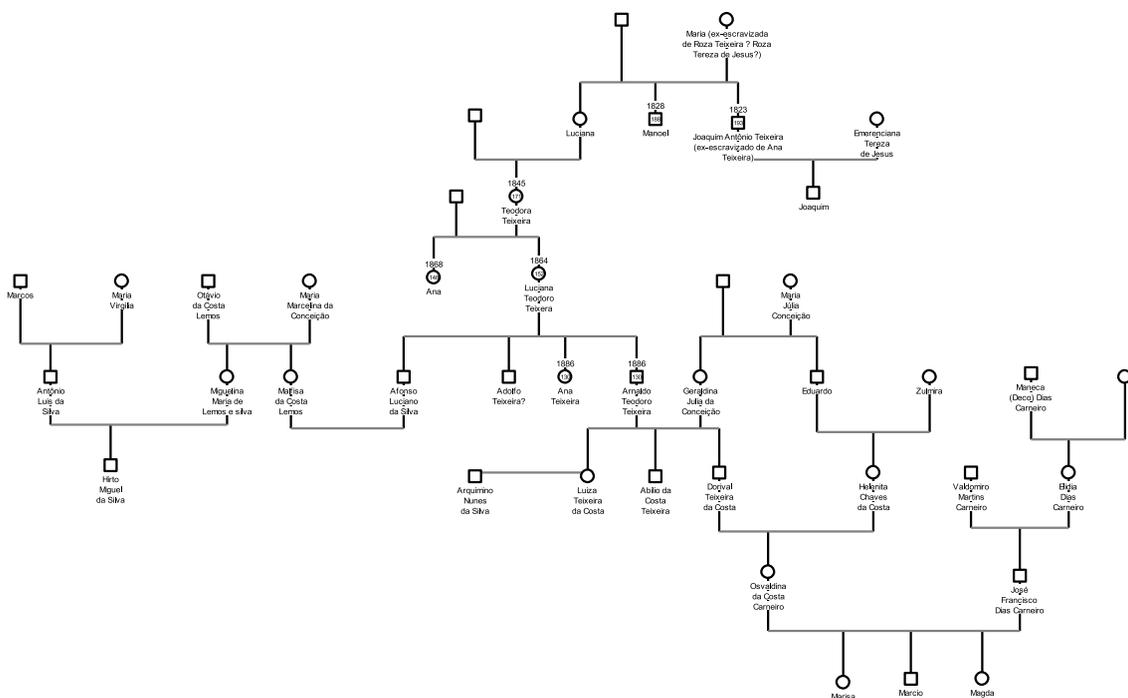
Embora Berlin faça o recorte geracional, destaca que as experiências se cruzavam entre as gerações. Ao mencionar Berlin, Weimer comenta:

O exemplo do trabalho do autor demonstra o quanto a abordagem geracional pode ser fecunda, e aproprio-me de sua proposta ao dividir “a gente da Felisberta”, *grosso modo*, em quatro gerações: “geração de escravos”, “geração de camponeses”, “geração de migrantes” e “geração de quilombolas”. Através delas, pretendo expressar aqueles que passaram pela experiência do cativeiro, o estabelecimento de um campesinato negro na região de Morro Alto, as movimentações populacionais de meados do século XX e a contemporânea emergência de etnicidade entre os descendentes daqueles cativos (WEIMER, 2013, p. 29).

Para este subcapítulo, dividimos as experiências das mulheres da família dos Teixeira em quatro gerações: gerações de escravizadas/libertas, gerações de legatárias, gerações camponesas e gerações quilombolas. Conforme aponta Berlin, as gerações experimentam vivências dos pais e dos filhos e daqueles que circundam ao seu redor. As gerações escravizadas/libertas experimentaram as dores de serem arrancadas de seu lugar de origem, de suas famílias na África, atravessaram o oceano e recriaram novas tessituras de solidariedades e de arranjos familiares. Além disso, sofreram as dores da escravidão, a angústia da separação de seus filhos e daqueles parentes queridos na nova terra. Do cativeiro, aguardaram, possivelmente ansiosas, a morte de seus proprietários para que o testamento fosse cumprido. As terras que outrora abrigaram a dor da escravidão passaram a abrigar também os lares das famílias negras chefiadas por mulheres, como no caso de Maria, ex-escravizada dos irmãos Teixeiras. A liberdade antes sonhada fora conquistada. As gerações legatárias nasceram após as conquistas de terras e de liberdades, mas ainda durante a escravidão. Desse modo, cresceram ouvindo as experiências de seus familiares, mas também convivendo com

outros escravizados da vizinhança. Estas gerações mantiveram as terras herdadas por seus ancestrais, pelo menos em parte, e tiveram que ir em busca de outras possibilidades de sobreviverem, como, por exemplo, desempenhar atividades em fazendas da região. Provavelmente, estas atividades eram intercaladas com o plantio nas próprias terras. Já as gerações camponesas fizeram do uso da terra a principal atividade a ser executada, além de fazerem produtos para a venda, como doces caseiros, cobertores. E as gerações quilombolas seguiram no uso da terra, sendo agricultoras e com uma nova identidade que rememora as outras gerações de mulheres negras da família. Além disso, a luta pela manutenção da terra de seus ancestrais passou a ser uma pauta mais recorrente.

Gráfico genealógico 13. Família Teixeira, Costa e Carneiro



A ancestral mais longínqua da família dos Teixeiras, que aparece na árvore genealógica e que encontramos até o presente momento, é Maria, que foi escravizada por Roza Tereza de Jesus, conforme testamento de 1818, analisado anteriormente (ver Capítulo 1). Desse modo, pertenceu à geração de escravizadas/libertas. Segundo o testamento, Maria era de nação Benguela. Nos registros de batismos, o nome de Maria aparece quatro vezes. Em 1806, surge como uma preta da Costa, escravizada de Roza Tereza de Jesus, que batizou sua filha

Inácia. Importante ressaltar que o nome de Inácia consta na escravaria arrolada no testamento de Roza. Mãe e filha teriam compartilhado as experiências do cativo e da conquista da liberdade.

Aos doze dias do mês de novembro de mil oitocentos e seis, nesta Freguesia de São Luiz de Mostardas, batizei e pus os santos óleos em **Inácia** crioula, inocente, filha natural de **Maria**, preta da Costa, **escrava de Roza Tereza de Jesus**, nascida aos quatorze do mês de outubro. Foram padrinhos Thomaz José da Silva e sua mulher Floriania Maria do Nascimento, tudo na forma do Ritual Romano que para constar fiz este assento¹⁹⁰.

Neste registro de 1806, Maria aparece como uma africana, preta da Costa, então escravizada de Roza Tereza de Jesus. Cabe pontuar que Roza faleceu em 1826, quando registrou, em testamento, terras e liberdade para seus escravizados, entre eles, Maria. Em 1823, ainda escravizada, Maria aparece como a avó paterna de Joaquim.

Aos vinte e seis do mês de abril de mil oitocentos e vinte e três anos, nesta Matriz de São Luiz de Mostardas, batizei e pus os santos óleos a **Joaquim**, crioulo, forro, inocente, nascido aos nove dias do dito mês (?), filho legítimo de Joaquim Antônio Teixeira e de Emerenciana Maria de Jesus, naturais desta Freguesia, neta por parte paterna de **Maria**, negra da Costa, escrava de Roza Tereza de Jesus e pela paterna de Rita forra. Foram padrinhos João Teixeira Batista e Inácia Maria de Jesus, negros forros e solteiros. Do que para constar fiz este assento¹⁹¹.

Pelos dados do batismo, nota-se que Maria, negra da Costa, ainda era escravizada de Roza; seu neto Joaquim, forro, era filho de Joaquim e Emerenciana. Joaquim, filho de Maria, conquistou a liberdade com a morte de sua proprietária, Ana Teixeira de Jesus, irmã de Roza Tereza de Jesus. Cabe pontuar as relações entre escravizados e forros no litoral, visto que os padrinhos do menino eram dois forros, João Teixeira e Inácia Maria de Jesus. Aliás, o sobrenome Teixeira do padrinho pode indicar que ele seria um ex-escravizado de Manoel Teixeira, irmão de Roza Tereza de Jesus, visto que no rol de escravizados que conquistaram a liberdade, em 1818, constava o nome João. No ano de 1828, Maria aparece como uma crioula forra, ex-escravizada de Rosa Teixeira.

Aos vinte e oito dias do mês de setembro de mil oitocentos e vinte e oito anos, nesta Matriz de São Luiz de Mostardas, batizei e pus os santos óleos a **Manoel**, crioulo, inocente, nascido aos quinze dias do mês de agosto do dito ano, filho natural de Maria, crioula, forra, escrava que foi de Roza Teixeira. Foram padrinhos Francisco e Joaquina, negros forros. Do que para constar fiz este assento¹⁹².

¹⁹⁰ Livro 2 de Batismos de escravos de Mostardas (1806-1872). Página 2, verso.

¹⁹¹ Id.

¹⁹² Livro nº 3 de Batismos de Mostardas (1818-1843).

Em 1828, tudo indica que Maria já estaria com sua carta de liberdade em mãos e com os bens que lhe cabiam, de acordo com o testamento de Roza. Depois de batizar alguns netos, Maria então voltaria a ser mãe, desta vez de Manoel, nascido em quinze de agosto de mil oitocentos e vinte e oito. Os dois padrinhos, Francisco e Joaquim, também haviam conquistado a manumissão e juntos conseguiram entrar pela porta da liberdade. Estes dois nomes aparecem na lista de escravizados herdeiros e libertos com o testamento de Ana Tereza de Jesus, irmã de Roza, em 1816. Anos mais tarde, em 1845, Maria aparece como crioula, ex-escravizada de Roza Teixeira, avó da menina Teodora, filha de Luciana.

Aos vinte e cinco dias do mês de agosto de mil oitocentos e quarenta e cinco anos, batizou e pôs os santos óleos de minha licença, o Reverendo José Garcia a **Teodora**, crioula, inocente, nascida aos quinze dias do mês de junho do dito ano, filha natural de **Luciana**, crioula forra, neta por parte materna de **Maria, crioula forra, escrava que foi de Roza Teixeira**, foram padrinhos o alferes Alexandre Rodrigues (Ferreira?), casado, e Maria Inácia da Costa, solteira, do que para constar fiz este assento¹⁹³.

Pelos dados documentais, Maria poderia ser uma africana, Benguela ou da Costa da África. O termo da “Costa” necessita de algumas ponderações, pois se refere à Costa da Mina, na África. Law (2006) pontua os diferentes significados do termo “mina”. Segundo o autor, aquela palavra é de origem portuguesa e denominava as minas de ouro. Quando os portugueses chegaram à Costa do Ouro, na África, em 1471, o termo “mina” foi dado àquele local que passou a também ser chamado de Costa da Mina, lugar em que negociavam ouro com os povos nativos. Posteriormente, os portugueses construíram o Forte de São Jorge da Mina e assim “mina” servia para designar este lugar. Desse modo, na Costa do Ouro, o termo mina era utilizado num sentido étnico para nomear as pessoas que moravam nas proximidades daquele forte português. Contudo, em locais fora da Costa do Ouro, “mina” significava as pessoas da Costa do Ouro. No Brasil, “mina” era usado para designar diferentes povos africanos e, em determinados momentos, para aqueles 165 falantes da língua gbe, sendo muitas vezes empregado para localizar a origem geográfica dos africanos. Nesse caso, aparecem principalmente como sendo originários da Costa do Ouro. Também analisando sobre a Costa da Mina, Staben (2008) afirma que

Conforme seguiam para os portos da costa leste da África os portugueses e luso-brasileiros “alargavam” o significado de Costa da Mina, que para eles abrangia os portos da Costa do Ouro, Costa dos Escravos e Reino do Benin, além da Bahia de Biafra no século XVIII. Como mostra uma carta enviada pelo Governador de Pernambuco, Manoel Rolim de Moura, ao Conselho Ul-

¹⁹³ Livro nº 4 de Batismos de Mostardas (1843-1860).

tramarino, em 1726, no qual um “navio inglês havia saído de Londres vindo do porto de Calabar da Costa da Mina, carregado de escravos, para levar para Barbados” pedia mantimentos e água para continuar sua viagem. Isto mostra que, para os portugueses, até o porto de Calabar fazia parte da chamada Costa da Mina (STABEN, 2008, p. 26).

Para Staben (2008), portanto, o significado do termo “da Costa da Mina” abrange maiores áreas, dificultando assim saber ao certo a origem dos africanos que recebiam esta designação. Desse modo, não há como precisar a localidade de nascimento de Maria e de José, que foram escravizados de Roza Tereza de Jesus; ambos eram de Benguela, região da África Ocidental.

Além de africana, nos documentos, Maria aparece como crioula forra. Seria possível, após a emancipação, Maria ter sido considerada como crioula? Se sim, enquanto foi escravizada, Maria era considerada uma preta africana, mas com a liberdade passou a ser forra e crioula. Mattos (1998), ao analisar a região sudeste do Brasil, afirma que a inserção na sociedade colonial era marcada pela hierarquização racial, que separava os pretos, brancos e pardos. O termo pardo era usado para “registrar uma diferenciação social” e, desse modo, não apenas para afirmar que o indivíduo seria de pele mais clara que o mestiço. A autora menciona que em sua pesquisa encontra uma grande quantidade de pardos libertos, filhos de casais africanos. O termo “pardo”, logo, era uma síntese da classificação social e racial dentro do sistema escravista, porém para ser pardo era necessário um reconhecimento social da sua condição de livre. Isso poderia acontecer a partir das relações pessoais e comunitárias que eram estabelecidas. Os crioulos eram aqueles escravos e forros nascidos no Brasil e o preto, até a primeira metade do século XIX, designava preferencialmente os africanos. Nesse contexto, a autora afirma que a cor da pele tinha uma tendência a ser o primeiro signo de *status* e de condição social.

Considerando que Maria foi nomeada como africana enquanto era escravizada e crioula após a emancipação, ela teve, pelo menos, quatro filhos: Inácia, Luciana, Manoel e Joaquim. Inácia compartilhou o mesmo cativeiro que a mãe, enquanto Joaquim foi escravizado da irmã de Roza Tereza de Jesus, Ana, cujo testamento também foi analisado anteriormente. De acordo com o registro de batismo de Joaquim, a proprietária era “Ana Teixeira” e não “Ana Tereza de Jesus”. Este dado é pertinente de análise, pois tanto Roza quanto Ana aparecem em registros de batismos de escravizados com o sobrenome Teixeira, utilizado por seu irmão Manoel Teixeira Batista, mas que não fazia parte dos nomes constantes nos testamentos das irmãs. É comum que nos registros houvesse esta variação dos nomes dos proprietários dos escravizados, bem como incongruências nos dados dos escravizados. Tudo indica que o nome de Ana Teixeira e Rosa Teixeira são variações de Ana Tereza de Jesus e Roza Tereza de Jesus.

Na década de 1860, a filha de Maria, Luciana, aparece no registro de batismo da neta, de mesmo nome, Luciana. E também no batismo da neta Ana, nascida em 1868. Na última anotação de batismo, Luciana adotou o sobrenome Teixeira, que nomeia a comunidade remanescente quilombola na qual residem seus descendentes.

Aos vinte e sete dias do mês de março de mil oitocentos e sessenta e quatro, nesta Matriz de São Luiz de Mostardas, batizei solenemente e pus os santos óleos a **Luciana**, nascida a nove de janeiro do corrente ano, filha natural de **Teodora Teixeira**, negra crioula, neta materna de **Luciana**, todos desta freguesia (supra?); foram padrinhos Jerônimo da Costa Chaves e Maria da Costa, solteiros, do que para constar fiz este assento (era ut supra II).¹⁹⁴

Aos sete dias do mês de junho de mil oitocentos e sessenta e oito, nesta freguesia de São Luiz de Mostardas, batizei solenemente a **Ana**, que nasceu aos quinze de abril do dito ano, filha natural de **Teodora Teixeira**, neta materna de **Luciana Teixeira**; foram padrinhos Faustino, escravo de David José dos Santos e Ana, escrava de José Pereira Parafita. E para constar.¹⁹⁵

Observando os dados dos padrinhos, percebemos dois padrinhos ainda escravizados em senzalas diferentes. Mesmo com algumas conquistas de liberdade, ainda havia escravizados pela região e as relações dos libertos com aqueles fazia do litoral negro um espaço de redes de solidariedade e parentesco. O censo de 1872, da paróquia de Mostardas, traz os dados populacionais da localidade.

Quadro 22. Censo populacional de 1872 da Paróquia de São Luiz de Mostardas¹⁹⁶

Cor	Condição social e sexo			
	Livre		Escravizado	
	Homem	Mulher	Homem	Mulher
Branca	743	744	–	–
Parda	202	261	65	75
Preta	139	191	93	78
Cabocla	2	2	–	–

Pelo censo populacional de 1872, da Paróquia de São Luiz de Mostardas, nota-se que a população era constituída por 2.284 livres e 311 escraviza-

¹⁹⁴ Livro nº 3 de Batismos de Mostardas (1818-1843).

¹⁹⁵ Livro nº 6 de Batismos de Mostardas (1865-1876) p. 49, f.

¹⁹⁶ Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v11_rs.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2018.

dos que totalizavam cerca de 17% dos habitantes. Analisamos algumas alforrias e aquisições de terras ainda na primeira metade do século XIX que ajudaram a diminuir o número de pessoas que continuavam nas senzalas, na década de 1870 e, desse modo, aumentaram a lista dos livres. Foi neste contexto de escravidão e liberdade que a geração de escravizadas/libertas experimentou a dor de ser arrancada de sua terra e chegou até o litoral onde novos laços foram tecidos. Maria foi escravizada e conquistou sua sonhada carta de liberdade. Foi forçada a deixar seus laços na África, mas teceu novas redes, teve uma família com, pelo menos, quatro filhos e netos, mas estendeu sua rede de proteção com libertos e escravizados da região.

Seguindo nossas gerações de mulheres negras, temos Theodora Teixeira e Luciana Teodoro Teixeira, que fazem parte da geração de legatárias dos imóveis dos irmãos Teixeiras, uma herança da primeira metade do século XIX. Gerações marcadas pelas memórias da escravidão, mas também pelas experiências de liberdade no litoral do Rio Grande do Sul. O nome de Luciana aparece no batismo de sua filha Ana, em 1886, dois anos antes da Abolição. Luciana nasceu em 1864, num período em que já havia vários grupos de legatários pelo litoral. Sua mãe Theodora nasceu em 1845 e sua bisavó africana fora escravizada. Luciana ainda esteve presente na transição da escravidão para o trabalho livre. Segundo costa, sua filha Ana nasceu em 1886:

Aos vinte e seis do supra [dezembro de 1886] a inocente **Ana**, nascida a oito de setembro do mês passado, filha natural de **Luciana Teodora Teixeira**, foram padrinhos Agostinho Riveiro da Costa e Corina Josefina Maria de Jesus. E para constar lavrei este termo.¹⁹⁷

O nome de Luciana consta na relação dos proprietários de estabelecimentos rurais realizada em 1920. O quadro a seguir foi elaborado a partir das localidades de Casca, Rincão da Figueira, Caieira e Teixeiras, localidades já analisadas que possuíam terras de famílias negras desde o século XIX. Desse modo, a lista engloba proprietários negros, além de brancos que ou eram herdeiros dos imóveis na época dos inventários, ou compraram posteriormente, ou invadiram as terras negras.

¹⁹⁷ Livro nº 6 de Batismos de Mostardas (1865-1876).

Quadro 23. Relação dos proprietários de estabelecimentos rurais em Casca, Caieira, Rincão da Figueira e Teixeira, em 1920¹⁹⁸

Nº da propriedade	Nome do(a) proprietário(a)	Situação	Localidade
314	Felipe Batista	–	Casca
327	Gaspar Lopes de Mattos Filho	Herdeiro de escravizados	Casca
328	Antônio Ferreira da Silva	–	Casca
329	Adolpho Wyse	–	Casca
333	Seraphin José de Abreu	-	Casca
1342	Antônio F. Bittencourt	–	Casca
1343	Avelino Lopes de Mattos	Herdeiro de escravizados	Casca
1384	Malvina dos Santos	–	Casca
1385	Maria S. dos Santos	–	Casca
1388	Gaspar Lopes de Mattos	Herdeiro de escravizados	Casca
1059	Maria Joaquina do Amaral		Rincão da Figueira
1063	Marcolino Laurindo Figueira	Provavelmente herdeiro de escravizados	Rincão da Figueira
1121	Manoel Laurindo Figueira	Provavelmente herdeiro de escravizados	Rincão da Figueira
1123	Turíbio Maximiano Figueira	Provavelmente herdeiro de escravizados	Rincão da Figueira
1060	Antônio Vitorino Machado	–	Caieira
1061	Antônio Pereira Libano	–	Caieira
1087	Antônio Vitorino Machado Filho	–	Caieira
1219	Leonardo José Collares	–	Teixeiras
1220	Turíbio Fernandes Mesquita	–	Teixeiras
1224	Patrício Fernandes de Mesquita	–	Teixeiras
1225	Francisco Fernandes de Mesquita	–	Teixeiras
1274	Homero Ferreira da Silva	Herdeiro de escravizados	Teixeiras
1278	João Alves de Farias	–	Teixeiras
1279	Luiza Dionísia	Herdeiro de escravizados	Teixeiras
1280	Mateus Gonçalves Dias	Herdeiro de escravizados	Teixeiras
1281	Delfim Dias da Costa	–	Teixeiras
1284	Faustino Vieira da Costa	–	Teixeiras

¹⁹⁸ Recenseamento do Brasil realizado em 1º de setembro de 1920. Relação dos proprietários dos estabelecimentos rurais no estado do Rio Grande do Sul. Volume II. Rio de Janeiro. 1927.

1285	Jerônimo da Silva	–	Teixeiras
1286	Firmo Ferreira de Souza	–	Teixeiras
1287	Miguel José da Rosa	–	Teixeiras
1296	Pedro Gonçalves Dias	Herdeiro de escravizados	Teixeiras
1297	Claudino Ferreira de Souza	–	Teixeiras
1298	Carlos José Bittencourt	–	Teixeiras
1299	Otávio Lemos da Costa	–	Teixeiras
1300	Luciana Teodoro Teixeira	Herdeiro de escravizados	Teixeiras
1301	Jovino Florindo da Costa	–	Teixeiras

O quadro 23 traz dados tanto de proprietários negros como de brancos. Pelos dados censitários de 1920, percebemos os proprietários de lotes de terras em Casca, Rincão da Figueira, Caieira e Teixeira. Nota-se que a maioria dos proprietários são homens, sendo apenas cinco mulheres na listagem. Nestas está incluso o nome de Luciana Teodoro Teixeira. Estas mulheres possivelmente ou eram viúvas ou sem companheiros. No caso de Luiza Dionísia, sabemos que era casada com Miguel José da Rosa que quiçá já havia falecido neste período.

Nota-se que Luciana convivia pelo litoral com descendentes de vários núcleos de libertos, como os “Negros da Figueira”, outrora escravizados da Estância da Figueira. Há de se supor que, pelo sobrenome Figueira, presente em Marcolino Laurindo Figueira, Manoel Laurindo Figueira e Turíbio Maximiano Figueira, que fossem descendentes dos libertos presentes no testamento de 1835, de Ana Joaquina da Silva. Aliás, entre os libertos, consta o nome de Laurindo, que aparece no nome de Marcolino e Laurindo. Cabe pontuar que o sobrenome Figueira está presente na atualidade no quilombo de Teixeira. E por falar em nomeações, Luciana assumiu o nome da mãe Teodora com a variação “o”. Os “negros da Casca” também constam na lista, Gaspar Lopes de Mattos, Gaspar Lopes de Mattos Filho e Avelino Lopes de Mattos. E em Teixeira, temos, além de Luciana, os “Gonçalves Dias” também herdeiros dos irmãos Teixeira que foram listados.

Seguimos a análise geracional e passamos a conhecer Geraldina e Helenita, duas camponesas que casaram com filhos das mulheres de Teixeira. O estudo sobre suas experiências torna-se pertinente, pois é uma possibilidade de compreensão de como se deu a formação de famílias negras com foco nas mulheres, mesmo que fora do grupo. Segue o casamento de Geraldina e Arnaldo, filho de Luciana Teodoro Teixeira.

Aos vinte e cinco de agosto de mil novecentos e vinte e quatro, na Igreja de Mostardas, na minha presença, como encarregado da dita paróquia e perante as testemunhas Manoel Luiz Cardoso e Maria Luiza (Deacantes?) receberam em matrimônio os nubentes **Arnaldo Teodoro Teixeira e Geraldina Maria**

da Silva, ele solteiro, com trinta anos de idade, filho natural de **Luciana Teodoro Teixeira**, natural e freguesa de Mostardas; ela, filha natural [de] Maria Júlia Conceição, solteira com trinta e quatro anos, freguesa da paróquia de Mostardas. Foram dispensados dos três proclamas por estarem unidos civilmente não havendo, porém, impedimentos.¹⁹⁹

Nos dados do matrimônio do filho de Luciana, Arnaldo Teodoro Teixeira, consta somente o nome de sua mãe. Sua neta Magda Carneiro lembra que seu avô contava que Luciana tinha filhos de pais diferentes e que um destes filhos era “cria roubada”, expressão que indica que Luciana teve um companheiro branco que não assumiu o filho. Além disso, ao passarem pela rodoviária da cidade de Mostardas, Arnaldo comentava que o atendente era seu parente. Magda recorda que não entendia como que um homem branco poderia ter laços sanguíneos com seu avô e o indagava, mas ele desconversava. Rememorando esta situação Magda, pensa na possibilidade de seu avô ser a “cria roubada” pelo que falava e pela aparência, pois possuía traços de branco.

Magda Carneiro lembra que sua bisavó Luciana trabalhava nas fazendas das redondezas, na Caieira, e que seu avô adquiriu o terreno onde sua família reside atualmente. Esta situação nos faz pensar sobre as terras que Luciana herdou: teria vendido, perdido, ou não eram suficientes para dividir entre os herdeiros? Luciana teve, pelo menos, quatro filhos homens e, geralmente, as terras parecem ficar com os herdeiros homens já que as mulheres seguem seus maridos.

Geraldina Maria da Silva casou com Arnaldo Teodoro Teixeira, conforme dados de seu matrimônio; consta apenas o nome de sua mãe, Maria Júlia Conceição. Porém, as entrevistas com sua família apontaram outros parentes. O filho de Geraldina, Dorival Teixeira da Costa casou com sua prima Helenita Chaves da Costa que, era filha do irmão de Geraldina; Eduardo, casado com Zulmira. Geraldina trabalhava nas lides domésticas, fazia doces, pães e cobertores, além de ser agricultora.

Por fim, apresentamos a geração quilombola composta por Dona Osvaldina e suas filhas, Magda e Marisa, que residem nas terras que outrora eram de Seu Arnaldo Teixeira. As três sempre desempenharam a atividade de agricultoras. Conheci Dona Osvaldina na primeira saída de campo que realizei na comunidade e foi em sua casa onde pernoitei nas demais visitas. Cedo da manhã, por volta das sete horas, Dona Osvaldina prepara a primeira refeição do dia: café passado na hora, pães e o restante da janta, uma comida especial para o marido. Seu filho Márcio e seu marido vão cedo para lida do campo. Por volta do meio dia, o almoço está servido. Notamos que a cozinha é o

¹⁹⁹ Livro nº 1 de Casamentos de Mostardas (1917-1929).

espaço de sociabilidade da família; é nela que Dona Osvaldina recebe as visitas. O fogão à lenha está sempre acesso para preparar as refeições e para fazer o chimarrão. Por volta das oito e meia, nove horas da noite, os moradores da casa já estão recolhidos, pois o dia começa cedo.

Magda sempre tem várias histórias para contar, especialmente por que fez vários trabalhos escolares sobre as experiências dos Teixeiras. Em suas memórias, estão presentes as expropriações realizadas pelo proprietário de um armazém local, além das histórias de seu avô e a fé em Nossa Senhora do Rosário, que herdou de seus familiares. Sua irmã Marisa foi vice-presidente da associação quilombola, lutando pelos direitos da comunidade. É notável o engajamento da família de Dona Osvaldina pelo quilombo de Teixeiras e consequentemente pelas terras que Maria, nossa personagem inicial, herdou no século XIX.

Foto 28. Magda Carneiro, Osvaldina Carneiro e Marisa Carneiro²⁰⁰



²⁰⁰ Fotos gentilmente cedidas por Magda Carneiro.

Quadro 24. Gerações de mulheres da família Teixeira

Mulher	Gerações	Companheiro	Naturalidade	Filhos	Atividades desempenhadas
Maria	escravizadas/libertas	–	África	3	–
Emerenciana	escravizadas/libertas	–	Mostardas	?	–
Luciana	escravizadas/libertas	–	Mostardas	1	
Theodora Teixeira	Legatária	–	-	2	–
Luciana Teodoro Teixeira	Legatária	–	Mostardas	4	Trabalhava nas fazendas da região.
Geraldina Júlio da Conceição	Camponesa	Arnaldo Teodoro Teixeira	Mostardas	3	Trabalhava nas lides domésticas; fazia doces, pães e cobertores; agricultora
Helenita Chaves da Costa	Camponesa	Dorival Teixeira da Costa	–	–	–
Osvaldina da Costa Carneiro	Quilombola	José Francisco Martins Carneiro	Mostardas	3	agricultora
Magda Carneiro Vieira	Quilombola	–	Mostardas	1	agricultora
Marisa Carneiro	Quilombola	–	Mostardas	1	agricultora

As gerações de mulheres da família Teixeiras foram marcadas pelo uso da terra. As escravizadas/libertas conquistaram um imóvel que atualmente é ocupado por seus descendentes quilombolas. O espaço que outrora fora uma senzala passou a abrigar a parentela negra amalgamada com libertos e escravizados. Com o imóvel em mãos, a plantação de produtos do seco destacou-se; plantava-se para a subsistência e vendia-se o excedente. E, atualmente, a geração quilombola, aqui representada por Dona Osvaldina e suas duas filhas, Magda e Marisa, luta por reaver as terras de Maria e dos demais libertos legatários dos irmãos Teixeiras.

4.3 Benzedoras litorâneas e saberes ancestrais: “Eu aprendi de geração em geração, vem passando, a minha avó benzia, tem várias benzeduras, a minha mãe benzia²⁰¹”

Quando comecei a procurar benzedoras em Teixeiras fui informada de que a tarefa era difícil, pois algumas já haviam falecido e não repassaram os

²⁰¹ Uma versão modificada deste subcapítulo, com o título “Eu aprendi de geração em geração, vem passando, a minha avó benzia, tem várias benzeduras, a minha mãe benzia: benzedoras e parteiras no Litoral Negro do Rio Grande do Sul”, será publicada no livro “Histórias das Mulheres no Brasil Meridional”. No prelo.

ensinamentos. Além disso, às vezes, ninguém tem interesse em aprender e ainda há os casos que as benzedeiros mudaram para a religião evangélica e por isso pararam de exercer a atividade. Cabe pontuar que na localidade de Teixeira há duas igrejas evangélicas.

Nas memórias dos quilombolas emergem as lembranças de Tia Miguela, mãe de Seu Hirto e de Seu João Manoel, dançantes da Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Teixeira (ver Capítulo 3), como benzedeira e parteira, porém ela já havia falecido quando cheguei na comunidade. Após algumas tentativas de entrevistar benzedeiros, fui ao encontro de Dona Julieta Goreth Lima da Costa, conhecida pelo apelido de Dona Julietinha e de Dona Vera Marta, conhecida como a Professora Vera Marta. Coincidência ou não, as duas são capelonas na Irmandade do Rosário de Teixeira. A filha da Professora Vera Marta, Edmara Silva, importante interlocutora para a realização da entrevista, também faz algumas benzeduras.

Célia Maria Marinho de Azevedo (1987, p. 17), ao analisar o medo das elites no período da instituição do mercado de trabalho livre em substituição ao trabalho escravo, apresenta, na introdução, um conto publicado no Correio Paulistano, em 26 de julho de 1888. O conto traz a história de Tia Josefa dos Prazeres, uma mulher negra, muito feia e que inspirava medo nas crianças com aqueles olhos “felinos, injetados de sangue”. Tia Josefa há pouco tempo havia chegado à cidade com o marido Manuel Congo, que era pedreiro e coveiro. O casal residia ao lado do cemitério. Depois de algum tempo, Tia Josefa, que fazia pastéis de carne, obteve muitos fregueses. A residência do casal então passou a receber muitas visitas em busca não somente dos pastéis, mas também de uma boa parteira e daqueles “desejosos de mezinhas”. “Tia Josefa tornou-se uma figura imprescindível do cotidiano de pacatos cidadãos”. Todavia, certo dia, Nini, uma menina loura, rosada, esperta e alegre ficou com um resfriado e começou a tomar as “beberagens” feitas pela Tia Josefa para melhorar, mas piorou drasticamente. Um médico foi chamado, mas já não adiantava mais, a menina foi enterrada pelas mãos do coveiro Manoel Congo. Tia Josefa, visando consolar a mãe da menina, começou a presentear-lá com seus pastéis de carne. A mãe de Nini, inconsolada, pediu para ver o corpo da menina, oito dias depois de sua morte, porém nada mais havia no caixão. A suspeita caiu sobre o casal de negros. A polícia, ao chegar à residência de Josefa e Manoel, encontrou cachinhos louros, restos de roupa e, embaixo da mesa da cozinha, pequenos ossos. O povo então revoltou-se e quis esquarterar o casal, enquanto a mãe da menina ficou quase louca ao saber que havia comido a filha nos pastéis de Tia Josefa.

Azevedo (1987) destaca que esta história apareceu no jornal meses após a Abolição e demonstra como os ex-escravos e seus descendentes estavam sendo reavaliados socialmente, além de apontar para a busca da higienização do espaço urbano que visava combater o curandeirismo e as práticas culturais afro-

brasileiras, e buscar deslocar os negros das áreas urbanas centrais da cidade de São Paulo, local em que resistia a igreja da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. No caso de Mostardas, o difícil acesso de locomoção e a busca da medicina formal possivelmente foram amenizados com a presença de parteiras e benzedeadas.

4.3.1 Tia Miguela

Tia Miguela era quilombola de Teixeiras, além de benzedeadas, era parteira da região. Sant'ana (2012) pesquisou parteiras e benzedeadas e entre elas está Tia Miguela, que inclusive figura na capa. Pelas informações que constam no referido livro, a quilombola trabalhou na lide rural nas terras de seus pais (Maria Marcelina da Conceição e Otávio da Costa Lemos) e ainda prestava serviços em fazendas da região, visando aumentar a renda da família. Dona Maria Marcelina, mãe de Tia Miguela, era parteira e ensinou para a filha a profissão por considerá-la a mais corajosa das irmãs. Tia Miguela começou muito jovem e logo estava sendo requisitada pela região e tinha orgulho de afirmar que nunca perdeu uma criança, pois quando identificava alguma complicação com a gestante ou o bebê recomendava procurar orientação médica ou outros recursos.

Muito importante, segundo ela, “não se pode benzer após o pôr do sol, nem aos domingos”.

Ela conta que benzia, também, animais e plantações contra pragas, “eles me procuravam pra tudo e lá ia eu, a cavalo, de charrete e a pé. O mais era a pé mesmo”.

Depois parou de benzer em respeito a uma igreja evangélica; “minha filha teve uma graça na igreja e eu daí passei a fazer parte dessa igreja por causa dela e em respeito deixei de benzer” (SANT'ANA, 2012, p. 27).

Pelas observações de Sant'ana (2012) e pelos relatos de Tia Miguela, percebe-se alguns cuidados ao se realizar uma benzedura. Há momentos para o ritual que não podem ser realizados depois do pôr do sol, nem aos domingos. Além disso, a quilombola relata que benzia pessoas, animais e plantações e para isso andava principalmente a pé, mas por vezes a cavalo e de charrete. Percebe-se aqui a circulação da cultura da benzedura pelo Litoral Negro do Rio Grande do Sul, sob os cuidados, neste caso, de Tia Miguela.

Foto 29. Tia Miguela aos 105 anos de idade, em 2007²⁰²



Além de estar presente no livro de Sant’ana (2012), a história de Tia Miguela esteve presente na exposição “Mulheres e práticas de saúde: medicina e fé no universo feminino”, realizada em junho de 2008, no Museu de História da Medicina do Rio Grande do Sul. De acordo com as informações da exposição:

Descendente de escravos, Dona Miguelina, com mais de 100 anos, é a quilombola mais idosa do Estado. Sempre morou em Mostardas, onde atuou como parteira e benzedeira. Aprendeu a fazer partos com a mãe e a benzer ao longo de sua vida. Ficava dias fora de casa, atendendo a quem precisasse, “fosse negro ou branco”. Chás e rezas faziam parte de seu repertório contra todos os males.

“O que era para um, era para todos. Não me interessava a cor”.

Os pais de tia Miguela, Otávio da Costa Lemos e Maria Marcelina da Conceição, eram escravizados e trabalhavam nas fazendas da região. O filho da Tia Miguela, Seu Hirto Manoel, já havia mencionado que seus avós eram descendentes de africanos e de escravizados.

²⁰² Foto: Arquivo pessoal de Seu Hirto Miguel, filho de Tia Miguela.

Foto 30. Galeria da exposição “Mulheres e práticas de saúde: medicina e fé no universo feminino” – à esquerda Tia Miguela²⁰³



Percebe-se que Tia Miguela teve reconhecimento de sua atividade de parteira e de benzedeira do litoral, sendo uma importante personagem quilombola. No ano de 2017, foi homenageada por ser a quilombola mais velha do estado do Rio Grande do Sul. A sabedoria desta quilombola é lembrada pelos membros da comunidade de Teixeira; seu nome emerge quando o assunto são partos domiciliares e benzeduras. Tia Miguela também tinha uma rica sabedoria com ervas de chá. Na entrevista realizada com Seu Hirto e sua esposa Vera, eles comentam sobre os conhecimentos da quilombola e do quanto era procurada pela vizinhança.

Os saberes ancestrais de Tia Miguela, referentes aos chás, ao parto e às benzeduras provêm de sua mãe, de origem africana, Dona Maria Marcelina Conceição. Estes saberes infelizmente não foram mais colocados em prática quando Tia Miguela começou a frequentar a igreja evangélica. Do mesmo modo, parece que nenhum de seus filhos e filhas pratica o exercício da benzedura; quanto à atividade de parteira, esta não é mais executada na localidade.

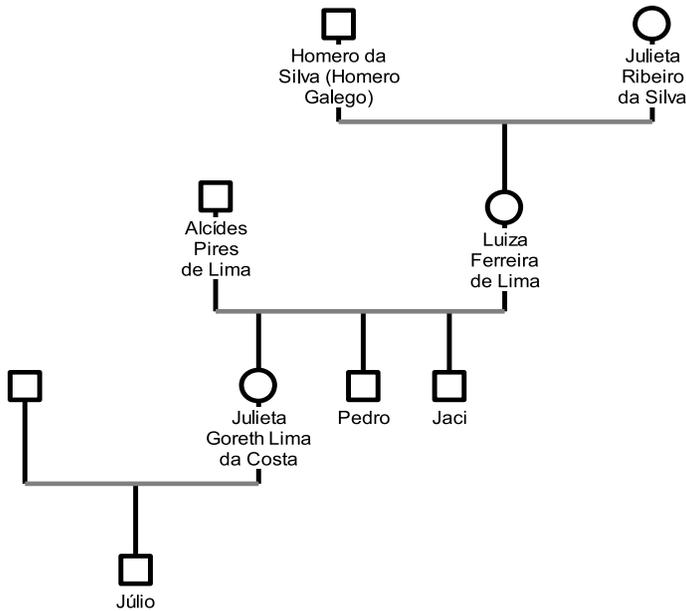
²⁰³ Disponível em: <<http://www.muhm.org.br/userfiles/image/fotos/noticias/mar08/IG-222-07N%20Paincis%20Part-2.jpg>>. Acesso em: 25 jun. 2018.

4.3.2 Dona Julietinha

Cheguei à casa de Dona Julieta Goreth Lima da Costa, conhecida pelo apelido de Julietinha, por volta das dez da manhã. De longe avistei a fumaça do fogão à lenha que aquecia a residência em uma manhã fria e úmida. Conheço a quilombola desde o ano de 2013, na primeira visita que fiz à comunidade, fato que segundo a entrevistada ajudaria no diálogo. Dona Julietinha reside em Teixeira desde que nasceu. Seu avô, Homero da Silva, já apareceu em nossos apontamentos, tanto na listagem dos proprietários de estabelecimentos rurais, referentes ao censo de 1920, quanto na época das medições do campo dos Teixeiras, na década de 1960, ocasião em que era o guardião dos testamentos dos irmãos Teixeiras, que originaram o imóvel das famílias negras.

As terras em que Dona Julietinha reside provêm da herança de seus pais, Luíza Ferreira de Lima e Alcíbes Pires de Lima. A entrevistada conta que, na época da aquisição do imóvel, foi sua mãe que fez as negociações, pois seu pai não era de Teixeira e as transações não eram permitidas com sujeitos que residissem em outras localidades. Interessante este apontamento da quilombola, pois no período em que seus pais compraram terras em Teixeira haveria restrições para os novos moradores. Somente quem tivesse parentes poderia adquirir imóveis, por isso foi Dona Luíza Ferreira de Lima quem negociou a propriedade. Cabe pontuar que a mãe de Dona Julietinha, mesmo tendo família em Teixeira, afinal seu pai era proprietário, pelo menos desde 1920, não possuía terras, pois possivelmente a herança ficava com os filhos homens, e as herdeiras, neste caso, deveriam seguir seu marido. A localidade de Teixeira parece ter sido, neste período, um campo negro tramado por parentescos, em que somente seriam aceitos moradores novos quando estes tivessem vínculos com os antigos residentes. Não entendi como se fazia este controle dos moradores, mas se era possível identificar os herdeiros Teixeiras possivelmente sabia-se quem eram os forasteiros da região. Pode-se pensar que as terras negras deveriam ficar protegidas dos intrusos que pudessem avançar suas cercas. Dona Luíza e Seu Alcídes trabalharam por alguns anos no plantio e na colheita de cebola em fazendas da região para juntar dinheiro para investir no imóvel. Desse modo, parece que ou as terras de Teixeira tinham baixos valores ou o trabalho com a cebola rendia bons lucros, o que possibilitava uma economia para as famílias negras litorâneas.

Gráfico genealógico 14. Família de D. Julietinha



Quando interrogado Dona Julietinha sobre as benzedeadas da região, ela destaca Dona Dilina, que também era parteira e realizou os três partos de sua mãe. Os demais irmãos nasceram pelas mãos de Tia Miguela. As benzeduras circulam pela região; Dona Julietinha aprendeu a benzer cobreiro com sua mãe e sapinho e coser, com Dona Dilina, enquanto escutava-a praticando a atividade. Já Dona Vera Marta aprendeu com sua mãe e com sua avó, conforme explica: “Eu aprendi de geração em geração, vem passando, a minha vó benzia, tem várias benzeduras, a minha mãe benzia”. Importante destacar que o ato de benzer não é exclusivo de mulheres. Magda Carneiro lembra que seu avô benzia e lhe ensinou, mas na época não prestou atenção e hoje não sabe nenhuma benzedura. Dona Vera Marta também comentou que seu filho sabe benzer, mas parece ter vergonha de fazer em público.

Dona Julietinha tem em sua propriedade uma horta com vários legumes, que cultiva para o consumo, mas também para a venda, pois desempenha a atividade de feirante. Caminhando por suas terras, ela comenta que a horta infelizmente não está bonita em decorrência do tempo que maltratou suas plantas: cebolinha, alface, couve, mostarda. O amor pelo cultivo vem de seus antepassados. Seguindo a visita à propriedade de Dona Julietinha, há criações de galinhas e porcos. Além destes produtos e animais, a quilombola segue os ensinamentos de sua mãe e faz doces para vender; entre eles, abóbora em calda, ambrosia, doce de figo e doce de leite.

Foto 31. D. Julietinha e seu neto em sua propriedade em Teixeira²⁰⁴

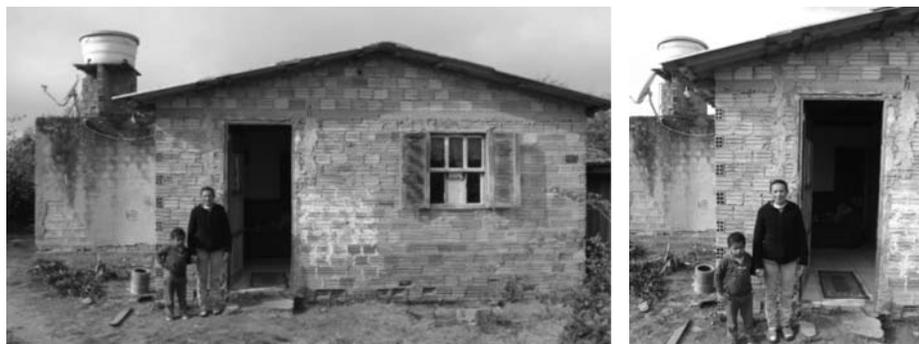


Foto 32. Hortas e animais na propriedade de D. Julietinha²⁰⁵



Foto 33. Doces produzidos por D. Julietinha: ambrosia, doce de abóbora, doce de leite e doce de figo²⁰⁶



²⁰⁴ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, junho de 2018.

²⁰⁵ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, junho de 2018.

²⁰⁶ Foto: Claudia Daiane Garcia Molet, junho de 2018.

4.3.3 Dona Vera Marta Dias da Silva e sua filha Edmara Silva

Assim como Dona Julietinha, conheço Dona Vera Marta e sua filha Edmara desde 2013 e as via tanto na Festa do Rosário quanto no Ensaio de Pagamento de Promessa realizado em maio de 2018. Dona Vera Marta recebeu-me na área urbana de Mostardas, na residência de sua filha. Cheguei por volta das 19 horas e 30 minutos, conforme combinado. Na casa estavam, além de mãe e filha, o esposo de Edmara, o seu irmão e sua filha Esmeralda. A conversa foi bem longa, mais de uma hora e meia de diálogo, em que a fé esteve presente em vários momentos, quando contaram sobre o Ensaio de Pagamento de Promessas, da Festa do Rosário, das promessas a Nossa Senhora do Rosário, das benzeduras.

Dona Vera Marta reside nos Teixeiras desde que nasceu; nas terras que são herança de seus pais, Lívia Ruth Galvão e Alvacir Gonçalves Dias. Seu pai é da família dos Deco, que são aqueles que possuem os sobrenomes Dias e Gonçalves. Há até um Corredor dos Deco na comunidade de Teixeiras. Não consegui descobrir de onde provém esta designação, que parece ser um apelido de algum membro familiar. Todavia, consegui identificar a origem deste sobrenome a partir de um registro de casamento de um ex-escravizado dos irmãos Teixeiras que, diferente da maioria dos libertos, não adotou o sobrenome de seus antigos senhores, conforme árvore genealógica 3.

A bisavó de Dona Vera, Dona Inácia, era escravizada, de origem africana e teria desembarcado pela região para trabalhar nas fazendas vizinhas. Dona Vera Marta lembra que aos 14 anos de idade saiu da propriedade de seus pais, pois tinha o sonho de estudar. Primeiramente, trabalhou num hotel como camareira, depois conseguiu seguir os estudos. Com o primeiro grau completo, foi chamada para dar aula na região. Aos poucos, foi avançando os estudos até formar-se em Pedagogia com sua filha Edmara.

Gráfico genealógico 15. Família de D. Vera Marta

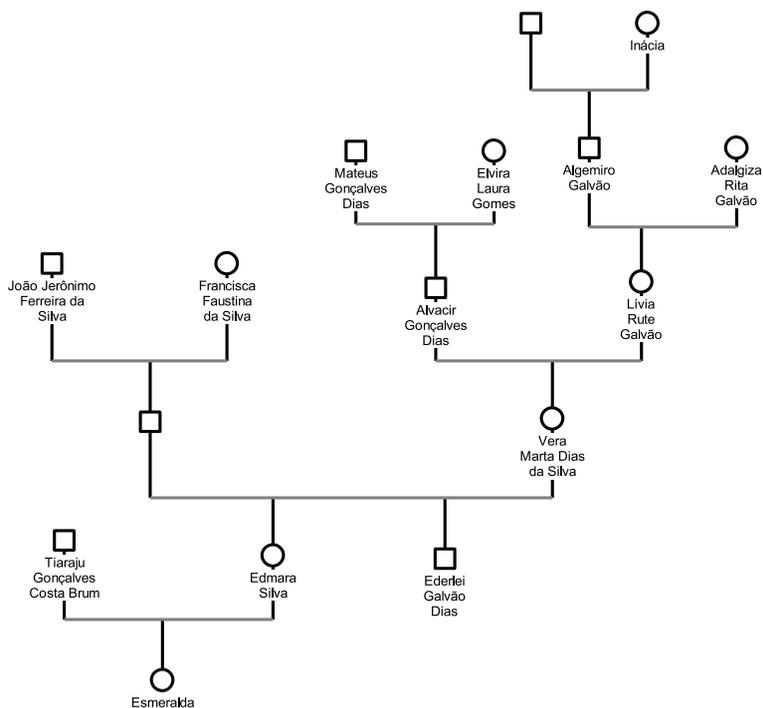


Foto 34. Propriedade e horta de D. Verta Marta²⁰⁷



²⁰⁷ Fotos: Acervo particular de Edmara Silva (gentilmente cedido).

Foto 35: Pais de D. Vera Marta

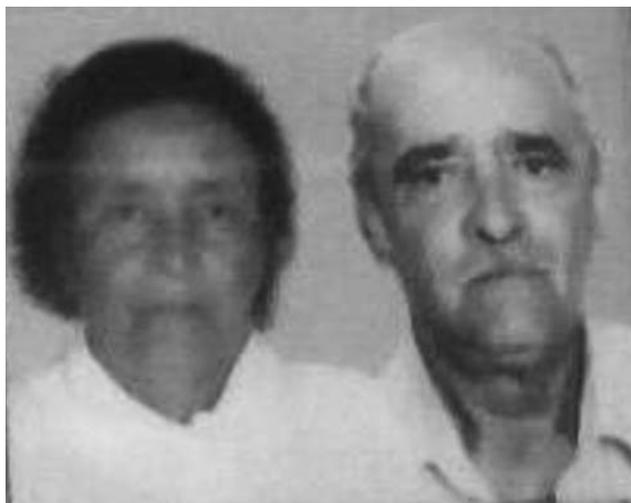


Foto 36. Formatura de D. Vera Marta e de sua filha Edmara Silva²⁰⁸



4.3.4 Benzeduras

Dona Vera Marta comenta que em todas as benzeduras sempre reza o Pai Nosso e a Ave Maria e Edmara acrescenta que é necessário estar com o rosário de Nossa Senhora do Rosário nas mãos. Nas benzeduras, Dona Vera Marta

²⁰⁸ Foto: Acervo de Edmara Silva (gentilmente cedido).

aciona três santas, além de Nossa Senhora do Rosário, Santa Rita e Nossa Senhora Aparecida. Além disso, comenta que antigamente as benzeduras não eram ensinadas, pois se acreditava que quem as ensinasse faleceria; por isso, os aprendizados ocorriam a partir de observações. Atualmente, entendi que Dona Vera Marta ensina sua filha Edmara a benzer, não sendo necessárias apenas as observações. No total, identifiquei cinco tipos de benzedura: coser, cobreiro, engasgo, dizimar, sapinho. Além destas há a reza para responso a Santo Antônio.

Quadro 25. Benzeduras

Benzeduras	Nº de benzeduras	Materiais utilizados (Dona Julietinha)	Materiais utilizados (Professora Vera Marta)
Coser	3	Linha preta, agulha e tecido	Linha preta ou de outra cor, agulha e tecido
Cobreiro	9	Nove folhas de mamona, faca de ponta, bacia com água	Nove folhas de mamona
Engasgo	–	–	Duas velas acesas em cruz
Dizimar	–	–	Água benzida
Sapinho	–	Chave de guarda-roupa	–

Coser

Esta benzedura é utilizada para qualquer mau jeito no corpo humano. Para tal, é necessário pegar um pano, uma linha preta. Dona Vera Marta comenta que utiliza qualquer cor de linha, optando por aquela que “tiver pela frente, que resolve igual” e uma agulha. Então a benzedeira deve ir cosendo, enquanto diz as palavras adequadas, três vezes e, por último, deve-se rezar o Creio em Deus Pai. O quadro a seguir foi elaborado a partir das benzeduras do Coser realizadas pelas benzedadeiras quilombolas de Teixeira. Como não pude entrevistar Tia Miguela, aciono os apontamentos de Sant’ana (2012) para rememorar suas práticas de coser.

Quadro 26. Benzedura do coser

Dona Julietinha	Tia Miguela²⁰⁹	Edmara Silva
Que cose? Carne quebrada Nervo torto Osso rendido Assim mesmo coserei Carne no seu lugar Nervo no seu lugar Osso no seu lugar Que tudo se coloque no lugar Em nome de Deus e da Virgem Maria	O que é que eu coso? Osso quebrado, isso eu mesmo coso Nervo torto, isso eu mesmo coso Em nome de Deus e da Virgem Maria	Que coso? Carne quebrada Osso rendido Eu te coserei Carne no seu lugar Nervo no seu lugar Osso no seu lugar Em nome da Virgem Maria

Cobreiro

Para esta benzedura é necessário utilizar nove folhas de mamona, que são cortadas com uma faca de ponta e colocadas numa bacia com água. Após o término da benzedura, deve-se jogar a água da bacia no fogão a lenha ou atirar para o lado do mar; o objetivo é “matar” o cobreiro. Esta benzedura deve ser realizada nove vezes.

Jesus, José parou e perguntou:
José por que não andas?
Porque estou doente.
Do quê?
Do cobre o fogo.
Anda José que te curarei.
Com o que se cura?
Com a água da fonte e o ramo do monte.
Que este mal não cresça.
Que eu te corto o rabo e a cabeça.
Em nome de Deus e da Virgem Maria.

Engasgo

Para benzer de engasgo, segundo Dona Vera Marta, são necessárias duas velas que são colocadas em cruz nas costas da pessoa engasgada.

Dizimar

Dizimar tem o objetivo de retirar as pragas da plantação, como a lagarta, as lesmas, ou ainda quando, por exemplo, as galinhas invadem a plantação

²⁰⁹ SANT'ANA, 2012, p. 27.

de milho. Dona Vera Marta comenta que o pessoal de Teixeiras pede muito para benzer a água para jogar nas plantações. Após, a benzedeira solicita que a pessoa jogue a água nos três cantos da horta e que deixe o canto que está na direção do mar, sem a água benzida, para que as pragas saiam da lavoura. Esta benzedura é fundamental para pensarmos na importância da lavoura para a sobrevivência familiar e na relação com a terra que o campesinato negro litorâneo mantém.

Saia este (nome da praga que tem na planta) e vá para o mar salgado.

Sapinho

Com uma chave de guarda-roupa, que segundo as explicações de Dona Julietinha deve ser “fechada”, ou seja, uma chave maciça e não chapada, coloca-se na boca do bebê enquanto se menciona as seguintes palavras:

Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo
São Pedro desceu do céu com a sua chave na mão
Para tirar estes três sapos que na sua boca estão
Em nome de Deus e da Virgem Maria.

Dona Julietinha explica que existem três tipos de sapinhos: o sapo amarelo, o branco e vermelho, sendo o último muito perigoso, pois vai para o estômago.

Responso de Santo Antônio: “um santo muito forte”

O responso a Santo Antônio é utilizado quando se perde um bem, como dinheiro ou um animal. Então, entra-se em contato com uma responsadeira que, por sua vez, conversa com Santo Antônio, pedindo que o objeto ou animal seja encontrado. Dona Julietinha comenta sobre este ritual.

Márcio Carneiro: Quando some a Vera Marta benze, como é o nome?

Dona Julietinha: De responder, a Vera Marta benze.

Márcio Carneiro: Para responder.

Claudia Daiane: De quê?

Dona Julietinha: De responder. O responso é assim, se a senhora perdeu uma carteira, já vou dizer assim, uma carteira, perdeu a carteira e não sabe onde está. Eu andava caminhando por aí perdi a minha carteira, não sei onde está. Passou dias e dias, a senhora está procurando, procurando, procurando e não achou aquela carteira. “Ai, meu Deus, o que eu vou fazer, perdi a minha carteira com meus documentos” “Manda responder!” Primeira coisa que dizem, resposta, que o responso é o Santo Antônio, também é santo. O responso é o Santo Antônio. E Santo Antônio vai fazer aparecer. Daí você procura uma pessoa que saiba responder. É bom responder em três responsadeiras. A gente pede para responder, só que ela não vai responder em sua vista. Toda responsadeira tem um segredo e não ensina para ninguém. Elas não ensinam

para ninguém. Elas sabem e é difícil ensinar. A senhora vai vir aqui responder este celular que eu perdi. Eu vou dizer vai aparecer, mas eu vou lá para dentro fazer minhas orações lá para dentro, em segredo, ninguém vai ficar sabendo, em segredo. Passa uns tempos, se for bem aceito, aquilo ali, vai aparecer o celular, ou às vezes, quando é um dinheiro que às vezes a pessoa já tenha gastado, some o dinheiro que a pessoa tenha gastado, o responso diz. Eu não sei, isso aí eu nunca entrei assim em assunto, mas o responso diz “olha, ele já foi gasto, o dinheiro não vai voltar para as suas mãos, a carteira vai voltar, os seus documentos vão voltar, agora o dinheiro não vai voltar”. Todo o responso, que se a pessoa pegar o dinheiro e gastar em seguida, o dinheiro não vai voltar, isso aí todo o responso, se sumiu o dinheiro ele não vai voltar. Agora se a pessoa não gastou o dinheiro, parece até mentira, o Santo Antônio faz a pessoa devolver ou faz a pessoa largar em outro lugar.

Claudia Daiane: Aparece mesmo!

Dona Julietinha: Eu já vi dizer assim, uma moça roubou dinheiro do mercado, responderam o dinheiro e o dinheiro não foi gasto. Sabia quem era, o dono do armazém sabia quem era que tinha roubado e responderam e passou e passou e passou, quando foi um dia o dono do armazém foi abrir a porta, estava o cem reais, direitinho, na porta. É um milagre! Mas tinha acontecido. E perguntaram para mim, será que isso aí é bem certo mesmo, você acha que foi o Santo Antônio mesmo que fez aparecer? Eu disse foi, porque o dinheiro não foi gasto. Se o dinheiro fosse gasto, não teria aparecido.²¹⁰

Dona Julietinha não é responsadeira, mas explica como se dá o ritual. Segundo a quilombola, quando se perde algum bem, é possível responder a Santo Antônio, “um santo muito forte”. Responder significa procurar respostas do bem perdido ou roubado. Quando se responde a Santo Antônio, ou seja, quando se busca a resposta do sumiço, o santo indica onde está aquele bem extraviado ou roubado. Quando não é possível recuperar o pertence, o Santo avisa que, por exemplo, o dinheiro que se procura já foi gasto. Dona Julietinha destaca que a responsadeira não reza na frente de quem solicita o responso, pois cada uma tem um segredo que não conta para ninguém.

Dona Vera Marta e a filha Edmara são resposadeiras e contam um pouco dos mistérios deste ritual. Dona Vera Marta informa que algumas pessoas pensam que o responso é para o “bichinho”, como denomina o demônio, pois segundo ela a oração menciona-o, mas afirma que é Santo Antônio que revela onde está ou quem pegou o bem perdido. Mãe e filha relatam que têm visões da localidade ou da pessoa que roubou o que estão procurando. Edmara comenta que respondeu duas vezes. Na primeira, ficou na dúvida, pois seu esposo havia perdido as chaves e pediu que ela respondesse. A quilombola comenta que teve uma visão que mostrou onde as chaves estavam. Como conhecia a casa, temeu que por este motivo soubesse a localização do objeto

²¹⁰ Entrevista realizada com Dona Julietinha, Márcio Carneiro, na comunidade de Teixeiras, em junho de 2018.

perdido. Porém, a confirmação de que sabia responder ocorreu quando um amigo perdeu a carteira. Sem ele saber, ela respondeu e novamente acertou a localização do bem perdido.

Responso a Santo Antônio criado originalmente pelo frei Juliano Spira, no século XIII

Quem milagres quer achar
contra os males e o demônio,
busque logo a Santo Antônio
que só há de encontrar. Aplaca a fúria do mar,
tira os presos da prisão,
o doente torna são,
o perdido faz achar.
E sem respeitar os anos,
socorre a qualquer idade;
abonem esta verdade os cidadãos paduanos.

A oração a Santo Antônio é do século XVIII e ainda hoje é acionada pelas benzeduras litorâneas para encontrar um bem material perdido. Embora, não saibamos se esta reza é feita na íntegra podemos notar que na oração do século XVIII há menção ao demônio, conforme Dona Vera Marta havia mencionado, o “bichinho” está presente entre as palavras proferidas pela responsadeira. Se encontrar uma benzedura é tarefa difícil, uma responsadeira é tarefa ainda mais árdua. Pelo que percebemos as responsadeiras têm um segredo, conforme apontou Dona Julietinha, pois não conseguimos saber de fato como são as rezas. Desse modo, Dona Julietinha que aprendeu algumas benzeduras com a vizinha não sabe como se dá o ritual do responso. Pelos relatos de Edmara e Dona Vera Marta, Santo Antônio mostra, através de uma visão, o que aconteceu com o bem perdido, o que indica que não basta saber a reza, mas ter o dom da visão e isto, possivelmente não seja ensinado.

Para além do responso, conhecemos benzeduras específicas para crianças, como o sapinho, mas também outras rezas que cuidam do corpo como cobreiro, engasgo, coser e ainda benzeduras para lavoura, através do dizimar. Desse modo, acionar uma benzedura é acionar a ancestralidade presente no litoral, Dona Miguelina aprendeu com sua mãe que era africana, Dona Julietinha teve ensinamentos maternos e a partir da observação das ações de sua vizinha, Dona Dilinha. E, Dona Vera Marta instruiu-se observando sua mãe e transmitiu para a filha Edmara. Cuidar do corpo, da lavoura e dos bens é uma tarefa importante para os camponeses e camponesas negras que têm suas histórias forjadas na luta pela terra conquistada no século XIX. As mulheres negras que também lidam e lutam pela terra acionam suas sabedorias ancestrais para ajudar na manutenção do litoral negro e das pessoas que o formam.

Sobre as peças que se formaram e os fios que escaparam

Tantos fios, entrelaços e nós pelo caminho nos levaram a algumas peças que foram tecidas, embora alguns fios tenham escapado aos olhos desta historiadora.

Ao analisar as tramas do Litoral Negro do Rio Grande do Sul, buscou-se compreender as estratégias do campesinato negro para a manutenção de suas terras legadas ainda no século XIX. O recorte temporal foi realizado a partir de 1816 até o tempo presente, para destacar, de um lado, o primeiro registro oficial de conquista de imóvel pelos escravizados pesquisados e de outro para contemplar a pesquisa com as memórias e as reminiscências culturais dos atuais remanescentes quilombolas. Desse modo, o estudo contribuiu com o debate referente ao pós-Abolição nas zonas rurais, destacando as experiências sociais e raciais das famílias negras, a busca pela cidadania, suas redes de parentescos tecidas ainda no cativo e suas redes de fé em Nossa Senhora do Rosário. Além disso, destacaram-se as vivências das mulheres negras e camponesas responsáveis pela circulação dos saberes e da ancestralidade pelo litoral.

Alguns núcleos de escravizados foram acionados; homens e mulheres que tiveram novas experiências a partir da entrada pela porta da liberdade, na primeira metade do século XIX, com seus companheiros. Além da manumissão, conquistaram um quinhão de terra que hoje abriga seus ancestrais quilombolas de Casca, Limoeiro e Teixeiras. Percebemos que os senhores e as senhoras que anotaram em seus testamentos as doações eram solteiros e sem filhos e que alguns listaram outros herdeiros que inclusive podem ter dificultado a entrega dos bens herdados ou, pelo menos, parte deles. Lembremos do caso dos libertos de Casca, que registraram no Livro de Registros Paroquiais de Terras, da década de 1850, que o terreno legado ainda não havia sido entregue. O registro, ao mesmo tempo, era uma prova oficial da posse do imóvel e uma denúncia aos demais herdeiros, que não entregavam o que cabia às famílias negras. Aliás, cabe pontuar que os registros paroquiais de terras, obrigatórios a partir da Lei de Terras de 1850, possibilitavam que homens e mulheres recém-saídos do cativo pudessem registrar suas terras, sendo com isso reconhecidos pelo Estado junto a outros proprietários da região. Além disso, outras terras de famílias negras apareceram citadas como limites de outros terrenos, como no caso dos “negros forros de Manoel Teixeira”, “negros forros de José Carneiro Geraldês”; uma prova de que eram reconhecidos pela vizinhança como libertos e proprietários de terras. Considero o acesso à carta de liberdade e a bens como uma conquista

dos escravizados, embora saibamos que havia negociações desiguais entre senhores e escravizados.

As famílias negras investigadas foram gestadas ainda no cativeiro, como no caso observado na fazenda de José Carneiro Geraldês, onde se encontrou nove casamentos realizados no final do século XVIII, começo do XIX, entre escravizados e apontamos os registros de batismos de seus respectivos filhos. Os senhores, ao permitirem a existência de famílias em suas senzalas, poderiam aumentar a escravaria com o nascimento de crianças. Mas, penso que a família, embora tenha que inicialmente ser autorizada pelos senhores, era uma possibilidade de homens e mulheres amenizarem os sofrimentos da escravidão, ainda que pudessem ser constantemente ameaçados de serem afastados daqueles que amavam. Destacamos os laços de parentescos de, pelo menos, quatro núcleos de libertos da região. Desse modo, os libertos casavam-se entre si como uma estratégia de formar parentelas extensas que pudessem também garantir a manutenção de suas terras, afinal tais famílias eram importantes redes de solidariedade na luta pelos imóveis, intensamente disputados pelos demais herdeiros dos ex-senhores.

Não foi possível traçar os destinos dos setenta e cinco libertos legatários apontados nos testamentos, pois alguns se perderam no meio dos documentos. Conseguimos apontar aqueles que ficaram pela região, ou na terra legada ou acompanhando a nova família formada em terras também herdadas. Os indícios apontam que ter uma família pelo litoral foi um fato importante para ficar pela região. Talvez os libertos e as libertas que sumiram dos olhos desta pesquisadora tenham, após a conquista da alforria, ido ao encontro de parentes que foram separados pela crueldade da escravidão. O ponto central, então, parecem ter sido os laços tecidos no cativeiro ou fora dele e o quanto a liberdade possibilitava que eles fossem mantidos. Os libertos que ficaram por opção (ou por falta dela) souberam manejar as possibilidades de sobrevivência existentes. Escolher ficar nas terras dos antigos senhores, depois das mortes destes, poderia ser uma alternativa de manutenção de determinadas relações sociais amalgamadas com a vizinhança. E ter um pedaço de terra para plantar produtos pode ter garantido a manutenção das famílias negras pelo litoral. Nas memórias quilombolas estão presentes as histórias das hortas cultivadas para consumo, mas cujo excedente era vendido. Não por acaso, a fé em Nossa Senhora do Rosário é acionada também para agradecer ou pedir uma boa colheita. E as benzedeiras possuem rezas específicas para “dizimar” as pragas das lavouras.

No pós-Abolição, homens e mulheres negros enfrentaram uma sociedade que racializou as relações sociais. Os antigos “escravos forros que foram de Manoel Teixeira”, por exemplo, passaram a ser denominados de “negrada de Teixeiras” e os ex-escravizados da Fazenda do Ipê ou da Fazenda dos Azevedo e Souza foram denominados de “negrada do Ipê” ou de “negros da Madeira”. E os bailes, espaços de sociabilidade, eram separados, cada cor no seu lado da

tábua ou da corda. A memória quilombola do Limoeiro e de Teixeira foi acionada para que pudéssemos compreender suas experiências nessas festas. Percebeu-se que, embora houvesse espaços separados na hora da dança, outros recintos do salão eram compartilhados, como banheiros e cozinhas. A dança possivelmente fosse negada para evitar os casamentos inter-raciais. Desse modo, estes bailes, ao separar os dançantes, poderiam fortalecer os casamentos entre negros, estendendo as famílias pelo litoral e com isso as redes alinhavadas ajudariam a manter a identidade do grupo. As demarcações não eram tão rígidas para brancos dançarem ao lado dos negros, pelo menos se os pais adotivos fossem pretos, mas não ouvimos nenhum relato de um negro dançando com os brancos. Nos relatos sobre o fim dos bailes separados aparecem narrativas sobre homens brancos que convidaram a mulher mais preta para dançar, demonstrando o início de outro tempo em que o branco não teria mais preconceito com os “morenos”, visto que dançou com a mais preta para acabar com qualquer mal-entendido sobre a situação. Mas, ao mesmo tempo, há relatos de que, mesmo sem a divisão física, brancos não dançavam com morenos e vice-versa, pois décadas de segregação não acabariam no dia que um branco cortou a corda ou dançou com a mais preta da festa.

Ao analisar a Reforma Agrária, realizada na década de 1960, nas terras de Teixeira e do Limoeiro, trouxemos novas histórias pouco reveladas pela historiografia referente às experiências da população negra litorânea neste período. Em Teixeira, a reforma até então era apontada pela historiografia como uma experiência de expropriação de terras de proprietários vizinhos em benefício das famílias negras. Porém, a documentação analisada indicou que houve revogação do usufruto presente nos testamentos dos irmãos Teixeira do século XIX, mas a desapropriação referia-se aos antigos proprietários da Caieira, os irmãos Teixeira. As terras foram desapropriadas dos antigos proprietários e passadas para os camponeses negros. Porém, a medição do Campo dos Teixeiras desconsiderou as invasões e expropriações, pois somente as terras que ainda estavam ocupadas pelos descendentes dos libertos legatários foram medidas. Um fato positivo foi a emissão de títulos de propriedades individuais para os lotes de terras, o que, de certo modo, garantiu para alguns camponeses a comprovação posterior de seus lotes, mas também possibilitou que vendas legalizadas pudessem ser realizadas. Outro fato decorrente da medição foi a criação de cooperativa nas terras negras, pelo menos no papel, visto que foi acusada de ser um espaço de lavagem de dinheiro da elite arrozeira.

No Limoeiro, a Reforma Agrária na Fazenda Pangaré, citada em alguns estudos, gerou uma ação judicial movida pela família dos Albinos, que era descendente de escravizados, legatários da Fazenda do Ipê, em Palmares do Sul. Na historiografia, a Fazenda do Pangaré é apontada como uma doação de Leonel Brizola para assentamentos, porém o que não se discutiu foram as origens de

tal imóvel. Na década de 1960, Francelino Osório Gomes, descendente dos libertos legatários do Ipê, moveu uma ação judicial contra Nildes Inácio de Souza, que invadiu suas terras para cultivar uma granja de arroz. Na ação movida contra Nildes emergiu o nome de Leonel Brizola, que haveria adquirido, no ano de 1958, terras de um vizinho dos Albinos. Após a compra, não teria feito nenhuma medição judicial, optando por cercar uma grande extensão das terras das famílias negras do Ipê, cercando inclusive algumas casas, lavouras e criações. A memória dos quilombolas do Limoeiro sobre estes acontecimentos aponta para intensas disputas judiciais, brigas e perdas de importantes lotes, hoje nas mãos de outros proprietários alheios aos quilombolas.

Em ambas as experiências dos camponeses negros com a reforma agrária destaca-se que elas ocorreram em pleno aumento da produção de arroz na região. Desse modo, as terras legadas localizadas em áreas alagadiças, outrora de pouco interesse, passaram a ter um grande valor para a instalação de granjas de arroz, a partir da década de 1960. Além disso, o envolvimento da elite nas expropriações demonstra o quanto as terras eram valorosas para o período. Em Teixeira, temos o envolvimento do político Dario Futuro, na época vice-prefeito de São José do Norte e membro da FARSUL, como procurador dos camponeses negros na ação judicial que visava anular a cláusula de inalienabilidade das terras. Dario Futuro era amigo de Leonel Brizola e inclusive o teria levado até Palmares para adquirir a Fazenda do Pangaré. Ainda em Teixeira, temos uma série de denúncias contra a cooperativa instalada no Campo dos Teixeiras.

Destaco a fragilidade dos dados referentes aos quinhões de terras legados no século XIX, pois ao declarar as doações, testamentos e inventários apontam informações imprecisas quanto aos limites e ao tamanho dos terrenos. Quando os libertos, herdeiros de Casca, registram suas terras, na década de 1850, informam limites menores do que aqueles elencados por Quitéria em seu testamento. Na década de 1960, a fragilidade documental protagonizou duas ações judiciais. No caso do Limoeiro, temos os próprios camponeses negros acionando o Estado para reivindicar seus direitos sobre suas terras. A busca da cidadania se deu para tentar barrar as invasões que cercaram residências, lavouras e criações. Em Teixeira, os camponeses negros foram representados pelo vice-prefeito da localidade, que teria apresentado a sua proposta de anular a cláusula da inalienabilidade dos terrenos, oriunda dos testamentos do século XIX, pois esta situação seria responsável pela miséria em que viviam, visto que não podiam negociar as terras. Embora Dario tenha reunido os camponeses negros para expor suas ideias, participado da busca documental da origem do imóvel, e que tal intento tenha gerado prejuízos para os Teixeiras, penso que eles podem ter em alguma medida acordado com algumas situações, como sujeitos históricos que eram, mas isso não impede que tenham sido surrupiados. A regularização fundiária foi uma luta importante a ser encarada pelas famílias negras ru-

rais, no pós-Abolição, pois a fragilidade ou a ausência das documentações da terra fortaleciam as expropriações, como aquelas listadas no Limoeiro.

Outro ponto analisado refere-se à devoção a Nossa Senhora do Rosário, que remonta ao século XVIII, época da fundação da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Mostardas. Infelizmente, não conseguimos mapear as documentações da Irmandade, atentando-nos ao pedido de confirmação emitido no começo do século XIX e ao registro no livro tombo da Igreja Matriz de Mostardas, que tentava regular as manifestações dos irmãos, na década de 1960. Porém, a irmandade resiste até os dias atuais através do Ensaio de Pagamento de Promessas que esta historiadora teve a honra de poder observar e realizar entrevistas com devotos e dançantes.

Notamos que, após o pedido ter sido atendido pela Santa, o promesseiro pode demorar alguns anos a pagar, pois o ritual envolve vários gastos e mobilização de pessoas. Afinal, é necessário convidar a Irmandade para dançar e cantar, do pôr do sol ao raiar do dia; encontrar um local para a realização do ritual, uma equipe para cozinhar e servir as diversas refeições, além de diversos produtos alimentícios. Por isso, um Ensaio só é realizado quando um promesseiro teve seu pedido, muito “forte” que envolva saúde, estudos ou plantações, atendido. Desse modo, para o campesinato negro há um refúgio: “quando tudo está perdido” acionam a Santa. A fé na Santa, além de amenizar as agruras sofridas pelo campesinato negro, ainda possibilitou o fortalecimento das redes pelo litoral. A fé une os irmãos dançantes que agradecem o pedido atendido pela Santa. Une também aqueles que vão assistir ou ainda que trabalham na cozinha, pois todos estão ali vendo aqueles dançantes cansarem, tirarem as botas e colocar chinelos, suar e descansar nos intervalos, mas firmes até a saída do sol. Há uma espécie de torcida para que eles consigam acabar aquele Ensaio.

Percebemos que o Ensaio para quem dança ou acompanha é passado de geração em geração. Desse modo, há uma rede de fé que ultrapassa as décadas, os séculos. Entre os dançantes, há vários parentescos: pais, filhos, irmãos e várias histórias de antepassados atuantes no Ensaio. Cabe pontuar que as duas Irmandades ainda atuantes, Teixeira e Tavares, possuem membros de duas comunidades remanescentes quilombolas, Teixeira e Capororocas. Por isso, pudemos expandir as entrevistas com alguns quilombolas da localidade de Tavares, algo que inicialmente não estava planejado. Percebeu-se que o Ensaio é compartilhado pelos camponeses negros litorâneos, mas atualmente há poucos irmãos e algumas Irmandades deixaram de atuar, como em Casca ou ainda no Limoeiro, onde, segundo informações lacunares, na época da ditadura civil-militar teria sido proibido o ritual.

Além do Ensaio, há, em Teixeira, a Festa de Nossa Senhora do Rosário que ocorre anualmente; embora tutelada pela igreja católica, o festeiro é negro. A Festa envolve a participação do padre, além de ser realizada dentro da igreja,

o que não impede que os bailes ocorram no salão com danças e bebidas. Já o Ensaio propicia um contato direto entre Irmandade/devotos e Nossa Senhora do Rosário, sem a intercepção da igreja católica. Esta ausência da igreja, somada às danças, cantos e uso de tambor e pandeiro faz com que o ritual seja confundido com batuque e por isso, às vezes, malvisto pelos moradores da localidade. Cabe ainda ressaltar que foi a Santa que ensinou a um negro os cânticos e as danças. Enquanto na Festa quem dita o andamento das orações é o padre, logicamente cada devoto conversa com a Santa sobre e como quiser. Lembremos do livro de arrecadações que o festeiro circula pela comunidade e que os camponeses tratam como uma visita da Santa, agradecendo e pedindo proteção.

Estas histórias de conquistas de liberdade, terras, construções de laços de parentescos, lutas pela manutenção das terras e fé em Nossa Senhora do Rosário são amarradas e costuradas por mulheres negras, camponesas que circulam seus saberes e ancestralidades pelo Litoral Negro. Um capítulo reservado às mulheres, negras, camponesas, litorâneas e quilombolas possivelmente foi pouco para contar suas histórias e sua importância na manutenção do campesinato negro, desde o século XIX. Mulheres escravizadas que se destacavam na herança, ficando com alguns pertences materiais e inclusive com escravizados de seus antigos senhores. Mães que viram seus filhos nascerem durante a escravidão, mas que conquistaram a porta da liberdade e puderam cultivar sua alimentação no pequeno pedaço de terra legado. Chefes de família rememoradas até a atualidade por seus ancestrais, como Chica Brincuda, Juliana e Anastácia. Famílias negras ancoradas em redes de afeto, solidariedade e parentescos.

Mulheres que teceram e tecem redes de solidariedade, que transbordam afeto e sabedoria. Protegem e ajudam os seus. Na hora do parto, acompanharam as mulheres de suas comunidades na chegada de mais uma criança. Mulheres que tecem redes de fé, como Tia Miguela, Vera Marta, Edmara, Julietinha que, na hora da doença, usam sua sabedoria ancestral ancorada em saberes para benzer para a melhoria da saúde ou para encontrar algum bem material. Fiéis de Nossa Senhora do Rosário, elas são devotas, capelonas ou Rainha da Vara da Irmandade.

Trabalhadoras da terra que cultivam suas próprias hortas, mas que trabalham em imóveis vizinhos. Conhecemos mulheres negras que mesmo livres sofreram nas mãos de Sinhás que não aceitaram os novos tempos do pós-Abolição. Além da escravidão, houve as relações de trabalho ancoradas num passado de exploração. Gerações de mulheres negras, tataravós, bisavós, avós, mães, filhas e netas que mantêm no Litoral Negro um lugar possível de morar, pois mesmo diante de tantas dificuldades enfrentadas pelo campesinato negro elas ajudam a amenizar o sofrimento, são doceiras, benzedeiras, domésticas, camponesas, quilombolas, parteiras, fiéis e devotas. Redes tecidas desde o século XIX e que permanecem, ainda que alguns pontos tenham sido desmanchados, porém outros são traçados, realinhados e permitem que o Litoral Negro sobreviva e resista.

Fontes

FONTES ESCRITAS

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras.

Arquivo Histórico Ultramarino

Conselho Ultramarino. Brasil – Rio Grande do Sul. Caixa 7, nº 521. Requerimento dos Irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de São Luiz de Mostardas. Disponível em: <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=019_RS&PagFis=4965&Pesq=>. Acesso em: 30 maio 2018.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul

Livros:

Livro de Registros Paroquiais de Terras de Nossa Senhora da Conceição do Arroio

Livro de Registro Paroquial de Terras de São José do Norte, freguesia de São Luís de Mostardas.

Livro nº 1 de Registros de Sesmarias no Rio Grande do Sul (1738-1784).

Inventários e testamentos:

Cartório de Órfãos e Ausentes de Nossa Senhora da Conceição do Arroio, estante nº 159, caixa nº 02, auto nº 43. Inventário de Antônio Manuel Jorge, 1858.

Cartório de Órfãos e Provedoria Santo Antônio da Patrulha, caixa nº 2, auto nº 93, testamento de Gertrudes Eufázia Lopes, 1873.

Segunda Vara Cível e Crime de Porto Alegre, auto nº 93, inventário de Francisco Lopes de Mattos, 1814.

Vara de Família, Sucessão e Provedoria de Rio Grande, auto nº 268, inventário de Quitéria Pereira do Nascimento, 1826.

Biblioteca Pública Rio-Grandense

Auto da devassa de 1763.

Biblioteca Nacional

Relatórios dos Presidentes das Províncias Brasileiras. Império (RS)1830 a 1889. Ano 1859, nº 2. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=252263&pagfis=1707&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>>.

Casa de Cultura de Mostardas

Recortes de jornais e jornais avulsos (1970-1990).

Relatório de atividades nº 11, nº12 e nº 20 (1967-1990).

Processo 21460. Manutenção da posse das terras movida por Francelino Osório Gomes contra Nildes Inácio de Souza.

Site: Family Search

Batismos

Livro nº 2 de registros de Batismos de escravos de Mostardas (1806-1872).

Livro nº 3 de Batismos de Mostardas (1818-1843).

211 Livro nº 4 de Batismos de Mostardas (1843-1860).

Livro nº 6 de Batismos de Mostardas (1865-1876).

Livro Provisório Suplementar nº 11, Batismos de Conceição do Arroio (1877-1880).

Livro nº 12 de Batismo livres (1880-1884).

Livro 14. (15/05/1886 a 06/08/1888) Batismos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Arroio. p. 23 frente.

Casamentos

Livro nº 1 de Casamentos de escravos de Mostardas (1773-1883).

Livro nº 1 de Casamentos de Mostardas (1917-1929).

Documento sem instituição de guarda

Fórum de Osório. Vara Judicial, 1º Grau. Processo 21460. Manutenção da posse das terras movida por Francelino Osório Gomes contra Nildes Inácio de Souza. Processo eliminado, conforme edital 05/2017.

FONTES ORAIS

Entrevistas

AZEVEDO, Tereza: **Tereza Azevedo**: depoimento [junho de 2008] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

BOEIRA, Luiz. **Luiz Boeira**: depoimento [2008] Entrevistadores: equipe que realizou o Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade do Limoeiro.

BOEIRA, Manoel. **Manoel Boeira**: depoimento [2008] Entrevistadores: equipe que realizou o Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade do Limoeiro.

CARNEIRO, Magda. **Magda Carneiro**: depoimento [junho de 2016] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

CARNEIRO, Osvaldina Dias; CARNEIRO, Magda. **Osvaldina Dias Carneiro; Magda Carneiro**: depoimento [junho de 2016] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

CARNEIRO, Márcio Dias; COSTA, Julieta Goreth Lima da., **Márcio Dias Carneiro; Julieta Goreth Lima da Costa**: depoimento [junho de 2018] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

LIMA, José Carlos Bellos de. **José Carlos Bellos de Lima**: depoimento [2008] Entrevistadores: Iosvaldyr Bittencourt.

LIMA, José Carlos Bellos de; Lima; Catarina. **José Carlos Bellos de Lima; Catarina Lima**: depoimento [2008] Entrevistadores: equipe que realizou o Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade do Limoeiro.

LOPES, Sandra Lúcia da Silva. **Sandra Lúcia da Silva Lopes**: depoimento [maio de 2018] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

MARQUES, Luiza. Luiza Marques: depoimento [2008] Entrevistadores: equipe que realizou o Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade do Limoeiro.

MARQUES, Maria do Carmo da Silva. **Maria do Carmo da Silva Marques** [2008] Entrevistadores: equipe que realizou o Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade do Limoeiro.

SANTOS, Madir dos. **Madir dos Santos**: depoimento [maio de 2018] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet

SILVA, Arlindo Antônio da; SILVA, Maria Dias da; SILVA, Miguel José Dias da Silva; CARNEIRO, Márcio Dias. **Arlindo Antônio da Silva; Maria Dias da Silva; Miguel José Dias da Silva; Márcio Dias Carneiro**: Depoimento: [abril de 2015] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

SILVA, Cristiano. **Cristiano Silva**: depoimento [maio de 2018] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

SILVA, Ênio Ferreira da. **Ênio Ferreira da Silva**: depoimento [abril de 2015] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

SILVA, Primo Neves de Souza. Primo Neves de Souza Silva: depoimento [2008] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

SILVA, Valdomiria Luiza da. Valdomiria Luiza da Silva: depoimento [2008] Entrevistadores: equipe que realizou o Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade do Limoeiro.

SILVA, Vera Marta Dias da; SILVA, Edmara. **Vera Marta Dias da Silva; Edmara Silva**: depoimento [junho de 2018] Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet.

Referências

- AGUILAR, Maria do Carmo Moreira. **Famílias Negras no Planalto Médio do Rio Grande do Sul (1940-1960)**: Terra, Migração E Relações Familiares. Dissertação (Mestrado Em História). UFRGS, 2012.
- ALBERTI, Verena. ALBERTI, Verena. Fontes Oraís – Histórias dentro da História. In **Fontes históricas**. Org. PINSKY, Carla Bassanezi. São Paulo: Contexto, 2005.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. Possibilidades das fontes orais: um exemplo de pesquisa. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 73-98, dez. 2008.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R de. **O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. São Paulo: Edusc, 2006.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX**. 1987.
- _____. **Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)**. São Paulo: Annablume, 2003.
- BAIROS, Luzia. Lembrando Lélia Gonzalez (1935-1994). **Afro-Ásia**, n. 23, 2000.
- BARCELLOS, Daisy Macedo de et al. **Comunidade Negra de Morro Alto**. Historicidade, Identidade e Territorialidade. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.
- BERLIN, Ira. **Gerações de cativoiro**. Uma história da escravidão nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- BERUTE, Gabriel Santos. **Dos escravos que partem para os portos do sul: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c. 1790- c. 1825**. Dissertação (Mestrado em História). UFRGS, Porto Alegre, 2006.
- BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr Carvalho. **Maçambique de Osório – Entre a devoção e espetáculo: não se cala na batida do tambor da Maçaquaia**. Tese (Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, 2006.
- BOSSLE, João Batista Alves. **Dicionário gaúcho Brasileiro**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2003. p. 482.
- BRUSTOLIN, Cíndia. **Reconhecimento e desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. (Tese de doutorado em Sociologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.
- CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata no Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARVALHO, Ana Paula Comin et al. **A resistência através da permanência**: Relatório Antropológico, Histórico e Geográfico sobre a comunidade negra de Manoel Barbosa. Porto Alegre. 2006.

CANDAU, JOËL. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARNEIRO. Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 13 out. 2011.

CONSTITUIÇÃO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL DE 1947. Disponível em: <http://www2.al.rs.gov.br/memorial/LinkClick.aspx?fileticket=ab_rJmqsoWc%3D>. Acesso em: 10 maio 2018.

COSTA, Luciano Souza. **Anastácia, Manoel Barbosa e Ferreira-Fialho, famílias, e territórios negros**: tradição e dinâmica territorial em Gravataí e Viamão. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DECRETO Nº 1.318, DE 30 DE JANEIRO DE 1854. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D1318.htm>. Acesso em: 10 maio 2018.

DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: ago. 2011.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes; SILVA, Sergio Baptista. **São Miguel e Rincão dos Martinianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

DIAS, Maria Odila da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ENGEMANN, Carlos. **De laços e de nós**: constituição e dinâmica de comunidades escravas em grandes plantéis do sudeste brasileiro do Oitocentos. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

Escola Municipal de 1º Grau Incompleto Cândido Osório da Rosa. **Histórias do Limoeiro**, Palmares do Sul, p. 19-20, dez. 1988.

GOULART, Fábio Odair Gomes. **Entre a resistência e a coerção**: a vivência dos escravos na cidade do Rio Grande. Monografia (História Bacharelado), FURG, Rio Grande, 2004.

_____. **Águas, fronteiras e embarcações**: o escravo marinho em fuga. Monografia (Especialização do Rio Grande do Sul: Sociedade, Política & Cultura), FURG, Rio Grande, 2006.

_____. **Entre a resistência e a coerção**: a vivência dos escravos na cidade do Rio Grande. Trabalho de conclusão do curso (História Bacharelado), FURG, Rio Grande, 2004.

GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de “Il ritorno de Martin Guerre” de Natalie Zemon Daves. In: **A micro história e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. **História dos quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRIGIO, Ênio. “**No alvoroço da festa, não havia corrente de ferro que os prendesse, nem chibata que intimidasse**: a comunidade negra e a Irmandade do Rosário (Santa Maria, 1873-1942). Tese (Dourado em História), UNISINOS, São Leopoldo, 2016.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

GUIMARÃES, Elione. De escravos a senhores de terra (Juiz de Fora e Mar da Espanha – Minas Gerais, 1850-1920). **Tempos Históricos**, v. 16, p. 195-217, 2º semestre de 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HAMAISTER, Martha Daisson. **O Continente do Rio Grande de São Pedro**: os homens, suas redes de relações e suas mercadorias semoventes (c.1727-c.1763). (Dissertação de mestrado em História Social), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <http://www1.capes.gov.br/teses/pt/dissert_MarthaDaissonHameister.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2012.

HARRES, Marluza. Rio Grande do Sul: governo Leonel Brizola e a Questão Agrária no início da década de 1960. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 8, n. 33, p. 99-127, 2011.

JACCOTTET, Alda Maria de Moraes; AMARAL, Ivone Lêda do; MATTOS, Mario Barbosa. **Largueza histórica do Estreito (1763-1779)**. Pelotas: Editora UFPel, 2000.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’. **Tempo**, Niterói, v. 10, n. 20, jan. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141377042006000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 4 abr. 2018.

LEI DE 7 DE NOVEMBRO DE 1831. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-37659-7-novembro-1831-564776-publicacaooriginal-88704-pl.html>. Acesso em: 10 maio 2018.

LEI Nº601, DE 18 DE SETEMBRO DE 1850. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm>. Acesso em: 10 maio 2018.

LEI Nº 581, DE 4 DE SETEMBRO DE 1850. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM581.htm>. Acesso em: 10 maio 2018.

LEI Nº 2040 DE 28 DE SETEMBRO DE 1871. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM2040.htm>. Acesso em: 10 maio 2018.

LEI Nº 2.786, DE 21 DE MAIO DE 1956. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei-2786-21-maio-1956-355051-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 27 ago. 2016.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Revista Etnográfica**, v. IV(2), p. 333-354, 2000.

_____. **O legado do testamento**: a comunidade de Casca em perícia. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

LEITE, Miriam Moreira. **A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Hucitec, 1993.

LOBO, Janaina Campos. **Entre gingas e cantigas**: etnografia da performance do Ensaio de Promessa de Quicumbi entre os *morenos* de Tavares, Rio Grande do Sul. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil século XIX. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. In: **Revista USP**, n. 68, p. 104-111, dez./jan./fev. 2005 e 2006.

MATTOS, Hebe; RIOS. **Memórias do Cativo**: Família, trabalho e cidadania no pós-Abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MELLO, Josemir Camilo de. **Cultura, memória coletiva e identidade étnica na ciranda de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande-PB)**. Comunicação apresentada em X Encontro Nacional de História Oral. Testemunho: história e política. Recife, 2010. Disponível em: <http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1269032135_ARQUIVO_CULTURA,MEMORIALCOLETIVAEIDENTIDADEETNICANACIRANDADECAIANA.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2012.

MIRANDA, Márcia Eckert. **Continente de São Pedro**: Administração Pública no Período Colonial. Porto Alegre, Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul/Ministério Público do Rio Grande do Sul/CORAG, 2000, p. 19.

MOLET, Claudia Daiane Garcia. A festa de Nossa Senhora do Rosário na comunidade quilombola dos Teixeira: a resistência na fé. **Acervo: Revista do Arquivo Nacional**, v. 33, p. 168, 2020.

_____. Eu aprendi de geração em geração, vem passando, a minha avó benzia, tem várias benzeduras, a minha mãe benzia: benzedoras e parteiras no Litoral Negro do Rio Grande do Sul”. In: **Histórias das mulheres no Brasil Meridional**. (No prelo)

_____. Chica Brincuda, a última a ficar nestas terras de escravos: mulheres negras no Litoral Negro do Rio Grande do Sul. **Revista Mundos do Trabalho (online)**, v. 11, p. 1-20, 2019.

_____. **Parentescos, solidariedades e práticas culturais**: estratégias de manutenção de um campesinato negro no Litoral Negro do Rio Grande do Sul (do século XIX ao tempo presente). Tese (Doutorado em História), UFRGS, Porto Alegre, 2018.

_____. **Entre o trabalho e a correção**: escravos e forras na cadeia do Rio Grande/RS (1864-1875). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), UFPEL, 2011.

_____. **Na escuridão da noite...** Autonomia e transgressões de cativos marinheiros pelas ruas e becos da cidade do Rio Grande (1868-1870). Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História), FURG, 2007.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt; MATHEUS, Marcelo Santos. **As Matrículas de Escravos da Capitania de São Pedro do Rio Grande**: análise da população cativa das freguesias de Mostardas, Cachoeira e Triunfo – 1787 / 1788. Artigo apresentado no 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Universidade Federal de Santa Catarina, 2013. Disponível em: <<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos.6/marcelomatheuspaulomoreira.pdf>>.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt; TASSONI, Tatiani. **Quem com seu trabalho nos sustenta**. As cartas de alforria de Porto Alegre (1748-1888). Porto Alegre: EST, 2007.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. **Os Cativos e os Homens de Bem**: Experiências Negras no Espaço urbano. Porto Alegre: Edições EST, 2003.

_____. “E se fazendo a adivinhação da peneira caíra no preto acusado”: lideranças etnorreligiosas numa sociedade escravista. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (Orgs.). **Religiões negras no Brasil**: da escravidão a pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. **Nas fronteiras do poder: conflito de terra e direito à terra no Brasil do século XIX.** Rio de Janeiro: Vício de Leitura / Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

MOURA, Antônio Eustáquio. **Quilombo Mata Cavallo, a fênix negra mato-grossense: etnicidade e luta pela terra no estado do Mato Grosso.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais), UNICAMP, 2009. Disponível em: <<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/2009%20MouraAntonioEust%C3%A1quio.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2018.

MULLER, Liane Susan. As contas do meu rosário são balas de artilharia. In: SILVA, Gilberto Ferreira; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha. (Org.). **RS NEGRO: Cartografias sobre a produção do Conhecimento.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 262-271.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo da África. **Revista USP**, São Paulo, , p. 56-63, dez./fev. 1995/1996.

NORA, Pierre. Entre memória e História. A problemática dos lugares. In: **Projeto História 10.** PUCSP, São Paulo, 1993.

O'Dwoyer, Eliane Cantarino. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Vinícius Pereira de. **Sobre Águas Revoltas: cultura política maruja na cidade portuária de Rio Grande/RS (1835-1864).** Tese (Doutorado em História), UFRGS, 2013.

OSÓRIO, Helen. **O império português no sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

ORTIZ, Scorsatto Helen. Ocupação, valorização e comércio de terras no norte do Rio Grande do Sul – século 19 e 20. **Trabajos e Comunicaciones**, n. 35, p. 207-232, 2009.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

PINTO, Natália Garcia. **Gerações de senzalas, Gerações de Liberdade: experiências de liberdade em Pelotas/RS, 1850/1888.** Tese (Doutorado em História), UFRGS, Porto Alegre, 2017.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.** São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

PRASS, Luciana. **Maçambiques, quicumbis e ensaios de promessa: musicalidades quilombolas do sul do Brasil.** Porto Alegre: Sulina, 2013.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar, Brasil (1890-1930).** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RAMOS, João Daniel Dorneles. **Identidade quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos, Rio Grande do Sul.** Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: Irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Tese (Doutorado em História). UNICAMP, 2005. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279889/1/Reginaldo_Lucilene_D.pdf>. Acesso em: 10 maio 2018.

RELATÓRIO SÓCIO, HISTÓRICO E ANTROPOLÓGICO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO LIMOEIRO, PALMARES DO SUL, RS. 2009.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RIO GRANDE DO SUL, SECRETARIA DA ADMINISTRAÇÃO E DOS RECURSOS HUMANOS. **Documentos da escravidão catálogo seletivo de cartas de liberdade**. Acervo dos tabelionatos do interior do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: CORAG, 2006.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. Para além das senzalas: campesinato, política e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-Abolição. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Quase-cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

RODRIGUES, Vera et al. **Chácara das Rosas**: O ontem e o hoje de uma luta quilombola. Relatório Antropológico e Histórico de uma Comunidade negra em Canoas/RS.

RUBERT, Rosane Aparecida. Comunidades negras no RS: o redesenho do mapa estadual. In: SILVA, Gilberto Ferreira da, et al. (Org.). **RS negro**: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

RUBIÃO, Fernanda Pires. **Os negros do Rosário**: Memórias, Identidade e Tradições no Congado de Oliveira (1950-2009). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, 2010. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Os%20negros%20do%20ros%C3%A1rio.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2018.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2003.

S'ANTANA, Elma. **Parteiras, Benzedoiras e Benzeduras**: uma cultura tradicional. Porto Alegre: Contexto, 2012.

SANTOS, Jucelía Bispo dos. **Etnicidade e Memória entre quilombolas em Irará-Bahia**. (Dissertação de Mestrado), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, 2008. Disponível em: <http://www.posafro.ufba.br/_ARQ/dissertacao_jucelia.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2012.

SCHERER, Jovani de Souza. **Experiências em busca da liberdade**: alforria e comunidade africana em Rio Grande, Século XIX. Dissertação (Mestrado em História), Universidade do Vale dos Sinos, 2008.

SILVA, Jaime José dos Santos. **Memórias do cacumbi**: cultura afro-brasileira em Santa Catarina, século XIX e XX. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

SILVA, Joelma Tito da. **O Riacho e as eras**: memórias, identidades e território em uma comunidade negra rural no Seridó potiguar. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Ceará, Departamento de História, Ceará, 2009.

SILVA, Paulo Sérgio da. **Políticas Públicas e mediação na comunidade remanescente de quilombos de Casca** – Mostardas, RS. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Porto Alegre, 2007.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**. Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SOIHET, Rachel. **Condição feminina e formas de violência**: mulheres pobres e ordem urbana (1890-1920). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

SOUZA, Mariana de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa da coroação do rei do Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

STABEN, Ana Emília. **Negócio dos escravos: o comércio de cativos entre a Costa da Mina e a Capitania de Pernambuco (1701-1759)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Paraná, Disponível em: <<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/1884/17197/1/TRABALHO%5B1%5D.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2018.

STENZEL, Antônio Filho. **A Vila da Serra (Conceição do Arroio)** – Sua descrição física e histórica. Usos e costumes até 1872. IEL; UCS, 1980.

TORRES, Luiz Henrique. João de Magalhães e a ocupação do Canal do Norte. **Biblos**, v. 15, p. 87-98, 2003.

XAVIER, Regina Célia Lima. **A conquista da liberdade**. Libertos em Campinas na segunda metade do século XIX. São Paulo: CMU/UNICAMP, 1996.

_____. **Raça, classe e cor: debates em torno da construção de identidades no Rio Grande do Sul no Pós-Abolição**. In: ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (Org.). **Histórias do Pós-Abolição no mundo Atlântico**: identidades e projetos políticos. V. I. Niterói: Editora da UFF, 2014.

VOGT; Carlos; FRY, Peter. **Cafundó: a África no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

ZARTH, Paulo Afonso. **Do arcaico ao moderno**: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

WEBER, Regina; PEREIRA, Elenita Malta. **Halbwachs e a memória: contribuições à história cultural**. **Revista Território e Fronteiras**, v. 3, n. 1, jan./jun. 2010.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **A gente da Felisberta**. Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral sul rio-grandense nós pós-emancipação. (c.1847-tempo presente) Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2013.

WESCHENFELDER, Viviane Inês. **Modos de (re)existir, de res(sentir)**: mulheres negras e relações raciais na educação contemporânea. Tese (Doutorado em Educação), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018.

WITTER, Nikelen Acosta. **Dizem que foi feitoço**: as práticas da cura no sul do Brasil (1845 a 1880). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

WITT, Andréa. **Na batida do pé... ao som do tambor**: o Ensaio de Pagamento de Promessas dos Teixeira de Quicumbi em Mostardas/RS. Dissertação (Mestrado em Processos e Manifestações Culturais), FEEVALE, 2015.

O fascinante estudo de Claudia Molet recupera ecologias socioeconômicas originais. Sua pesquisa subverte as definições (aparentes e improvisadas) de um campo de estudos ainda sob construção, no caso denominado pós-abolição. Sem alardes apresenta contribuição potente sobre a formação de espaços escravistas, localizando experiências e seguindo trajetórias num *tempo histórico* também como reinvenção dos seus sujeitos: camponeses negros. Algo tomado também entrecortado de memórias, rugas e cicatrizes. A historiadora identifica um espaço – o litoral do Rio Grande do Sul – e nele opera pontos de partida. Recordações, experiências, esperanças e expectativas encontram famílias – descendentes de africanos escravizados – que vão conhecer o cativeiro, a liberdade e o sonho de terras legadas por senhores ou arrancadas pelos mocambos erguidos e mantidos. Impressiona o fôlego da historiadora fazendo aumentar ou diminuir *tempos históricos* para juntar registros e memórias, acompanhando rastros e silêncios das fontes.

Prof. Flávio Gomes

