

FESTA, MÚSICA E MEMÓRIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO ROQUE (SC) E OS VETORES DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA COMO DEMARCAÇÃO DE TERRITÓRIO E PERTENCIMENTO

SÍLVIA REGINA TEIXEIRA CHRISTÓVÃO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS – UFPEL
Instituto de Ciências Humanas – ICH
Programa de Pós-Graduação em História – PPGH



Dissertação

**FESTA, MÚSICA E MEMÓRIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO ROQUE(SC)
E OS VETORES DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA COMO DEMARCAÇÃO DE
TERRITÓRIO E PERTENCIMENTO**

SÍLVIA REGINA TEIXEIRA CHRISTÓVÃO

Pelotas, 2017

SÍLVIA REGINA TEIXEIRA CHRISTÓVÃO

**FESTA, MÚSICA E MEMÓRIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO ROQUE
(SC) E OS VETORES DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA COMO DEMARCAÇÃO DE
TERRITÓRIO E PERTENCIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador (a): Prof^a. Dra. Larissa Patron Chaves Spieker

Pelotas, 2017

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas

Catlogação na Publicação

C556f Christovão, Silvia Regina Teixeira

Festa, música e memória na comunidade quilombola de São Roque (SC) e os vetores de uma identidade étnica como demarcação de território e pertencimento / Silvia Regina Teixeira Christovão; Larissa Patron Chaves Spieker, orientadora. — Pelotas, 2017.

215 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Identidade. 2. Memória. 3. Quilombo. 4. Território. 5. Pertencimento. I. Spieker, Larissa Patron Chaves, orient. II. Título.

CDD : 307.7

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/206

SÍLVIA REGINA TEIXEIRA CHRISTÓVÃO

**FESTA, MÚSICA E MEMÓRIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO ROQUE
(SC) E OS VETORES DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA COMO DEMARCAÇÃO DE
TERRITÓRIO E PERTENCIMENTO**

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em história, Programa de Pós-Graduação em história da Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa:

20 de outubro de 2017.

Banca examinadora:

Prof. Dra. Larissa Patron Chaves Spieker (Orientadora)

Doutora em história pela Universidade do vale do rio dos sinos.

Prof. Dr. Edgar Ávila Gandra. (Avaliador)

Doutor em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Prof. Dra. Eloísa Helena Capovilla da Luz Ramos (Avaliadora)

Doutora em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Prof. Dr. João Daniel Dorneles Ramos. (Avaliador)

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Dedico este trabalho:

Aos moradores do quilombo São Roque, em especial as famílias Nunes, Monteiro e Fogaça; com o intuito de que este trabalho venha contribuir para descortinar a invisibilidade dos remanescentes de quilombo em Santa Catarina; que o preconceito de quaisquer natureza possa ser como na grandeza da fala seu Gabriel: “a gente já não se choca mais com isso, já é superado.”

A Professora Beatriz Ana Loner, por aceitar orientar-me sem ter me conhecido, embora infelizmente devido ao infortúnio de sua enfermidade não foi possível a concretização do processo de orientação.

Ao meu pai, José Christóvão que também tive o infortúnio de perdê-lo ainda no processo de início do mestrado.

Ao Paulo Fernando Kieling da Rocha, que a história me possibilitou encontrá-lo e o resultado desse encontro, foram os meus maiores presentes, meus grandes e verdadeiros amores sempre. Igor e Heitor.

Agradecimentos

Quando chega este momento é bom saber que temos muito para agradecer. Muitos foram os apoios e contribuições que permitiram a construção desta dissertação. Em meio a tantos agradecimentos, a Deus essa força que conduz meu caminho. A todos aqueles que me acompanharam nestes dois anos e especialmente a algumas pessoas que contribuíram diretamente para a pesquisa.

Aos moradores do Quilombo São Roque, em especial as famílias Nunes, Monteiro e Fogaça; aos senhores Afonso, Paulo, Pedro, João Gabriel, Luiz, Vilson, Dirceu, Valdomiro, a Dona Maria Rita e dona Maria Laci e seu Paulo Volnei Aguiar e demais moradores de São Roque sem os quais não teria sentido esta pesquisa e a análise teria sido muito mais difícil. A dona Zaida Carvalho, professora, amiga, moradora da Pedra Branca, que sempre cedeu sua casa para que eu pudesse passar a noite nos dias de pesquisa de campo.

Agradeço aos professores e ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas, pelas dicas e contribuições durante as disciplinas cursadas. Em especial ao professor Edgar Gandra, que sempre esteve solícito quando mais precisei. Por acreditar que teria condições de terminar em tempo hábil, pelo empréstimo de livros, pelas vezes que sentou comigo e teceu considerações ao trabalho e principalmente pela mediação na troca de orientador.

A minha orientadora Larissa Patron Chaves, que aceitou a orientação já com a pesquisa em andamento, espero não ter desapontado, que tenha superado as suas expectativas.

Aos meus colegas de mestrado, Milena Rosa Araújo Ogawa, Jessica Oliveira de Souza, Ângela Pereira Oliveira, Vânia Farias Ferreira, Juliana Sabrine Ulguim, Taslins Ferreira Herbstrith e Cosme Alves Serralheiro. E aos grandes amigos Leticia Portella Milan e Elvis Silveira Simões sujeitos maravilhosos que a vida me presenteou.

A família Portella: Maria Bernadina Soares Portella (a vovó), João Luiz Soares Portella, Maria Luíza Soares Portella, Ana Soares Portella que me acolheram no

aconchego da sua casa em Pelotas, onde pude compartilhar a mesa como se fosse da família, muito obrigada!

A minha família, às minhas queridas manas, manos, todos que do seu modo entenderam as muitas ausências. Aos meus amados filhos Igor Christóvão da Rocha e Heitor Christóvão da Rocha, ao querido Paulo pela paciência e compreensão da constante ausência nos últimos dois anos.

Aos amigos “*los feos*” Fernanda Cristina Ramos, Lia Karen Klaen e Leandro Pereira Daniel, companheiros de estudos, de viagem mesmo que seja no campo das ideias, mas que foram muito importantes, principalmente nestes últimos meses da escrita desta dissertação. Certamente sem eles não teria conseguido conciliar o mestrado com a Graduação de Letras em Espanhol, muito obrigada!

Muitas pessoas para agradecer, a amiga Lúcia Cleônida Pacheco que sempre incentivou nas horas em que eu quis fraquejar, diante da distância que precisei percorrer para estudar. A amiga Maíra Cibele Brocca Réos, pela confiança, carinho, pelos mimos. Ao meu amigo Anselmo Telles Sabino, companheiro de viagem, pelos livros que emprestou. As colegas de trabalho, Letícia Soares Matos, Daniela Pescador, Zeni Paula Silveira Lima, pelo suporte na minha ausência. Muito obrigada.

A minha querida amiga, irmã, Jucélia Tramontin Dalpiás, pela troca de experiência, pelas confidências, pelos choros, pelos risos, pelos pileques que prometemos tomar, mas ainda não concretizamos.

Ao professor José Dutra, que sempre incentivou, com empréstimo de livros, na leitura do trabalho, mesmo não sendo sua área de atuação, muito obrigada!

Sem a ajuda de todos vocês eu teria ficado pelo caminho.

Aos membros da banca, professor Edgar Gandra, Eloísa Copovilla, João Dorneles Ramos, pelos encaminhamentos sugeridos para a pesquisa no momento da qualificação, pelo aceite para compor a banca novamente, muito obrigada.

“Nenhum poder na Terra é capaz de deter um povo oprimido, determinado a conquistar sua liberdade.”

Nelson Mandela

Resumo

CHRISTOVAO, Sílvia Regina Teixeira. **Festa, Música e Memória na Comunidade Quilombola de São Roque (SC) e os Vetores de Uma Identidade Étnica como Demarcação de Território e Pertencimento.** 2017.188f.Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós- Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas,2017.

A presente pesquisa busca evidenciar e reconstruir a história de luta dos remanescentes do quilombo São Roque/Pedra Branca, pelo reconhecimento do seu território, e a consolidação da sua identidade étnica. O Quilombo São Roque localiza-se no Extremo Sul de Santa Catarina (Praia Grande) e o Norte do Rio Grande do Sul (Mampituba). A música e a festa de São Roque são destacadas como elementos singulares, um fio condutor para narrar à história dessa comunidade. Metodologicamente baseia-se na pesquisa qualitativa, levantamento bibliográfico, material digital artigos, dissertação, teses. Os processos-crimes, correspondências entre autoridades locais e provinciais e registros de batismo. Está ancorada ao uso da história oral, como caminho interpretativo. O recorte temporal situa-se às décadas de 1970 – 1980, devido à fatores econômicos, político e sociais. O problema de pesquisa recai sobre as manifestações culturais da comunidade quilombola São Roque, tais como músicas e festas realizadas, que podem ser consideradas formas de constituição de uma identidade étnica na luta pelo pertencimento territorial? Ainda, poderíamos mencionar festa, música e memória, como um componente que diferencia a comunidade e que contribui de forma positiva para o fomento e a construção de uma identidade étnica? Os resultados pontuam a música e a festa, como espaço de ligação que aproximam a comunidade nos festejos aos santos de devoção, recriando a identidade da comunidade e alimentando o sentimento de pertença. Oportunizando a estabilidade de determinada cultura quilombola, enquanto um espaço-tempo intrinsecamente relacionado à rotina diária e enquanto um lugar de produção identitária ligada à festa, à música, a terra e ao trabalho.

Palavras - chave: Identidade; Memória; Quilombo; Território; Pertencimento.

Abstract

CHRISTOVAO, Sílvia Regina Teixeira. **Party, Music and Memory in the Quilombola Community of São Roque (SC) and the Vectors of an Ethnic Identity as Demarcation of Territory and Belonging.** 2017. 188f.Master Thesis, Graduate Program in History, Institute for Human Sciences, Federal University of Pelotas, Pelotas 2017.

The present research seeks to evidence and reconstruct the history of the s of the remnants of the São Roque / Pedra Branca Quilombo, for the recogn

their territory, as well as for the consolidation of their ethnic identity. São Roque Quilombo is located in the extreme South of Santa Catarina (Praia Grande) and the North of Rio Grande do Sul (Mampituba). The music and the festival of São Roque are highlighted as unique elements to guide anarrate of the history of this community. Methodologically, the text is based on a qualitative research, bibliographic survey, digital material articles, dissertation and theses, as well on criminal processes, correspondence between local and provincial authorities and baptismal records. Above all, it is anchored on the use of oral history as an interpretive path. The temporal cut lies in the 1970s - 1980s, due to economic, political and social factors. The research problem lies in the cultural manifestations of the quilombola community, such as songs and celebrations that can be considered forms of the constitution of an ethnic identity in the struggle for territorial belonging. Still, could we mention party, music and memory as a component that differentiates this community and which contributes positively to the promotion and construction of an ethnic identity. The results points to music and party as a space of connection that brings community together in devotion to its saints and songs, recreating the identity of the community and nourishing the feeling of belonging. These elements opportunities and stabilize a certain quilombola culture as a space-time intrinsically related to daily routine and as a place for the reproduction of identity linked to the party, the music, the land and work.

Keywords: Identity; Memory; Quilombo; Territory; Belonging.

Lista de Imagens

Imagem 1: Mapa da localização da comunidade São Roque.....	46
Imagem 2: Vila de São Francisco de Paula, 1878.....	47
Imagem 3: mapa caminho real do Viamão	49
Imagem 4: Mapa dos rios	52
Imagem 5: Casa dos irmãos Vilson e Dirceu Nunes, moradores mais distantes do centro da comunidade. Suas terras estão em sobreposição Parques Nacionais.....	53
Imagem 6: Pedra branca.	54
Imagem 7: A enchente Grande.....	76
Imagem 8: Oferendas.....	92
Imagem 9: Altar organizado pela comunidade para a missa afro.....	93
Imagem 10: Coral da pastoral africana.....	94
Imagem 11: Os irmãos Oliveira e seu Afonso cantam para uma reportagem realizada sobre a comunidade.....	96
Imagem 12: Caneca de fogo, cena disponível no Documentário Referências Culturais Quilombolas	115
Imagem 13: Seu Afonso em sua plantação de morangos orgânicos.....	127
Imagem 14: Da pedra branca, e as edificações do ICMBio.....	132
Imagem 15: Vale visto de cima da Pedra Branca.....	133
Imagem 16: Fogão campeiro que se encontrava fora da casa de moradia.....	149
Imagem 17: Casa dos irmãos Vilson Nunes e Dirceu Nunes, no faxinalzinho	152
Imagem 18: Casa do senhor Afonso e Dona Maria Rita.	153
Imagem 19: Cemitério do Faxinalzinho	155
Imagem 20: Um tocador de acordeom, seu João Gabriel de Oliveira	180

Índice de tabelas

Tabela 1: Relação das ocupações dos escravos na paróquia de São Francisco de Cima da Serra.	145
---	-----

Lista de Abreviaturas

ABA – Associação Brasileira de Antropologia.

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

AGU – Advocacia- Geral da União.

AHRS – Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

APERS – Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul.

APESC – Arquivo Público do Estado de Santa Catarina.

CCAF – Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal.

CFB – Constituição Federal do Brasil.

DRCQ – Documentário Referências Culturais Quilombola.

EPAGRI – Empresa de Pesquisa em Extensão Rural de Santa Catarina.

FCP – Fundação Cultural Palmares.

IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal.

ICMBio – Instituto Chico Mendes da Bio Diversidade.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

MNU – Movimento Negro Unificado.

NUER – Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas.

RS – Rio Grande do Sul.

RTID – Relatório de Identificação e Delimitação.

SAP – Santo Antônio da Patrulha.

SC – Santa Catarina.

UFPeI – Universidade Federal de Pelotas.

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina.

Sumário

Introdução.....	15
Capítulo 1 - O Quilombo de São Roque: da Formação aos Dias Atuais.....	36
1.1 Quilombos no Brasil – Formação em face a esfera social/política na escravidão	36
1.2 Quilombo São Roque ontem e hoje: algumas perspectivas.....	42
1.2.1 Posse de terras e legislação	55
1.2.2 Aquisição de Terras devolutas: “demarcaram as terras e depois venderam para o IBDF”	62
1.3 Formas de aquilombar-se: as roças fora da estância e o impacto com a chegada dos “de fora” após 1974	70
1.4 A festa e a música como elementos de resistência e pertencimento para os membros do quilombo de São Roque	79
Capítulo 2 - Sobre Identidades, Memória e Pertencimento Em São Roque	101
2.1 A identidade étnica e memória	101
2.2 A História contada: o saber fazer e o sobrenatural nas narrativas dos mais velhos	109
2.2.1 O pixuru na comunidade São Roque: uma prática familiar, vicinal e uma forma de lazer	119
2.3 A territorialidade e memória sob a ótica das manifestações: a construção do local de pertencimento, sua geografia e seus paradoxos.....	129
2.4 A Invisibilidade dos remanescentes de quilombos na região Sul: Santa Catarina e a mística do Estado Branco.....	135
Capítulo 3 - Nunes, Monteiro e Fogaça	142
3. 1 Constituição de famílias escravas: visões de vivenciar a liberdade cerceada.....	142
3.2 O perfil dos escravos que desciam para cultivar as roças fora da estância.	156
3.3 Liberdade condicionada, castigo e etnicidade: os condicionamentos para cultivar a roça fora da estância.....	162

3.4 Um tocador de acordeom na porta da sua casa: a família Oliveira no contexto da música e festa no quilombo São Roque	174
Considerações Finais	184
Lista de Fontes Bibliográficas	193
Referências	195
Apêndice 1 – Roteiro de Entrevistas.	212
Apêndice – 2 Carta de cessão.....	214

Introdução

As motivações que levaram em 2010 pela primeira vez ao local do objeto de estudo, desencadearam um encantamento que perdura até o momento atual, encantamento com o local devido a sua formação geográfica, que será exposto no decorrer desta pesquisa, com as pessoas por suas histórias, suas alegrias, seu olhar sincero e por sua acolhida. Por intermédio de um projeto da EPAGRI¹, conheceu-se a comunidade quilombola São Roque, local fascinante que está incrustado entre os rios e as escarpas da Serra Geral. Porém, antes de iniciar propriamente esse texto introdutório é preciso propor ao leitor um breve diálogo sobre a experiência como historiadora e inserção na comunidade quilombola São Roque, objeto de estudo desta pesquisa. Desse modo, procura-se com esse diálogo refletir sobre a importância de uma análise pelo viés da História Cultural, dentro da linha de pesquisa Sociedade e Cultura da Universidade Federal de Pelotas/ UFPel, para ampliar a compreensão da memória, da música, das festas, em especial a festa de São Roque, como elementos de resistência, legitimidade, pertencimento e identidade quilombola, e como tudo isso se configura dentro do processo histórico.

A Comunidade de São Roque situa-se entre os municípios de Praia Grande, Extremo Sul Catarinense e Mampituba, litoral norte sul-rio-grandense, em um espaço marcado por acidentes naturais de grande amplitude, nos limites da Serra Geral. A mesma ainda reivindica o direito étnico baseado na história de seus ancestrais, marcada principalmente pela condição de escravos das fazendas pecuárias dos campos de São Francisco de Paula Cima da Serra, estado do Rio Grande do Sul.

O processo de titulação de posse de terras dos quilombolas reconhecido pela Fundação Cultural Palmares, (FCP) órgão ligado ao Ministério da Cultura, foi de grande valia, pois foi a partir da certificação da (FCP) que os remanescentes de São Roque passaram a ter conhecimento do conceito de quilombo, do que vem a ser um

¹Empresa de Pesquisa em Extensão Rural de Santa Catarina.

quilombola. Nessa fase, com o advento do Decreto nº4. 887,² de 20 de novembro de 2003, foram transferidas do Ministério da Cultura para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a competência para a delimitação das terras dos remanescentes das comunidades quilombolas, assim como a determinação para suas demarcações e titulações. Embora o processo iniciado pelo (INCRA) ainda se arrasta no âmbito jurídico, porque ainda que não seja uma área particular, o território do quilombo encontra-se sobreposto aos Parques Nacionais (Aparados da Serra e Parque da Serra Geral). Isso tem ocasionado um entrave para os membros da comunidade, pois mesmo não tendo a oficialidade do direito da posse, estão assegurados pela Constituição Federal (1988),³ porém, não conseguem dar seguimento a suas rotinas de trabalho por conta do impasse gerado pela ampliação do Parque em 1999.

Chegando ao local, apresentou-se ao casal senhor Afonso e dona Maria Rita,⁴ membros importantes da comunidade, foram às primeiras pessoas que se conversou. Eles estavam acompanhados de um dos representantes do Movimento Negro Unificado de Santa Catarina.⁵ que também participaria da reunião do projeto desenvolvido pela EPAGRI no primeiro momento.

Participou-se de algumas reuniões juntamente com os membros da comunidade, em função do projeto que iria ser desenvolvido. Em um primeiro momento, havia certo distanciamento, um olhar desconfiado, os integrantes da comunidade estavam reservados, poucos se direcionaram, até porque havia uma estranha que recém estava chegando à localidade. Não se conhecia como estava estabelecida a “ordem,” de como tudo funcionava naquele povoado, porém, logo nas primeiras

²DECRETO N o 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003 Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <https://quilombos.files.wordpress.com>. Acesso em: 20/08/2017.

³Constituição do Brasil.Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20/08/2017.

⁴Moradores do quilombo São Roque.

⁵Movimento Negro Unificado de Santa Catarina tem um trabalho significativo junto à comunidade.

conversas pôde-se perceber que eles tinham uma voz que os representava: a do Movimento Negro Unificado de Santa Catarina; entendeu-se o distanciamento que perdurou por vários encontros.

Após algumas reuniões, tomadas às decisões cabíveis, colocou-se o projeto em prática. A aproximação foi acontecendo gradualmente e positivamente com os integrantes da comunidade, a participação assídua nas reuniões e o empenho em ajudá-los pôr em prática o projeto,⁶ fomentaram o alicerce da parceria e, assim, passou a tecer relações de confiança, respeito, amizade a aceitação foi ocorrendo gradativamente. As relações de confiança que se teceu durante esses anos de convívio favoreceram muito para o desenvolvimento desta pesquisa, para a pesquisadora, dentro dos muitos significados, este foi um dos mais importantes.

A partir desse conhecimento prévio, algumas indagações, questionamentos, começaram a “circular” em minha cabeça. Existiam perguntas inquietantes: quais os vínculos que os mantêm? O que os legitima? O que reivindicam? O que fomenta essa busca por uma identidade quilombola? Que culturas festivas mantêm esses trabalhadores rurais descendentes de pessoas que foram escravizadas? Que significados essa cultura têm para esses trabalhadores hoje e ao longo do processo histórico? Que relações estabelecem com a terra? Diante dessas questões prévias buscou-se desenvolver um projeto de mestrado.

Como foco de explanação, no entanto, almejou-se (se) construir a (re) contar a história dos remanescentes do quilombo São Roque, apoiada na História Cultural.⁷ Para tanto, a pesquisa apresenta como foco as suas ações históricas: no que lhe concerne, remanescentes de que momento histórico? O recorte estabelecido, 1970-1980, é

⁶A EPAGRI disponibiliza no momento de uma pequena verba, para realizar na comunidade algumas atividades, então, se pensou em criar um ambiente que lhes proporcionasse um local de convívio social, assim como um local para os mesmos pudessem vender seus produtos, e com isso gerar uma pequena renda. Iniciamos com a construção de uma pequena casa, construídas pelos membros da comunidade como eram as moradias dos seus antepassados. Recolheram as madeiras, participei da colheita da palha (caiana uma espécie de palmeira nativa da mata Atlântica) para trançar e cobrir o telhado.

⁷Pode-se ver em: GEERTZ, Clifford, interpretação das culturas. 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro 1926-A:LTC, 2008. Assim como no trabalho de DAVIS, N.Z. Cultura do Povo. Sociedade e cultura no início da França moderna. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1990.

abordado por trazer fatos significativos (geográficos, econômico e social) para a comunidade. Dentro dessa lógica, uma série de questionamentos e reflexões (surgiram) sobre o processo recorrente a década de 1970, no Brasil, nos Estados de Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, assim como os que marcaram e modificaram o cotidiano dos membros da comunidade.

Neste estudo, portanto, buscou-se investigar os vestígios do cotidiano,⁸ os eventos culturais, para assim, suscitar outros olhares na reivindicação da identidade étnica, a festa, a música e a memória como elementos positivos de pertencimento, de legitimidade e ressignificado da história dos remanescentes do quilombo São Roque.

Nesse ínterim, encontrou-se respaldos para indagações na leitura dos estudos de Cintia Beatriz Brusantin,⁹ que também trabalha com bibliografia internacional e destacou-se aqui (Roger Abrahams (1993), Lawrence Levine (1990) e James Scott (1985, 1990), pois ambos refletem sobre como as pessoas agiam e reagiam no mundo cotidiano. Segundo Brusantin (2011) esses autores pesquisaram formas culturais de resistência dos negros durante a escravidão, por meio de estudos sobre rituais, contos, crenças, músicas, danças e outras manifestações que reconstituem uma nova cultura africana no contexto escravista na América.

A leitura do trabalho de Brusantin (2011) foi de extrema importância, porém ainda, pode-se destacar o trabalho de E. P. Thompson (1988, 2001) e Natalie Zenon

⁸Para trabalhar com o conceito de cotidiano, pautou-se pelo trabalho de HELLER Agnez. **O cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: paz e terra 1992. Assim como o trabalho de PETERSEN Sílvia Regina Ferraz. **Dilemas e desafios da historiografia brasileira: a temática da vida cotidiana**. Em Territórios do Cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul. 1995. A autora faz um análise de “o cotidiano como objeto teórico” utilizando os trabalhos de três autores como ponto de partida para sua análise. DECCA Maria Auxiliadora Guzzo. **A vida fora das fábricas. O cotidiano dos trabalhadores em São Paulo, 1920- 1934**; Trabalho de CHALHOUB Sidney. **Lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro na belle époque**. E o trabalho de DIAS, M. Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. Segundo Petersen, os três autores têm um ponto de partida em comum, seus objetos são tensões específicas das relações de poder na sociedade que têm lugar no cotidiano. (PETERSEN, 1995, p.55).

⁹(BRUSANTIN, 2011, p.352) realizou um estudo, portanto, que buscou investigar os indícios de embates cotidianos e culturais para assim suscitar outras visões sobre os folguedos e a história dos trabalhadores da cana pernambucanos.

Davis (1990).¹⁰ Thompson através de suas pesquisas realizadas sobre o “*Charivari*”, e Davis por meio da leitura sobre culturas dos povos, para a autora a festa aparece, assim, como meio de analisar a “comunidade” que a patrocina, de modo a compreender tanto sua ordem quanto suas tensões” (DAVIS, 1990, p.87). Os autores destacam que as formas festivas são algo muito além de meros pontos de fuga, isto é, na verdade as formas festivas são meios utilizados pela comunidade para eternizar certos valores, muitas vezes fazer críticas da ordem social vigente.

É coerente destacar as pesquisas que contemplam o tema das culturas festivas no Brasil, que analisam as manifestações populares de origens, formas e contextos diferentes, mas que revelam aspectos da conjuntura social, econômicos e políticos em que estavam inseridas. Entretanto, destacou-se a pesquisa de Martha Abreu (1990),¹¹ Mariana Balen Fernandes (2004),¹² Clementina Miranda Cunha (2002)¹³ e de Janaina Campos Lobo (2010).¹⁴ Assim como o trabalho de João Daniel Dorneles Ramos (2011)¹⁵ estes trabalhos nortearam grande parte desta pesquisa. Outro elemento que se buscou para fomentar a pesquisa é a música, que muitos dos remanescentes compõem e cantam. Elegemos duas canções: “O bugio da Pedra Branca” composta, cantada e tocada na gaita por seu Paulo Oliveira. E “O direito dos colonos” que foi composta na década de 1970, pelo senhor João Gabriel Oliveira, no momento que uma

¹⁰ DAVIS, Natalie Zenon. **Culturas do Povo**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990. THOMPSON. *Folklore Antropologia e História Social*. 1998. O autor reconhece que “um diálogo com a antropologia” se fazia “insistentemente preciso” para aqueles interessados em compreender “o simbolismo derivado do sistema cognitivo oculto pertencente a uma comunidade” (Thompson, 2001, p. 249-245).

¹¹ ABREU, Martha. **O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

¹² FERNARDEZ, Mariana Balen. **Ritual do Moçambique: religiosidade e atualidade da identidade étnica na comunidade negra de Morro Alto/RS**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, 2004.

¹³ CUNHA, M. Clementina (org.). **Carnavais e outras festas. Campinas/SP**. Ed. Unicamp, Cecult, 2002.

¹⁴ LOBO, Janaina Campos. **Entre Gingas e Cantigas: Etnografia da perfonance do ensaio de promessa de Quicumbi entre os morenos de Tavares, RS**. Dissertação de mestrado, Porto Alegre, 2010.

¹⁵ DORNELES, Ramos João Daniel. **Identidade Quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Becos dos Colodianos em Rio Grande do Sul**. Dissertação de mestrado Porto Alegre 2011.

empresa¹⁶ pretendia construir uma barragem na comunidade, o que iria gerar alagamentos e muitos moradores da localidade teriam que abandonar suas terras.

A partir das décadas de 1970/1980 os moradores da Pedra Branca passaram sofrer fortes restrições devido à chegada dos de “fora” e com a instituição e ampliação das áreas dos Parques Nacionais,¹⁷ os remanescentes do quilombo São Roque/Pedra Branca passaram a enfrentar uma luta diária de resistência¹⁸ imposta pela norma jurídica controversa, pois embora a Constituição Federal 1988 (CF) verse sobre o reconhecimento das terras de comunidades remanescentes de quilombos, dispondo em seu artigo 68, que argumenta por sua vez que: “aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedades definitivas, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). Mesmo assim, com os direitos constitucionais fundamentais garantidos, existem muitas dificuldades para se efetivar a titulação. Ou seja, na prática as coisas são mais difíceis. É o que se pode mencionar do direito difuso, por um lado à preservação do patrimônio histórico e cultural brasileiro, de outro a preservação de áreas de impactos ambientais.

A Comunidade São Roque, em Praia Grande, obteve poucos avanços, desde a publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) e não “houve progresso no processo de regularização fundiária devido à sobreposição de terras quilombolas em áreas de Unidades de Conservação Integral (UCI)” (MOMBELLI, 2014, p.3). Assim, enquanto esperam a efetivação do mencionado dispositivo, ficam submetidos às imposições e restrições advindas do ICMBio, em razão da sobreposição dos Parques às terras destes remanescentes. Fato esse, que vem perdendo força nos últimos anos.

¹⁶Relatos de senhor João Gabriel de Oliveira, morador do quilombo São Roque. Entrevista dia 10/07/2016.

¹⁷De fato, o Parque Nacional Aparados da Serra, instituído pelo Decreto nº 47.446, de 17/12/1959 e, posteriormente, alterado pelo Decreto de nº 70.296 de 17/03/1972 incidem sobre o território quilombola. Da mesma forma, o Parque Nacional Serra Geral, criado pelo Decreto nº 531, de 20/05/1992, teve as áreas sobrepostas ao território quilombola. (INCRA/SC, 2007 apud SILVA, 2007, p.S\Nº).

¹⁸CHAUI. Marilena. **Conformismo e Resistência Aspectos da Cultura Popular no Brasil**. Editora brasiliense 1986.

Entretanto, acredita-se que seria importante um trabalho que discuta por outro viés a construção de identidade, etnia e pertencimento. Portanto, observou-se que manifestações populares, em específico as músicas, as festas, que são repassadas às novas gerações, como forma de resistência e preservação da cultura e identidade local. A busca de sentido da representação social no espaço das festas, da memória e da música tocada é fundamental para entender as relações de convivência do grupo e o repasse dos ensinamentos, através dos momentos vividos na comunidade, assim como, as relações de famílias.

Justifica-se também o interesse por este tema pelo fato da existência de uma produção acadêmica que contribuiu muito para esta pesquisa. Alguns trabalhos, como a dissertação de Luana Teixeira, (2008) que aborda aspectos sobre a relação entre senhores e escravos de Cima da Serra. Ainda vale destacar o trabalho de Raquel Mombelle, (2009) sobre visagens e Profecias: Ecos da Territorialidade Quilombola. O trabalho de Maicon Silva Steuernagel, (2010) que aborda aspectos geográficos das encostas da Serra Geral incluindo a comunidade quilombola São Roque. Darlan Airton Dias (2010), que aborda os conflitos socioambientais decorrentes da presença humana em unidades de conservação. Cíndia Brustolin, (2011) pontua alguns quilombos, incluindo o quilombo São Roque, abordando aspectos tensionados devido ao impasse com o ICMBio, e a sobreposição ao parque Nacional dos Aparados da Serra. O Documentário Referências Culturais Quilombola (2008) que dá voz à comunidade e permitiu infinitas possibilidades para se trabalhar aspectos culturais, sociais e econômicos da mesma. O laudo sócio antropológico realizado pelos pesquisadores Ricardo Cid Fernandes; Cíndia Brustolin e Luana Teixeira (2006).¹⁹ O trabalho de Rodrigo de Azevedo Weimer (2008, 2015),²⁰ que investiga as formas pelas quais a vida em liberdade foi construída pelos indivíduos oriundos do cativeiro, tornando como lócus

¹⁹Publicado no NUER. Boletim informativo. Florianópolis: NUER/UFSC, v. 3, 2006.

²⁰WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **Os nomes da Liberdade: na serra gaúcha no pós-abolição**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

de observação São Francisco de Paula no século XIX. E o trabalho sobre a comunidade Negra de Morro Alto, de Daisy Macedo de Barcellos (2004).²¹

A partir do levantamento bibliográfico, sobre os trabalhos já realizados na comunidade São Roque (dissertações, teses) não se evidenciou pesquisas que se aproximam da temática música e festa. Porém, no Brasil as manifestações culturais vêm crescendo e destacou-se trabalhos que se aproximam desta temática festa, música, além dos que já foram mencionados no início desta introdução, pode-se destacar os de Jucélia Bispo dos Santos (2009)²² que trabalha com Etnicidade e Religiosidade da Comunidade Quilombola de Olaria, em Irará- Bahia. Beatriz de Miranda Brusantin (2011),²³ a autora analisa e discute as manifestações culturais e artísticas envolvendo esses elementos, festas, música, memória. Justificando que esses estudos fazem parte de uma vertente cuja busca é evitar pensar a cultura em termos de totalidade, lançando um olhar mais detido nos elementos mencionados.

Nesse âmbito, este trabalho de pesquisa contribui com tais estudos, na possibilidade de evidenciar, investigar acerca desta comunidade em suas relações culturais e de construção de identidade quilombola como formas de resistência e pertencimento.

Os questionamentos recaem sobre esse contexto, portanto, a pesquisa apresenta como problema central: as manifestações culturais da comunidade quilombola de São Roque, tais como músicas e festas realizadas, podem ser consideradas formas de constituição de uma identidade étnica na luta pelo pertencimento territorial? Ainda, poder-se-ia mencionar a festa, a música e a memória, como um componente que diferencia esta comunidade e que contribui de forma positiva

²¹ BARCELLOS, Daisy Macedo. et al **Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade**. Porto Alegre: editora da UFRGS, 2004.

²²SANTOS, Jucélia Bispo dos. Etnicidade e religiosidade da comunidade quilombola de Olaria, em Irará (BA). Revista Nures no13 – Setembro/Dezembro 2009 – <http://www.pucsp.br/revistanures> Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP ISSN 1981-156X.

²³BRUSANTIN, Beatriz. M. Capitães e Mateus: relações sociais e culturas festivas e de luta dos trabalhadores dos engenhos da mata norte de Pernambuco (Comarca de Nazareth -1870- 1888). Campinas (SP): Tese de Doutorado – CECULT/IFCH- UNICAMP, 2011.

para o fomento da construção de uma identidade étnica? E que o fortalecimento do grupo é fundamental para a sua permanência neste território, ainda mais em um contexto tensionado de manutenção de direitos?

Para nortear esta pesquisa se estabeleceu alguns objetivos, que estão ligados diretamente com a problemática. Evidenciar e reconstituir a história de luta dos remanescentes do quilombo São Roque/Pedra Branca por meio de suas manifestações culturais, pelo reconhecimento do seu território e consolidação de uma identidade étnica. Especificamente, buscou-se estudar as definições de quilombo/quilombola em suas transformações temporais e relações com a esfera política e social; além de analisar os conceitos de identidade étnica, resistência, memória; assim como, analisar, por meio das festas que ocorrem na comunidade, as manifestações culturais e religiosas em São Roque; evidenciando as diferenciações presente na música e na festa de São Roque como um elemento singular, um fio condutor para narrar à história da comunidade; entende-se que é importante compreender a música como sinônimo de resistência, pertencimento, consolidação da identidade étnica de remanescentes de quilombo; elencando o debate referente à invisibilidade dos remanescentes de quilombos, desvelando a mística do estado branco; por fim compreender a relação entre passado e presente das famílias estabelecidas na comunidade, às inter-relações que dela decorrem na estrutura social, cultura local e formação de identidades quilombola.

Para cumprir com os objetivos foi embasado nos autores já mencionados, assim como, Clóvis Moura (1997, 1993) que argumenta sobre a formação que quilombos: “a formação dessas comunidades, já se tem os mais variados registros onde muitas se constituíram a partir de aglomerados de pequenas propriedades de negros libertos e produziam o modelo de agricultura de subsistência” (MOURA, 1997, p.46).

A maioria dos quilombos apresentava esse tipo de narrativa, comunidades que valorizam as tradições culturais de seus antepassados, criam lugares, elementos de resistências que permanecem até os dias atuais, onde essas tradições e elementos são recriados, a partir da memória individual e coletiva, onde o passado é permanentemente reconstituído e avivado enquanto é ressignificado.

Vale lembrar que em toda a história da escravidão, os negros mostravam-se insatisfeitos contra esse sistema de exploração. Resistiam e manifestaram-se das mais diversas formas, o quilombo era uma delas. Para tanto, conceituar-se-á a palavra quilombo, a partir de alguns autores, Alecsandro Ratts (2001) lembra a origem da palavra “*kilomboque*”, vem da língua banto “*umbando*” falada pelo povo ovimbundo de algumas regiões da África Central. Shmitt, Turatti e Carvalho (2002) salientam a definição que consta no Conselho Ultramarino de 1740.²⁴ José Maurício Arruti (2008) aborda a temática e tece importantes contribuições não só teóricas, mas também atua na construção dos documentos necessários para a destinação de direitos para diferentes grupos quilombolas. Assim como, na definição de Ilka Boaventura Leite (2002) que analisa a palavra quilombo nos dias atuais.

O quilombo São Roque formou-se por meio de experiência social, pois na maioria das vezes desciam os campos de Cima da Serra com o consentimento do senhor para cultivar roças fora da estância. Assim, o território da Pedra Branca/ São Roque tornou-se mais do que um lugar de refúgio para os escravos fugidos, pois muitos tinham certa mobilidade, deslocavam-se em momentos distintos, levando suas mercadorias e trazendo o que lhes faltava dos campos de Cima da Serra. O espaço de São Roque apresenta uma série de particularidades,²⁵ que, na época, possibilitou o processo de territorialização. Sendo assim, ali poderiam desfrutar a liberdade cerceada.²⁶

²⁴Essa mesma denominação de quilombo disposta em 1740, pelo Conselho Ultramarino, a rei de Portugal, também se encontra no trabalho de LEITE, Ilka Boaventura. OS QUILOMBOS NO BRASIL: QUESTÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS. (2002). A mesma também menciona que algumas das leis provinciais mencionam este mesmo texto. Veja-se Lei Provincial n.º 157 de 9 de agosto de 1848, do Estado do Rio Grande do Sul e o artigo 12 da Lei n.º 236 de agosto de 1847 da Assembleia Provincial do Maranhão (ver Boletim NUER, 1996).

²⁵Como o sistema de grotas e os pixurus.

²⁶“Liberdade cerceada” Utilizada no relatório Antropológico Quilombos no Sul do Brasil Perícias Antropológicas. Boletim Informativo do NUER. Vol.3 – n.º 3. 2006. Como sendo que os escravos que deixavam os campos de Cima da Serra, para plantar nas roças da Estância vinham com o consentimento do seu senhor, ou seja, eram liberados para vir, mas sob o jugo de seus senhores.

Como documentação de grande importância deste período tem-se os processos criminais, as Atas das Câmaras Municipais, os Relatórios Policiais, Relatório provincial²⁷ e Correspondências entre autoridades. Assim como, as narrativas de alguns moradores que residem na localidade Pedra Branca/São Roque, há várias gerações. Ao recordar suas histórias os remanescentes do quilombo São Roque evocam um passado e legitimam sua permanência naquele território.

Recorreu-se à definição de território desenvolvido por Ilka Boaventura Leite (1990) “um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem pela coletividade que o conforta” (LEITE, 1990. p. 40).²⁸ “O território é algo além do espaço físico” (RAMOS, 2015, p.94). A definição de território para os integrantes do quilombo São Roque está atribuída a fatores como: o sistema de grotas, que utilizam até os dias atuais, assim como as relações de parentesco.

Ao registrar a memória de certos grupos que viveram determinadas experiências, pretende-se reunir a experiência comum que partilharam, para tanto se buscou nesta pesquisa refletir o conceito de memória, com base em alguns autores, como Maurice Halbwachs, (1990), Michael Pollak, (1992), Poutignat, Streiff-fenart (1998), Janaína Amado (1996) e Pierre Nora (1993). Se pensar que a memória torna as experiências inteligíveis, conferindo-lhes significados. “Ao trazer o passado até o presente, recria o passado ao mesmo tempo em que projeta o futuro” (AMADO, 1996, p.13).

Neste intento, para Halbwachs, (1990) a memória coletiva apresenta-se nas estruturas organizacionais. Pode-se mencionar que é o que ocorre na comunidade quilombola, a memória coletiva vai constituindo-se como elemento importante da

²⁷Relatório apresentado a Assembleia Provincial de S. Pedro do Rio Grande do Sul na 2.a sessão da 8.a Legislatura pelo conselheiro Joaquim Antão Fernandes Leão. Porto Alegre, Typ. Do Correio do Sul, 1859, anexos, Mapa N10-. Disponível em: http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/rio_grande_do_sul. Acesso em: 11/03/2017.

²⁸Também encontramos essa definição em Mombelli (2014) em 10 anos de implementação do decreto conforme o Art. 2º, do Decreto nº 4.887/2003: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

tradição, das lembranças e das histórias do grupo, já que são atualizadas nas interações sociais cotidianas.

Bem como apresenta Pollak, (1992) partindo do pressuposto de que a memória é um fenômeno construído social e individual, quando se versa de memória herdada, consentida pode-se ainda dizer que há uma trama fenomenológica muito estreita entre memória e o sentimento de identidade, no caso, o sentimento de identidade no sentido da imagem de “si”, para “si” e para os outros. Enquanto que para Pierre Nora (1993), os lugares de memória nascem e vivem, portanto, do sentimento de que não há memória espontânea, de que é preciso criar arquivos. “Se o que defendem não estivesse ameaçado, não se teria a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que envolvem, eles seriam inúteis” (NORA, 1993, p. 13). Os remanescentes de São Roque ao rememorar suas histórias estão ressignificando e garantindo seus direitos, por exemplo, direito a terra.

Diante da memória podem-se encontrar ações de resistência à ordem social e política que podem se manifestar de diferentes maneiras como, por exemplo: através de elementos culturais como as festas a música como ressignificado da sua identidade étnica e de pertencimento àquele território. Pollak (1992), numa breve sistematização, observa que a memória, seja ela individual ou coletiva, tem como elementos constitutivos acontecimentos, pessoas e lugares.

Poutignat, Streiff-fenart (1998), salientam que a memória histórica sobre a qual um grupo fundamenta sua identidade presente pode nutrir-se de recordações de um passado prestigioso ou ser exclusivamente a da dominação e do sofrimento compartilhado.

Quando se reporta à pertencimento a um território de identidade, refere-se, não apenas a um lugar geográfico, mas também cultural. Por esse motivo, esta pesquisa, versa identidade conforme denomina Stuart Hall (1990) como um conjunto histórico-cultural, instituída e vivenciada sob a forma de discursos sociais, algo que está em

construção, ou seja, incompleta, um espaço de altercação em constante movimento de transformação, sempre constituída dentro da representação e nunca fora dela.²⁹

Elencou-se na pesquisa o conceito de identidade étnica, como conceito central. E dentro do processo histórico, evidenciaram-se três pressupostos que corroboram para essa discussão, listou-se desta forma, o racismo científico muito em voga no final do século XIX, a ideia de branquear o país e o conceito de democracia racial, a partir dessas três ideologias poder-se-á analisar as implicações deste cenário histórico sobre a constituição das identidades étnico racial.³⁰

Em se tratando da discussão em torno do conceito de identidade, Hall (1999) concebe a identidade como um conjunto de representações culturais, construídas em situações específicas, um “modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 1999, p.49-50).

Tudo isso acentua a natureza dinâmica da identidade étnica que se constrói no jogo de confrontos, oposições, resistências, como também, e, sobretudo, no jogo da dominação e submissão.

Assim, a expressão grupo étnico foi, e em alguns casos ainda é, a designação de uma população que compartilha valores fundamentais, um conjunto de pessoas que se identificam e são identificados por outros e constituem um campo de interação. Ramos (2011) argumenta que a identificação, como remanescentes de quilombo ocorre em atos coletivos, “como parte de uma herança cultural, que traz conexão com o passado escravista e de resistência negra e hoje, se constrói como uma reivindicação de grupo marginalizado que lutam por reconhecimento” (RAMOS, 2011, p.30). Falar de identificação e direitos étnicos significa reconhecer processos históricos que perduram por longo tempo e que esses precisam remeter-se ao coletivo. Acredita-se que a construção coletiva de identidade e direitos, baseadas na escuta das narrativas orais

²⁹O trabalho de Maria Aparecida Blaz Amorim aborda as relações entre História, memória e identidade no âmbito da História Oral. Maria Aparecida Blaz Vasques Amorim - **História, memória, identidade e História Oral**. JUS HUMANUM REVISTA ELETRÔNICA DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E SOCIAIS DA UNIVERSIDADE CRUZEIRO DO SUL. São Paulo, v. 1, n. 2, jan./jun. 2012.

³⁰LEITE, Ilka Boaventura. “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”. Etnográfica, Lisboa, v. IV n. 2, p. 333-354, 2000.

enriqueceu esta pesquisa, contribuiu com a constituição de reconhecimento da identidade dos remanescentes do quilombo de São Roque.

Na concepção de Hall (2006) o mundo contemporâneo oferece ampla possibilidade de contatos e trocas, formando a identidade do sujeito pós-moderno. O mesmo advoga que:

[...] À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2006, p. 13).

O primeiro eixo que ajuda na conceituação de identidade étnica passa pela preservação da memória coletiva dos quilombolas.³¹ Pode-se destacar que a identidade de grupos de negros em comunidades rurais constrói-se consecutivamente por uma ligação profunda com o seu território e é justamente esta ligação que é criada que lhes informa do seu direito a terra.

Os elementos culturais,³² música e festas abordadas aqui foram imprescindíveis para discutir o sentimento de pertença a um grupo e a uma determinada terra, terra essa que foi de seus ancestrais. É uma forma de expressão da identidade étnica na qual se elegeu como fundamentais esses dois elementos, porque nortearam grande parte da pesquisa, por estarem inter-relacionados.

Para analisar o conceito de festa, buscou-se em Norberto Guarinello (2001), Peter Burke (1995), além dos autores já mencionados. Guarinello (2001) a definição que sugere uma abordagem das festas como estrutura do cotidiano, ou, como parte da estrutura do cotidiano. Para o autor festa esta é: “identidade criada que é uma unidade diferenciada e conflituosa; de cooperação e competição; uma estrutura de produção e consumo e, portanto, uma estrutura de poder” (GUARINELLO, 2001, p.973). No caso a

³¹Onde buscaremos embasamento nos trabalhos de Pollak, (1992), Halbwachs (1990). Assim como, a importante contribuição de Candau (2014). O autor que é através de um “tecido memorial coletivo que vai alimentar o sentimento de identidade” (CANDAU, 2014, p.77).

³²ABREU Martha CULTURA POPULAR, UM CONCEITO E VÁRIAS HISTÓRIAS. In: Abreu, Martha e Soihet, Rachel, Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003. Assim como os de THOMPSON, E. P. “Folclore, Antropologia e História Social”. In: As Peculiaridades dos Ingleses e outros ensaios. Campinas, Ed. Da Unicamp, 2001, p. 233.

festa de São Roque, embora seja um evento anual, não é estanque, é uma produção social do cotidiano, está em constante movimento.

Vale abordar a definição de Peter Burke (1995) que discute sobre o significado da festa. Com consequência, o autor dá a entender ser a festa um elemento de “equilíbrio social aceitando que nelas existisse purificação dos ressentimentos e compensação das frustrações dos grupos dependente” (BURKE, 1995, p. 223).

As trocas culturais que nas festas ocorrem sob suas inúmeras peculiaridades, sucedem em sentidos distintos. Por surgir em diversos campos culturais como na arte, na estética, na música, na religião, facilitará as afinidades pelo contato na festa, em que os aspectos mais fortes das culturas parecem surgir de modo mais denso. Leva a pensar em Roberto Da Matta (1990) quando menciona as ambiguidades do mundo cotidiano, salienta que a festa é um deles. “A festa que reconstrói o mundo”, quando nós podemos dizer “diferentes, mas juntos” (DA MATTA, 1990, p. 16).

A festa no quilombo São Roque assemelha-se com as demais festas do interior do Brasil, pois segundo Mônica de Souza Lopes (2006)³³ a festa, expressão viva de uma utopia, em que os códigos são - guardados as dimensões da afirmação - feitas pelo povo e para o povo, que acrescenta e divide suas riquezas; é tempo e lugar em que esse mesmo povo reitera sua intimidade com os deuses e santos, expressa nas danças, comidas e homenagens tudo feito para eles” (LOPES, 2006, p.8).

Dessa forma, além da festa de São Roque que se elencou para pontuar e narrar parte da história dessa comunidade, destacou-se a música, que exerce um papel expressivo na reprodução de cultura assim como, dos remanescentes de quilombos, igualmente no atrelamento entre as diferentes comunidades tradicionais. Na pluralidade atual, a música e a festa são consideradas referências de identidade e pertencimento para determinado grupo.

³³LOPES, Mônica de Souza. DAS ORIGENS DA FESTA À BRASILEIRA. A autora reflete sobre a festa à brasileira, suas formas de sociabilidade, as duas grandes categorias do festejo. Aponta a festa organizada pelo poder – Estado e Igreja – e aquela perpetrada pelo povo. *cient./FAP*, Curitiba, v.1, p., jan./dez. 2006. Disponível em: <http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica>. Acesso em: 21/08/2016.

A análise trazida pela autora Vanda Bellard Freire, (1992, 1999, 2010) mostra os embates em torno dessa construção na área de música e a perspectiva da existência de múltiplas tendências.

As funções da música segundo os autores que se destacou nesta pesquisa ocorrem não só na sociedade, em “si”, mas também na educação básica e nos cursos de graduação e pós-graduação em música, a mesma vem sendo tema de reflexões e investigações de vários pesquisadores e professores. Para esta pesquisa embasou-se em alguns autores dos quais: Alan P. Merriam (1964), Mônica Lopes de Souza (1992; 2000), Paul Gilroy (2001), entre outros que abordam a questão da música como instrumento de oportunidade, de continuidade e estabilidade de determinada cultura. Gilroy (2001) argumenta que a música cumpre um papel essencial no desenvolvimento das lutas negras como forma de expressão das demandas por cidadania, justiça e igualdade. Nesta pesquisa procurou-se abordar a música como um sentimento de pertença, que fomenta a construção da identidade étnica.

Desse modo, diante dos encaminhamentos da pesquisa entende-se que seria relevante abordar a temática, sobre famílias escravas, embora não sendo objetivo principal desta pesquisa. Sabe-se que profícuos debates vêm sendo travados sobre quais foram os significados da família para, por exemplo, os cativos. Certamente para compreender-se esses padrões de organizações precisar-se-ia levar em conta as seguintes variáveis: o tráfico sob o Atlântico, a matrizes da cultura africana na diáspora. Essas perspectivas teóricas metodológicas têm suscitado o encontro de resultados significativos sobre esta temática.

Robert Wayne Slenes (1999),³⁴ ao refletir sobre a estabilidade da família escrava, assegura a existência de uma distinção entre pequenos e grandes plantéis no que diz respeito a sua manutenção. Nos trabalhos dos autores Manolo Florentino, José Roberto Góes, (1997) que deram outro enfoque no argumento de Florestan

³⁴ SLENES, Robert W. Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, 288p.

Fernandes,³⁵ em que o mesmo advoga que a destruição da família escrava era fundamental para a sustentação do escravismo. Criando escravos, sem capacidade política consequente, é que os senhores podiam viver sossegados. Manolo e Góes (1997) argumentam que só criando escravos com comprometimento entre si que os senhores poderiam garantir a “paz” nas senzalas. Nos estudos destes autores, a existência da família escrava é considerada, explicitamente, como uma condição estrutural para a continuidade do escravismo. O que se pode constatar na leitura de Slenes (1999) é que seus apontamentos não corroboram com os autores destacado.

A importância de se formar famílias, evidenciadas nos trabalhos de Hebe Maria Mattos (1993), em que a autora discorre sobre os significados da liberdade durante o tempo no cativeiro. Segundo ela “as relações entre iguais que sociabilizavam os cativos, livres pobres e senhores para uma convivência entre iguais”.

Assim como as famílias analisadas pelos autores, as que se encontram no quilombo São Roque são populações que têm um modo de vida particular que envolve uma intensa dependência dos ciclos naturais que se traduzidos apresentam um tipo específico de relação homem-natureza.

“E, nos conhecimentos tradicionais encontram-se fixado seu modo de fazer e atuar que são continuamente transferidos de geração a geração por meio da oralidade” (SANTILLI, 2004, p. 120).

Os remanescentes dos quilombos São Roque, são populações tradicionais que, historicamente, conservam um modo de vida distinto dos demais grupos sociais. Baseado na cooperação social e na ligação intrínseca com a terra, com a natureza, conservando uma relação de interação e reverência com os ciclos da natureza e, especialmente, com o território que guarda as reminiscências de seus ancestrais. As festas, as práticas agrícolas, a música, os modos de fazer são atividades desenvolvidas pelas populações tradicionais remanescentes dos quilombos que remontam à cultura de seus antepassados.

³⁵BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. Brancos e negros em São Paulo. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

São pessoas que não têm o costume do consumismo tampouco se preocupam em gerar o excedente, entretanto, lidam diariamente com as implicações das intervenções, onde o meio ambiente supostamente teria que estar livre da ação humana, designado apenas a visualização instantânea da população urbana que precisaria de um refúgio num ambiente selvagem, afastado da presença humana constante, em meio a outras interpretações estéticas que não são reais.

No processo de investigação do objeto de estudo, selecionou-se como metodologia a qualitativa que conforme abordagem de Engers (1999), o paradigma qualitativo é estrutural e tem o propósito de aprofundar o conhecimento para obter uma maior compreensão da realidade nas suas diferentes manifestações e acontecimentos. A pesquisa qualitativa em sentido amplo pode ser definida como uma metodologia que produz dado a partir da observação extraídas diretamente do estudo de pessoas, lugares, manifestações os processos com os quais o pesquisador procura estabelecer uma interação direta para compreender os fenômenos estudados. Para esta pesquisa, também será utilizado a metodologia da história oral, que tem se estabelecido como um desafio dos historiadores, sociólogos e antropólogos ao sugerir a reconstituição de histórias de vida, ou outro testemunho, utilizando a história oral. A história oral segundo Delgado:

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartimento da história de vida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida (DELGADO, 2010, p.15).

Para Meihy (2005), a história oral é um tipo de procedimento premeditado, de produção de conhecimento, que se faz pelo envolvimento de um entrevistador, o entrevistado e a aparelhagem de gravação. Assim, as narrativas orais relatadas por meio de suas memórias, que se busca a possibilidade de reconstituir por meio da música, das festas a história da formação da identidade étnica dos remanescentes do quilombo São Roque.

Desta maneira, a pesquisa realizou-se nas seguintes etapas: revisão bibliográfica, trabalho de campo na comunidade, visitas a locais de relevante significado

histórico-cultural, consulta ao ICMBio, consulta a documentação em posse dos integrantes da comunidade. Assim como, visitas a arquivos públicos (APERS – AHRs), pois acredita-se que se poderá averiguar as correspondências trocadas entre senhores de escravos do período. Optou-se por desenvolver essa comunicação de forma que se possa apresentar resultados por meio do levantamento documental com a reflexão das narrativas feitas pelos membros da comunidade.

Na pesquisa de campo, o levantamento bibliográfico do que já foi escrito sobre a comunidade, foi de extrema importância, pois possibilitou contemplar a historicidade da cultura material e imaterial da comunidade de São Roque e sua contribuição na história do Brasil. Para alcançar os objetivos propostos, além da pesquisa bibliográfica, foram realizadas entrevistas com membros da comunidade e com pessoas envolvidas como, membros do ICMBio, num total de 08 entrevistados. Esses entrevistados escolhidos são portadores de verbalizações que revelam todo um processo histórico que surge nos relatos. A elaboração de um roteiro foi indispensável e o mesmo foi flexível e adequado à linguagem e ao vocabulário dos entrevistados. Recorreu-se inúmeras vezes ao Documentário: Referências Culturais Quilombola³⁶ e ao laudo antropológico (2006), os quais nortearam esta pesquisa e serviu de aporte para a escrita da dissertação.

Pontuar-se-á nesse trabalho a festa de São Roque, festa religiosa que ocorre todos os anos no mês de agosto desde 1945. É a mais significativa em homenagem ao padroeiro São Roque. E a música que segundo alguns de nossos entrevistados “está encravada no nosso sangue”. Para tanto, estruturou-se esta dissertação em três capítulos.

Sendo que primeiro capítulo versa sobre: O quilombo de São Roque: da formação aos dias atuais que está subdividido em quatro subcapítulos. No primeiro subcapítulo apresentam-se as discussões teóricas que circundam a pesquisa e aspectos da história da formação dos quilombos no Brasil. Para esse propósito é feita uma descrição de como os quilombos do Brasil formaram-se em face a esfera

³⁶Projeto Comunidades Negras de Santa Catarina. Foi desenvolvido pela Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), juntamente com a Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e o Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas - NUER (2008).

social/política na escravidão. A partir de então, versar-se-á como se processou a formação do quilombo São Roque, que ocorreu por meio a dinâmica da mobilidade dos escravos que desciam para cultivar as várzeas fora das estâncias de Cima da Serra. Como ocorreu o processo da posse de terras, legislação e demarcação das mesmas em que se encontram os remanescentes de São Roque. As formas de aquilombar-se: as roças fora da estância e o impacto com a chegada dos “de fora” e a enchente de 1974, que modificou o espaço geográfico da comunidade e suas relações sociais e econômicas. Ainda nesse primeiro capítulo, como estão estabelecidas as manifestações artísticas culturais como a festas de São Roque que acontece na comunidade desde 1945, a música elemento significativo para alguns dos moradores, como essas manifestações permeiam o cotidiano da comunidade e fomentam identidade.

O segundo capítulo está estruturado em quatro subcapítulos: a identidade étnica e memória, em que por meio da memória e das narrativas onde busca-se rememorar a história de luta e de resistência dessa comunidade. Com a metodologia da história oral, pontuamos a história contada, o saber fazer e o sobrenatural que está incutido no imaginário dos moradores do São Roque. O pixuru, como uma prática familiar, vicinal uma forma de lazer, de reciprocidade, pois argumentam que sua prática era mais que trocas de dias de trabalho era também garantia de diversão. A territorialidade e memória, a construção do local de pertencimento, sua geografia e seus paradoxos o cruzamento dos rios, o sistema de grotas que utilizam para demarcação de território. Finaliza-se este capítulo com a invisibilidade dos remanescentes de quilombos na região Sul, como a historiografia tem abordado a escravidão no Estado de Santa Catarina, como vem sendo desvelada a mística do estado branco.

No terceiro capítulo, abordar-se-á as famílias, Nunes, Monteiro e Fogaça, famílias que carregam os sobrenomes de seus senhores e que estão localizadas as margens dos rios Mampituba, Jofaz, São Gorgonho e Faxinalzinho por várias gerações. Este capítulo está dividido em quatro subcapítulos abordar-se-á a constituição de famílias escravas, visões de vivenciar a liberdade cerceada. Ainda no segundo subcapítulo buscou-se identificar o perfil dos escravos que desciam para cultivar as

roças fora da estância. E fomentou-se nossa análise por meio de um processo crime como ocorriam os castigos, as formas de liberdade e quais eram os condicionamentos para cultivar a roça fora da estância. E no último subcapítulo, um tocador de acordeom na porta da sua casa: a família Oliveira no contexto da música e festa no quilombo São Roque.

Por fim, apresentam-se as considerações finais desta pesquisa, procurando evidenciar algumas das conclusões que são possíveis de se pensar no contexto relacional entre a construção do conhecimento científico e as ações quilombolas.

Capítulo 1 - O Quilombo de São Roque: da Formação aos Dias Atuais

1.1 Quilombos no Brasil – Formação em face a esfera social/política na escravidão

Ao longo dos seus trezentos anos de regime escravista o Brasil configurou-se como um dos maiores receptores de um grande número de pessoas que foram escravizadas, fato que propiciou aqui o fenômeno do aquilombamento.

A formação dos quilombos brasileiros foi construída como uma unidade básica de resistência do negro, contra as condições de vida impostas pelo sistema escravista. Hoje, os quilombos constituem um legado material e imaterial de resistência com os quais os quilombolas desenvolvem e reproduzem modos de vida característicos num determinado lugar. A palavra quilombo vem sendo constituída sistematicamente e foi usada desde o período colonial. Lopes (1997) advoga que quilombo “é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos [...]. Quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa” (LOPES; SIQUEIRA; NASCIMENTO, 1987, p. 27,28).

Ratts (2001) reforça a abordagem de Lopes (1997) quando salienta que a origem da palavra “*kilomboque*”, vem da língua banto “*umbando*” falada pelo povo *ovimbundo* quando se referiam a um tipo de instituição ou aglomeração sócio-político e militar conhecido em regiões da África Central. O autor ressalta a semelhança entre o quilombo africano e o brasileiro. Os dois podem ser caracterizados por uma estrutura política que recebe não só negros fugidos, mas todos os explorados pela escravidão.

Kabengele Munanga, (1995) em seus estudos sobre quilombos africanos, restaura a relação do quilombo com a África, o autor afirma que, o quilombo brasileiro “é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos” (MUMANGA, 1995, p.53-54). Ou seja, o ato de aquilombar-se atravessou o Atlântico e se constituiu no Brasil das mais diversas formas.

O quilombo histórico obra do trabalhador escravizado contrapondo a sociedade escravista foi, sobretudo um núcleo de resistência. Conforme Moura (1993), os

quilombos surgiram como um sinal de protesto às condições desumanas e alienadas a que os escravos estavam sujeitos. A maior manifestação de rebeldia e resistência contra a opressão do escravismo na América Latina foi Palmares.³⁷

Portanto, Moura (1993) aponta que a escravidão no Brasil, apresenta características peculiares em relação aos demais países e regiões da América. Apesar da grande extensão do território brasileiro, o escravismo foi distribuído em diversas regiões geográficas, em proporções variadas e em tempos diferenciados.

O Conselho Ultramarino em 1740, reportando-se ao rei de Portugal, com relação a quilombo, valeu-se da seguinte definição: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (SHMITT, TURATTI E CARVALHO, 2002, p.1).³⁸ Essa denominação de quilombo cristaliza-se no passado como oposição a escravidão. O que impedia pensar o quilombo como uma organização contemporânea e urbana. O autor Arruti (2008) ao fazer referência a temática tece importantes contribuições não só teóricas, mas também atua na construção dos documentos necessários para a destinação de direitos para diferentes grupos quilombolas. Para o autor, o conceito de quilombo sofreu ressemantizações que podem ser localizadas historicamente.

Segundo Chiavenato (1999)³⁹ o primeiro quilombo brasileiro teria surgido a partir de 1575 e afirma que centenas deles se espalharam pelos diferentes recantos do país. O que corrobora com os estudos de Treccani (2006 apud Melo 1988, p.181). Schwartz (2001) confirma que documentos datados de 1602 também tratavam deste assunto,

³⁷O fato mais emblemático é o do Quilombo dos Palmares, movimento rebelde que se opôs à administração colonial por quase dois séculos. (LEITE. 2008, p.965). O Quilombo dos Palmares foi o maior e o que resistiu por mais tempo, no entanto, não foi o único, em todas as regiões onde houve o trabalho escravo, houve as fugas e a formação de quilombos. Na verdade, essas revoltas não são tão conhecidas e na maioria das vezes são ignoradas ou tratadas como episódios marginais ao processo da história brasileira.

³⁸Essa mesma denominação de quilombo disposta em 1740, pelo Conselho Ultramarino, a rei de Portugal, também está no trabalho de LEITE, Ilka Boaventura. OS QUILOMBOS NO BRASIL: QUESTÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS. 2002. A mesma também menciona que algumas das leis provinciais mencionam este mesmo texto. Veja-se Lei Provincial nº 157 de 9 de agosto de 1848, do Estado do Rio Grande do Sul e o artigo 12 da Lei nº 236 de Agosto de 1847 da Assembleia Provincial do Maranhão.

³⁹CHIAVENATO, Júlio José. O Negro no Brasil, da senzala à Guerra do Paraguai. 3ª edição, São Paulo, Brasiliense. 1986.

apresenta um “relato escrito por um jesuíta anônimo que, ainda em 1619, descreve os quilombos baianos” (SCHWARTZ, 2001, p.222).

A informação de Schwartz é amparada por Fiabani (2005), o mesmo acrescenta que esta primeira experiência teria sido destruída pelo Governador Geral da Bahia, Luiz de Brito de Almeida. Socialmente e politicamente, os quilombos representam uma tentativa de ruptura da ordem esfera jurídica vigente na época. “Era uma constante ameaça à economia colonial, cujo combate exigia a criação de todo um aparato repressivo especializado” (TRECCANI, 2006, p 70).

Desse modo, pode-se mencionar que os quilombos constituíram questão relevante nas três esferas: social, política e econômica desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial que reaparecem no Brasil/República com a Frente Negra Brasileira (1930/40)⁴⁰ e retorna ao cenário político no final dos anos 1970, período que antecede a redemocratização do país. Trata-se, portanto, de uma questão persistente, tendo na atualidade importante dimensão na luta dos afrodescendentes.

Portanto, pode-se mencionar que o quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existisse escravidão lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. Segundo Moura (1993), esse fenômeno não era atomizado, circunscrito a determinado local geográfico, como a dizer que somente em determinadas áreas.

O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. [...] O quilombo não foi, portanto apenas um fenômeno esporádico. Constituíam-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava (MOURA, 1993, p. 103).

Diante dessas análises, dos citados autores, não se pode mais aceitar que a abolição da escravatura tenha sido obra da benevolente princesa “redentora” ou das pressões externas da nação britânica, mas que os próprios escravos tiveram papel fundamental nesse processo.

⁴⁰LEITE, Ilka Boaventura. OS QUILOMBOS NO BRASIL: QUESTÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS. 2002.

É importante lembrar que, dentre os países da América Latina, o Brasil foi o último a abolir a escravidão, esse processo que vigorou no país por mais de trezentos anos, encontrava-se tão enraizado na organização da sociedade vigente que, nem mesmo, a forte campanha do movimento abolicionista e a organização de alguns escravos tiveram força suficiente para abolir com a escravidão e libertar os cativos no Brasil antes de treze de maio de 1888.

A ação de libertação efetuada em 13 de maio de 1888,⁴¹ por um extenso período esteve relacionado à figura da princesa, a “redentora”, ficou registrado na memória coletiva⁴² dos negros alforriados. Celebrar o treze de maio sugeria reverenciar à “redentora” da Casa de Bragança que, paradoxalmente também fora a grande responsável pela sustentação do cativeiro quase até o século XX. Essa harmoniosa e ingênua visão do treze de maio, fortalecida pela ideologia dominante, removeu da memória coletiva a ativa participação da grande massa escravizada. Indagando que a libertação seria obra de um líder humanitário e esclarecido, por se tratar de uma transição sem violência e grandes convulsões sociais. É cabível a célebre frase Marx “toda sociedade tem necessidade de seus grandes homens e, quando não os encontra, cria-os” (ZANETTI; OLMO; PAPALI, 2008, p.56).

Por muito tempo o fim da escravidão no Brasil esteve ligado a esse fator, ou até mesmo, foi atribuindo ao poder da divina providência. Também não se pode deixar de mencionar o fator externo, mais precisamente a participação inglesa, que a partir de sucessivas leis restritivas, impediam a entrada de africanos no Brasil. Mas, essas medidas restritivas são contestadas por Conrad (1978) segundo o autor, logo após a assinatura do tratado de proibição à importação de cativos africanos no ano de 1850, os senhores permaneceram abastecendo suas fazendas por meio do contrabando

⁴¹A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador, o senhor Dom Pedro II faz saber a todos os súditos do Império que a Assembleia Geral decretou e Ela sancionou a Lei seguinte: Lei nº 3.35313, de 13 de maio de 1888.

⁴²Pollak (1992) ressalta que a memória não se resume à vida de uma pessoa, mas também é uma construção coletiva, um fenômeno construído, organizado a partir do presente, e em parte herdada

financiado, inclusive, por empresários ingleses e norte-americanos.⁴³ E de certa forma, esse processo, (proibição do tráfico negreiro) contribui para o aumento do preço do escravo. Não se pode esquecer que dos quinhentos anos da nação brasileira, trezentos foram marcados pela escravidão, não é de estranhar que as imposições contra o tráfico de escravos e contra a própria escravidão tivessem demorado tanto.

A questão fundiária em nosso país está extremamente vinculada à sorte da população negra, pois ao instituir que as terras deveriam ser “compradas” naturalmente os negros foram excluídos desse processo de apropriação destas, primeiro porque eram escravizados (mercadorias), depois de 1888 por serem libertos, mas marginalizados na sociedade e, portanto, sem a possibilidade de adquirir terras. Embora a questão da obrigatoriedade da compra de terras afetasse também imigrantes, brasileiros brancos e pobres, pois também para esses a terra tornou-se mais difícil, para os negros essa questão levou a uma maior marginalização, visto que se o negro não tinha terras para sua subsistência tampouco tinha outras possibilidades de garantir seu sustento. Contudo, a história do negro no Brasil não se constitui somente de submissão, houve também, diversas formas de resistência negra à escravidão como revoltas, fugas, assassinato de senhores, abortos e a constituição de quilombos. Os quilombos são a materialização da resistência negra à escravização, foi uma das primeiras formas de defesa dos negros, contra não só a escravização, mas também à discriminação racial e ao preconceito.

Falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção.

Para alguns intelectuais como: Hamilton Cardoso (1983), Lélia Gonzalez (1988), Beatriz do Nascimento (1985), Clóvis Moura (1985) entre outras lideranças e intelectuais afro-brasileiros, o quilombo foi o principal exemplo de organização social e luta política do negro pela liberdade. Viam os quilombos como lugares habitados por

⁴³O trabalho do brasilianistas traz importantes contribuições sobre este assunto. ROBERT, Conrad. Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850 a 1888. 2.Ed. Rio de Janeiro. Civilização brasileira. 1978.

todos os “oprimidos” do sistema escravista – sobretudo negros, mas também índios e brancos pobres, os quais viviam com liberdade, havia certa fartura, pois afinal, as terras e o fruto do trabalho seriam coletivizados.

Ao desenvolverem uma agricultura diversificada, oposta à monocultura, predominante no sistema escravista, principalmente no Nordeste e Sudeste do país, os quilombos produziram excedentes que eram vendidos ou trocados por outras mercadorias com os vizinhos das comunidades quilombolas, constituindo uma rede de cooperação e solidariedade mútua. Por essas razões, os quilombos teriam se convertido numa ameaça à ordem vigente, na medida em que forjaram, na prática, um modelo de sociedade alternativa.⁴⁴

Desse modo, não se pode esquecer que a questão socioeconômica do povo negro atualmente é resultante dos mais de quinhentos anos de exploração e marginalização a que foram submetidos sendo de relevante importância expor à sociedade sua trajetória de luta e resistência e sua contribuição para a formação da sociedade brasileira.

Da sociedade escravocrata, da leitura de intelectuais europeus formulando seus preconceitos o senhor de escravo branco, passou a crer fortemente na sua superioridade perante o negro. A partir dessa crença nasceu uma ideologia que corrompeu a crítica social e deixou vícios culturais que ainda hoje justificam o sofrimento de que negros e pobres foram vítimas. “Mesmo os defensores dos negros sofreram influência dessas ideias e, sem atinar com as verdadeiras causas do atraso brasileiro, explicaram-no por uma hipotética inferioridade racial 'do povo' e não do sistema escravista” (CHIAVENATO, 1999, p. 75).

Diante dessa perspectiva, tanto em “tempos idos”, como na atualidade, mais que um refúgio para os negros, os quilombos consistem em reunião de homens e mulheres que se recusaram a acostumar-se com o regime de escravidão, e que constituíram

⁴⁴Clóvis Moura (org.), os quilombos na dinâmica social do Brasil, Maceió, EDUFAL, 2001, p. 284.

Clóvis Moura, Brasil: raízes do protesto negro, São Paulo, global, 1983, p. 11. NASCIMENTO, M. B. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: Estudos Afro-Asiáticos 6-7. Rio de Janeiro, CEAA/UCAM, 1982, pp.259-265. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: Afro diáspora 6-7 - Revista do mundo negro, Rio de Janeiro, Ipeafro, ano 3, nº 6 e 7, 1985, pp. 41-49.

laços de solidariedade na recuperação de sua dignidade legitimando sua identidade. Identidade essa, que se mescla com a territorialidade. E ainda assim, após a abolição a luta pela continuação ou aquisição do território permaneceu, pois o que se viu foi à modificação apenas nos nomes e nas formas de expropriação.

Desse modo, não bastou apenas à promulgação da Constituição Federal de 1998,⁴⁵ é necessário a regulamentação do Artigo 68 para que promova novas discussões de cunho acadêmico e técnico que fomente a revisão dos “velhos” conceitos que perpetuaram o discurso historiográfico sobre a escravidão.

1.2 Quilombo São Roque ontem e hoje: algumas perspectivas

Para abordar algumas questões sobre o quilombo de São Roque, entende-se que, é importante deixar claro que a reconstituição histórica dessa comunidade se tornou possível a partir dos estudos sócio histórico e antropológico desenvolvido pela equipe de pesquisadores ligados ao Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), realizados por meio de convênio firmado com o INCRA, em 2004. Respaldao pelo movimento quilombola, organizado em nível nacional a partir de 1995, assim como, o Movimento Negro Unificado de Santa Catarina/SC.⁴⁶ Contou-se também com a história oral como aliada para tecer algumas considerações sobre este quilombo, sobre a forma de aquilombar-se dos remanescentes do quilombo São Roque, sobre as roças fora da estância, o período da década de 1970, que marca a entrada dos de “fora” traz modificações profundas para a comunidade. Entendeu-se também que para abordar essas questões, a história oral é uma das fontes substanciais para se trabalhar com história dos remanescentes do quilombo São Roque. Como pontua Pollak (1989), a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade.

⁴⁵ Constituição Federal – Planalto Central. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 02/06/2016.

⁴⁶ Movimento Negro Unificado de SC.

A formação do quilombo de São Roque liga-se a um contexto de luta pela liberdade dos escravos que vieram para o Brasil, em específico na região Sul. Historiar esse processo é significativo para uma compreensão mais ampla do objeto de pesquisa delimitado. Frente a isso, convém expor que desde que aportaram às terras brasileiras, os negros africanos cativos lutaram, de diversas formas, contra a opressão a que foram submetidos.

Ao longo de toda a história da escravidão africana no Novo Continente, as organizações quilombolas estiveram presentes, mas não estabeleceram um padrão comum. As formas de resistência negra à escravidão foram diversas. Muitos fatores influenciaram na origem e organização política, econômica, cultural e social destes quilombos. Desde o início, dessa exposição, destacou-se que essa luta ainda reverbera no Brasil contemporâneo.

Nas palavras de Treccani (2006) a luta dos quilombolas atualmente ocorre pela implementação de seus direitos territoriais, representa o reconhecimento do fracasso da realidade jurídica estabelecida pela “Lei de Terras”, “que pretendeu moldar a sociedade brasileira ao redor do direito de propriedade privada da terra” (TRECCANI, 2006, p.92).

Continuando nossa apresentação histórica, cabe um destaque para a Lei de Terras⁴⁷ discorrer-se-á segundo Gadelha (1989)⁴⁸ que a Lei de Terras de 1850 aparecia como imprescindível, não mais dando prioridade à questão das terras e, sim, à necessidade das transferências dos braços escravos, implicação imediata da interrupção do tráfico, em “uma sociedade que não pensava no escravo como trabalhador e, sim, como mero instrumento de trabalho” (GADELHA, 1989, p.160). Buscava-se, assim, contrabalançar os efeitos da abolição, incentivando a colonização através da possibilidade que teriam os colonos imigrantes, da aquisição de lotes de terras devolutas.

⁴⁷ Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso em: 22/06/2016.

⁴⁸ Para ver mais sobre a lei de terras o artigo de GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. A Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho DO Brasil do século XIX. Traz uma abordagem completa sobre a Lei de Terras, assim como, o Decreto nº 1.318, de 30-01-1854, que regulamentou a Lei de Terras.

Retornando ao autor Treccani (2006), sua posição é contemplada na fala de nosso entrevistado Vilson Nunes quando se reportando a terra: “é muito triste isso professora, como que nos dias de hoje a gente ainda tem que brigar para plantar para comer, numa terra que devia ser coletiva servir a todos nós”.⁴⁹ As palavras do senhor Vilson Nunes, faz inferir, sobre a reverberação que se falou acima, pois, permite interligar o passado escravista com o momento atual. Afinal no instante que os negros escravizados no Brasil “ganharam” sua liberdade não tiveram o direito mínimo de permanecer na terra, o acesso a essa que poderia ser uma medida reparatória pelo passado escravista lhes foi vetada. Essas terras permaneceram como latifúndios ou foram incorporados aos mesmos. Ou seja, os negros nomeadamente livres, mas sem onde plantar/morar, dessa forma a liberdade os manteve em uma extrema precariedade social. Reafirma-se que esse impasse perdura até os nossos dias e é marcante nesta pesquisa.

Os escassos registros da organização do Quilombo de São Roque no século XIX estão localizados em arquivos públicos, no Núcleo de Estudos de Identidade e Relações inter-étnicas (NUER) e algumas pesquisas acadêmicas, que em seu conjunto permitem afirmar uma permanente disputa pelo território onde está inserido o referido quilombo.⁵⁰

A partir dessas fontes, citada em nota de rodapé apontara-se que a constituição do quilombo São Roque se inicia em meados do século XIX, um momento tanto no

⁴⁹ Vilson Nunes morador do quilombo São Roque em entrevista maio de 2015.

⁵⁰ Os registros disponíveis que utilizamos em nossa pesquisa estão no AHRS, **AHRS-Documentos paroquiais, São Francisco de Paula de Cima da Serra, maço 24, caixa. 12.** APRS-Processos ano 1871 e 1872, M56. E 58 Santo Antônio da Patrulha, 1866. AHRS- Polícia maço 53, São Francisco de Paula de Cima da Serra e AHRS - documentos paroquiais, maço 24, ex. 12. São Francisco de Paula de Cima da Serra. **APERS, livro de Notas e Transmissões, Santo Antônio da Patrulha, Freguezia de São Francisco de Paula de Cima da Serra, liv. 2, n.65, set. 1860-set. 1865.** Os trabalhos de TEIXEIRA, Luana. **MUITO MAIS QUE SENHORES E ESCRAVOS. Relações de trabalho, conflitos e mobilidade social em um distrito agropecuário do sul do Império do Brasil (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871).** Dissertação de mestrado. Florianópolis, Santa Catarina, 2008. MOMBELLE, Raquel. **VISAGENS E PROFECIAS: ECOS DA TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA.** Tese de doutorado. Florianópolis, Santa Catarina, 2009. STEUERNAGEL, Maicon Silva, **ENTRE MARGENS E MORROS A geografia narrativa dos filhos da Pedra Branca.** Dissertação de mestrado Curitiba 2010. Projetos Quilombos no Sul do Brasil: estudos antropológicos com vista à aplicação do decreto 4887. Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas- v.3, n.3- Florianópolis, NUER/UFSC, 2006. Documentário Referências Culturais Quilombola/2008.

contexto regional, como nacional de definições e alterações na organização social, econômica e política.

A região serrana no Nordeste da Província de São Pedro do Rio Grande, com seu relevo característico (que possibilitou a formação dos Campos de Cima da Serra), foi integrada nas transformações socioeconômicas do início do século XIX em virtude da produção pecuarista que se instalou naquele local.

A comunidade quilombola de São Roque edifica-se a partir do contexto da utilização de mão-de-obra escrava na produção pecuária da região de Cima da Serra, portanto, para se compreender a existência e resistência do quilombo de São Roque é preciso primeiro focar nosso olhar para o cotidiano. “[...] O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior”. [...] “É uma história a caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada” (CERTEAU, 1996, p. 31). A vida escrava em São Francisco de Paula de Cima da Serra.⁵¹

Localizado em um planalto amplo, especificamente em na borda leste denominada localmente de 'peraus', paredões e canyons visando caracterizar essas alterações bruscas do relevo. Também é digno de nota que São Francisco de Paula está próximo ao litoral norte rio-grandense e sul catarinense, dessa forma nosso objeto está inserido na fronteira entre os dois Estados Sulinos. Demonstrado na imagem 01 abaixo.

⁵¹FERNANDES; BRUSTOLIN; TEIXEIRA. O laudo sócio antropológico foi publicado em: NUER. Boletim informativo. Florianópolis: NUER/UFSC, v. 3, 2006.

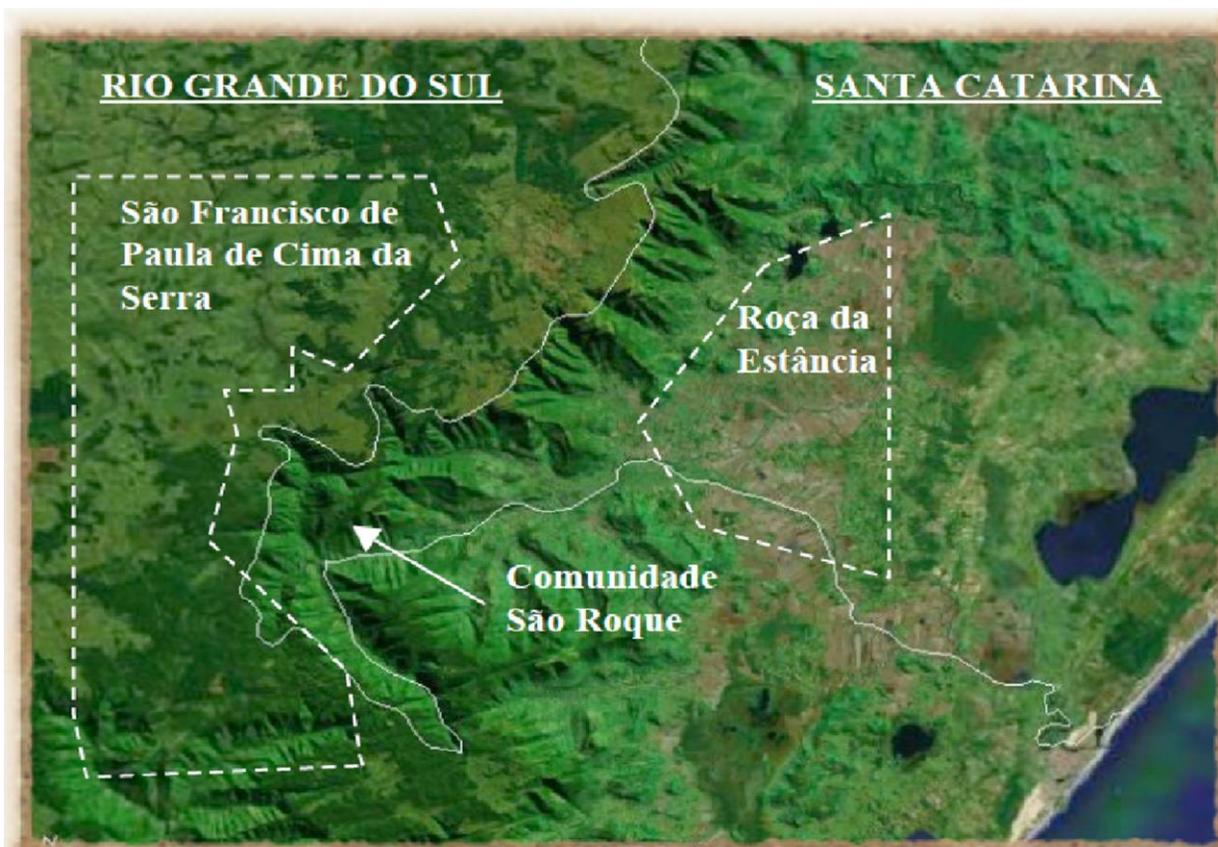


Imagem 1: Mapa da localização da comunidade São Roque. Disponível em: Google Earth <http://tecmundo.com.br/google-earth/> Acesso em: 04/10/2016.

O tipo de relevo, assim como a acidez do solo do planalto, torna a maior parte do território do distrito imprópria para a agricultura, mais favorável à produção de gado. O que tornou a principal atividade econômica desta região. Nas encostas desse planalto existem algumas áreas férteis, onde poderia culminar a produção tanto da pecuária como agrícola. Porém, o principal produto de São Francisco era o gado.

Estima-se que em 1862 o número de cabeças de gado em todo o município de Santo Antônio da Patrulha era de 80.4005, um número muito pequeno, tendo em vista que nas principais áreas de produção pecuária da província, um grande produtor podia possuir rebanho semelhante. São Francisco de Paula no período do Império era um distrito com um vasto território, mas com uma população restrita. De acordo com o

recenseamento de 1872 encontra-se registrado 5458 habitantes no distrito, sendo cerca de 20% escravos.⁵²Conforme a imagem 02 abaixo.



Imagem 2: Vila de São Francisco de Paula, 1878. Fonte. Disponível em: <http://www.saochico.com.br/antigas> Acesso em 13/07/2016.

Segundo Teixeira (2007), essa população estava espalhada por uma área de mais de 500 mil hectares, habitando no interior de grandes fazendas, geralmente com área muito superior à sua utilização produtiva. Em 1861 a câmara municipal de Santo Antônio declara ser São Francisco o mais produtivo de seus distritos, tendo sido colhidos naquele ano 4011 alqueires de feijão, 1019 de trigo e 2500 de milho, além de centeio. A produção escoava principalmente para Porto Alegre e regiões próximas, como o litoral Sul de Santa Catarina, inclusive a produção de gado, pois não temos constatado que São Francisco participasse das rotas de tropeiros que ligava o Rio

⁵²Esses relatos sobre a população de São Francisco de Paula podem ser encontrados no Recenseamento feito pelo Império do Brasil em 1872. Disponível na biblioteca IBGE. www.ibge.gov.br. Acesso em: 17/06/2016.

Grande a Sorocaba.⁵³Sabemos que o extenso corredor que partia de Rio Grande (RS), no extremo sul do Brasil e terminava em Sorocaba (SP). Tinha pelo caminho alguns pontos estratégicos, para fins de documentação das tropas, pagamento de impostos e reabastecimento de suprimentos para a longa viagem dos tropeiros. De acordo com os dados levantados pela historiadora Vera Barroso (1993)⁵⁴, em que a mesma argumenta sobre as rotas de tropeiros podemos inferir que São Francisco de Paula de Cima da Serra esteve inserido nessa rota de tropeiros.

Vindos pelo litoral, os tropeiros com as mulas adentravam-se no território na altura do atual município de Palmares, seguindo na direção do Rio Rolante, afluente do Sinos, subindo depois até os Campos de Cima da Serra, passando depois pelo Rio Pelotas para atingir os Campos de Lages, depois os de Curitiba, chegando finalmente em São Paulo, onde na Feira de Sorocaba seriam os animais comercializados com os mineiros das Gerais. Este roteiro estratégico atava o Rio Grande do Sul ao centro do Brasil, resguardando a Portugal, ganhos e avanços na sua política expansionista de conquista e colonização (BARROSO, 1993, p.34).

Abaixo, ilustra-se a rota anteriormente mencionada:

⁵³O trabalho de TEIXEIRA, Luana. **Trabalho escravo na produção pecuária: São Francisco de Paula de Cima da Serra (Rio Grande de São Pedro, 1850-1871)**. Dissertação de mestrado 2008. Abordam tais aspectos.

⁵⁴BARROSO, Vera Lúcia Maciel. Açorianos no povoamento do litoral norte do Rio Grande do Sul. In: BARROSO, V. L. M. (Org). *Presença açoriana em Santo Antônio da Patrulha e no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1993.



Imagem 3: mapa caminho real do Viamão. Disponível em: <http://observatorioborussia.org.br/projeto/index.php/ tropeirismo-caminho-real-do-viamao>.

Embora esteja comprovada, uma produtividade agrícola significativa neste período em de São Francisco de Paula, sabe-se que a grande extensão de campos e pastagens naturais, assim como as matas de araucárias propiciou a produção pecuarista. Onde senhores de escravos utilizaram a mão de obra escrava para manter suas fazendas. Esses escravos são referidos por sua vez pela memória, “A memória é um elemento essencial daquilo que passamos chamar de identidade individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades do presente, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1998, p.174). Dos membros da comunidade São Roque. Os Monteiros, Nunes e os Fogaça, afirmam que os seus antepassados eram escravos e herdaram esses nomes de seus senhores. Dar-se-á maior ênfase sobre estas famílias no terceiro capítulo desta dissertação.

Segundo o relatório antropológico desenvolvido pela Universidade Federal de Santa Catarina/ UFSC em 2006 (projeto Quilombos no Sul do Brasil), os escravos de São Francisco de Paula, desciam os campos de Cima da Serra, com o alcance do domínio senhorial, ou fugido, para cultivar as várzeas e planícies férteis da região das encostas da Serra Geral e região litorânea, na localidade onde hoje é a Roça da Estância. Então, a partir da dinâmica social e territorial, que segundo Little (2002)⁵⁵, a territorialidade é entendida como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e identifica-se com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território” (LITTLE, 2002, p. 3). Territorialidade que se criou entre a região da Serra e o Litoral, entre os campos de Cima da Serra e a Roça fora da Estância que surge o quilombo São Roque. Dessa dinâmica, configurou-se e configura-se um território para se refugiar, para usufruir de liberdade. Um território forjado nos limites das relações entre senhor e escravo que já foi mencionado.

Pode-se expor que o que configura a geografia local, dessa comunidade, é o sistema de grotas,⁵⁶ onde se desenvolveu e desenvolve sociabilidades próprias. A Comunidade São Roque tem sua origem vinculada à economia escravagista que se desenvolveu entre os denominados Campos de Cima da Serra e as planícies da bacia do rio Mampituba, região de fronteira entre os atuais Estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. No sistema de grotas, conforme destaca no Relatório Antropológico (2006), cada família pertence a uma gruta das encostas da serra – invariavelmente banhada por um córrego e dentro do bioma Mata Atlântica. Os moradores do quilombo São Roque relatam desta forma o sistema de grotas:

Aqui nós temos dentro da, da área do Mampituba, no causo.⁵⁷ Aqui, ao sul, vai o Josafaz que é o Mampituba. Aqui o primeiro rio é o São Gorgonho, e depois,

⁵⁵LITTLE, Paul E. TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: Por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 251-290 Brasília, 2002-2003.

⁵⁶O sistema de grotas, segundo os moradores do quilombo são roque, é a divisão, marco fronteira entre uma propriedade e outra, que eles mesmos denominam. Morador do Quilombo, Vilson Nunes. Em entrevista dia 15/06/2016. As grotas um modo próprio de organização territorial, ocorrem devido ao tipo de relevo da região, onde com as fortes chuvas ocasionam pequenos deslizamentos, formando uma espécie de “vala”.

⁵⁷A palavra “causo” é utilizado por nosso entrevistado com muita frequência, desse modo nos reportamos aqui apenas uma vez para ficar um texto mais sucinto para o leitor. Queremos deixar claro que em momento algum,

ele vem abrindo aqui pra Santa Catarina aqui ele volta pra trás, e aqui, as direita, daí, é o Faxinalzinho... O Rio Grande do Sul aqui daí, pertence à Mampituba mesmo de hoje. E a comunidade Quilombola fica, situada nessa mesma faixa aqui que é o centro comunitário, de São Roque, sempre foi o centro cultural, dos proprietários daqui [...] Eles se dividiam, sempre, com base nas grotas. Dessa grotas, pra lá, é do Pedro, dessa outra pra lá, é do Paulo dessa outra pra lá, é de Juca, ou da outra pra lá, é de Manduca, e assim ia [...] Aqui as nossas extrema, seguia pelas grotas. Alguma linha seca, por um espigão de morro, mas normalmente sempre pelas grotas. [...] A divisa, a confrontação, o nosso lado aqui, pra Santa Catarina, com Serra Geral. O Faxinalzinho ele faz um, um recanto aqui, nesta direita aqui, ele sai lá, quase na “Azulega”⁵⁸. Daí, fica uma parte do Faxinalzinho as direita que eles dizem que é o tal. Aparados da Serra (Parque Nacional dos Aparados da Serra) e hoje eles abrangeram, o lado da esquerda do Faxinalzinho, que é o, quase a nossa área toda, por exemplo, que eles dizem que é o Serra Geral (Parque Nacional da Serra Geral) de hoje” (Dirceu Nunes, Documentário Referências Culturais Quilombola).⁵⁹

estamos desconstruindo a fala de nosso entrevistado em omitir a repetição “de no causo”, apenas para a escrita ficar mais clara.

⁵⁸ Azulega é o nome de uma fazenda situada entre os municípios de Tainhas e São Francisco de Paula no período, hoje Cambará do Sul.

⁵⁹ Dirceu Nunes, morador de São Roque. Este relato também pode ser encontrado no Documentário Referências Culturais Quilombola. (2008) Disponível em: www.youtube.com/watch?v=iOul1DAQPWI. Acesso em: 20/08/2016.



Imagem 4: Mapa dos rios, fonte Steuernage I(2010).

A expressividade do senhor Dirceu, um dos moradores da Pedra Branca,⁶⁰ moram apenas ele e o irmão, Vilson da Silva Nunes em um dos locais mais afastados do centro comunitário, para chegar à sua casa é preciso de mais ou menos, uma hora e meia de caminhada, por “trilhas, picadas” como eles denominam, as estradas não chegam, e ainda não há energia elétrica. Durante a caminhada para chegar, Dirceu vai narrando e exemplificando seus conhecimentos sobre a mata, as ervas e plantas que estão distribuídas pelo caminho (Essa aqui é a quina, bom para reumatismo, dor de barriga), assim como se reporta a determinados locais onde seus antepassados faziam as roças, “mas, agora virou parque”. Embora não esteja entre os

⁶⁰É uma montanha de altitude de aproximadamente 800 m, a comunidade quilombola fica aos pés dessa montanha, de formação de rochas basálticas.

mais velhos, é nítida a ligação com as geografias local, marcada pela insistência em permanecer na comunidade, particularmente no mesmo lugar onde seus pais trabalhavam e os criaram, “foi aqui nesse rancho que meu avô criou os morenos deles, no caso”⁶¹ independentemente das supostas desvantagens de sua localização longínqua.



Imagem 5: Casa dos irmãos Vilson e Dirceu Nunes, moradores mais distantes do centro da comunidade. Suas terras estão em sobreposição Parques Nacionais. Fonte: Acervo pessoal.

Este espaço territorial era utilizado para moradia e atividades de subsistência onde plantavam as (roças de milho e feijão, criação de suínos e aves etc.). Essas grotas, por sua vez, dispõem-se segundo relatam alguns moradores ao longo dos rios, cujos vales organizam o território – Mampituba, Faxinalzinho, São Gorgonho e Josafaz que são os principais, e que têm como elemento central e simbolicamente unificador a Pedra Branca.

⁶¹Dirceu Nunes, morador de São Roque disponível no Documentário Referências Culturais Quilombola (2008).



Imagem 6: Pedra branca disponível em:eventosnobrasil.net/evento-festa-em-pedra-branca-praia-grande. Acesso em: 22/06/2016.

Esse elemento simbólico também remete a autoidentificação territorial uma vez que os remanescentes de quilombos assumem esta autodefinição, como “filhos da Pedra Branca” para se diferenciar dos “de fora”, que em um determinado momento vieram estabelecer-se na comunidade e que será dada maior atenção nos próximos subcapítulos. A Pedra Branca foi e continua sendo um símbolo de resistência negra, cuja história é ressignificada com as narrativas de seus moradores. A identificação com a terra se dá por esse viés simbólico. A terra lhes pertence por autodenominação e pela temporalidade que suas famílias habitam local. Isso legitima e reforça uma tradição/referência que a terra é lhes pertence independente de uma documentação comprobatória, as memórias vivenciadas coletivamente garantem status de morador ou não do referido local. Essa simbologia é utilizada também para legitimar a comunidade

frente às autoridades na luta por seus direitos, constituindo-se assim em uma estratégia de resistência contra os que lhes querem tirar de seu território.

Coerente com essa ação dos aspectos que ampliam esse simbolismo consiste na música e na festa de São Roque. Fica evidente nessas manifestações os elementos de disputa, resistência e pertencimento envolvidos no processo de pesquisa. As contribuições de outros autores que já escreveram sobre a história do quilombo São Roque balizam parte dessa pesquisa, mas acredita-se que é coerente narrar a história de luta e pertencimento da comunidade por outro olhar, por um viés cultural. Para tanto, elegeu-se a música e a festa de São Roque para se fazer alguns apontamentos sobre o referido quilombo.

1.2.1 Posse de terras e legislação

“É muito triste isso professora! Como, que nos dias de hoje a gente ainda têm que brigar para plantar para comer, brigar por uma terra que devia ser coletiva servir pra todos nós”⁶²

Historicamente, os quilombos constituíram-se como forma de protesto e resistência ao sistema vigente e de experiência social. A formação do quilombo São Roque ocorre através de experiência social, pois na maioria das vezes desciam os campos de Cima da Serra com o consentimento do senhor para cultivar “roças fora da estância”. Essa formação é definida desta forma:

[...] São Francisco de Paula de Cima da Serra (por vezes chamada de Cima da Serra ou, simplesmente, de São Francisco) é a região da Serra Geral que está conectada histórica e geograficamente à comunidade São Roque. São Francisco, com suas grandes extensões de campos naturais e florestas de araucárias foi região de produção pecuária, onde viviam escravos e senhores que são referidos pela memória dos membros da comunidade. Os Monteiros, os Nunes e os Fogaça, afirmam, eram os senhores de seus antepassados. Os ora fugidos, ora ao alcance do domínio senhorial, os escravos [...] das fazendas de São Francisco de Paula tinham sua mobilidade autorizada pelos senhores locais. Muitos deles, a mando de seus senhores [...] desciam dos campos de Cima da serra para cultivar as férteis várzeas e planícies da região litorânea, na

⁶²Vilson Nunes morador do quilombo São Roque, em entrevista e suposta conversa ao pé da figueira onde muitas vezes rezavam a missa, faziam os batizados. Maio de 2116.

localidade conhecida como Roça da Estância [...] atual Mãe dos Homens, que é uma localidade de roças vizinhas à São Roque. [...] e, assim, após a colheita a produção era levada, seja a pé, seja em mulas, para Cima da Serra. [...] então, de fato, os escravos, se deslocavam da região serrana para a região litorânea, a fim de cultivar as terras. (FERNANDES, In: LEITE 2006, p.132/144).

Assim, o território da Pedra Branca ou São Roque tornou-se mais do que um lugar de refúgio para os escravos fugidos, pois muitos tinham certa mobilidade, deslocavam-se em momentos distintos, levando suas mercadorias e trazendo o que lhes “faltava” ou o lhes eram permitidos trazer dos campos de Cima da Serra. O espaço de São Roque apresenta uma série de particularidades,⁶³ que, na época, possibilitou o processo de territorialização. Sendo assim, ali poderiam desfrutar a liberdade cerceada já mencionada nesse trabalho⁶⁴.

Esses relatos podem ser evidenciados, pois estão contidos no Documentário Referências Culturais Quilombolas (2008) e no laudo antropológico Quilombos no Sul do Brasil Perícias Antropológicas (2006) as narrativas de alguns moradores que residem na localidade São Roque ou Pedra Branca há várias gerações. Seus ancestrais, de origem africana, foram trazidos para o Brasil e, resistindo à condição de cativos, refugiaram-se na localidade, constituindo um território independente, no qual, longe dos seus senhores, libertos do trabalho escravo, viviam de forma comunitária, com regras e regime de trabalho diferenciado.⁶⁵ Ao rememorar suas histórias os remanescentes do quilombo São Roque, evocam um passado e legitima sua

⁶³Como o sistema de grotas, que se mantém até hoje, certa mobilidade que os escravos dos Campos de Cima da Serra. A distância que percorriam para cultivar suas roças difere de muitos quilombos que se localizam próximo dos seus centros. São Roque está localizado a quase 80 quilômetros da Estância de seus senhores. Outra particularidade é a demarcação de terras pelo sistema de grotas.

⁶⁴“Liberdade cerceada” Utilizada no relatório Antropológico Quilombos no Sul do Brasil Perícias Antropológicas. Boletim Informativo do NUER. Vol.3 – nº 3. 2006. Como sendo que os escravos que deixavam os campos de Cima da Serra, para plantar nas roças da Estância vinham com o consentimento do seu senhor, ou seja, eram liberados para vir, mas sob o jugo de seus senhores.

⁶⁵Como regime diferenciado pode destacar o plantio das lavouras, onde os mesmos reuniam-se para efetuar o plantio, o chamado pixuru, o que denominamos hoje de mutirão. Porém no final do trabalho se fazia uma festa matavam porcos, galinhas, ou seja, além do trabalho se fazia também uma grande festa. Além do respeito pelo sistema de grotas. Relatos de seu Afonso morador da comunidade.

permanência naquele território. Pensou-se que para este trabalho é coerente mencionar a definição de território desenvolvido por Leite (1990):

Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem pela coletividade que o conforta. Um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível é crucial para a própria existência do social. Enquanto tal pode ser visto como parte de uma relação, como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado e recriado, desaparece e reaparece. Como uma das peças do jogo de alteridade, é também e, principalmente, contextual. No caso dos grupos étnicos, a noção de território parece ser tão ambígua como a própria condição dos grupos e talvez seja justamente o que acentua o seu valor defensivo (LEITE, 1990, p. 40).⁶⁶

Essa definição de território para eles está atribuída a fatores como: o sistema de grotas, que utilizam até os dias atuais, assim como as relações de parentesco. A distribuição espacial das famílias ainda hoje opera a partir de parâmetros constituídos no tempo dos escravos, a distribuição das famílias nas regiões é identificada pelos rios dentro de uma dimensão coletiva e territorial. “A territorialidade supõe identificação e defesa por parte do grupo: supõe a tradição histórica e cultural construída através dos tempos” (MOMBELLI, 2014, apud GUSMÃO 1991, p. 31).

Desse modo, a luta dos remanescentes do quilombo São Roque, existe porque há um sentimento de pertença àquela terra, a terra que eles habitam e é deles. Mas não é só deles por conta de um documento de posse de propriedade, é deles enquanto espaço de vida, de cultura, de identidade. Ou seja, o sentimento de pertencimento em relação ao território é algo mais profundo.⁶⁷

As práticas históricas, as aspirações atuais da economia local, giram em torno de uma agricultura fundamentalmente de subsistência. A própria topografia local não

⁶⁶Esta definição também foi utilizada por Mombelli (2014) em 10 anos de implementação do decreto conforme o Art. 2º, do Decreto nº 4.887/2003: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

⁶⁷Sobre a forma como os remanescentes do quilombo São Roque tiveram o acesso a posse de suas terras, remete ao tempo de seus antepassados, que discutiremos no decorrer dos próximos capítulos.

favorece grandes plantios, e a agricultura constitui-se em pequenas roças. Antigamente, essas roças garantiam a subsistência básica dos núcleos familiares. “Nós sobrevivemos do que plantamos e criamos aqui, hoje já não dá mais, porque nossas roças tão cada vez menor”.⁶⁸

É preciso entender que a terra para esses remanescentes não representava, não representa, uma forma de apropriação privada como hoje é compreendida pelo direito civil brasileiro. É como seu Wilson nos relata: “a terra tem que ser da coletividade.”⁶⁹

A legitimidade ao direito a terra é, em primeiro lugar a filiação modeladora das possibilidades de resistência comum, tende a recobrir os princípios do direito sobre a terra e reger lugar de moradia e das práticas agrícolas. Nesse sentido é preciso refletir para compreender como se vive e se pensa a terra na comunidade São Roque, as regras de divisa estão centradas no sistema de grotas, mesmo quando se tem um documento formal de demarcação, “a gente respeita as grotas, mesmo com a folha de partilha nós respeitava as divisas pelas grotas. Mesmo com o documento pessoal”.⁷⁰ Então, pode-se mencionar Anjos (2004) sobre os “princípios da herança que funcionam como princípios secundários que regem as disputas em torno das apropriações circunstanciais” (ANJOS, 2004, p.77).

Logo, para os remanescentes da comunidade quilombola São Roque, a terra que lhes foi deixada por seus antepassados, é muito mais que um local de refúgio, é vista como sinônimo de garantia de vida, um lugar para ser chamado de seu e forjar/ tecer e reivindicar a sua identidade quilombola. “Não é qualquer terra, mas a terra na qual mantiveram alguma autonomia cultural, social e, conseqüentemente, a autoestima”. (SCHIMITT, 2002, p.5). Pôde-se constatar que a identidade de grupos de negros em comunidades rurais se constrói consecutivamente por uma ligação profunda com o seu território e é justamente esta ligação criada que lhes informa do seu direito a terra.

⁶⁸Seu Dirceu Nunes em entrevista, dia 14, de maio de 2016.

⁶⁹Vilson da Silva em entrevista, dia 14, de maio de 2016.

⁷⁰Este relato de Maria dos Anjos Guimarães Santos. Encontra-se no relatório antropológico a comunidade São Roque. 2006.

A definição de comunidade quilombola é marcadamente após o advento do Decreto 4.887/2003,⁷¹ reivindicando seu território histórico, do qual ocupam hoje apenas uma ínfima parcela (cerca de 2%).⁷²A posse da terra ou a reivindicação para essa comunidade passa pelo “conflito” de direitos. Ao denominar de conflitos de direitos a reivindicação de uma terra que já era sua, agora como terra de remanescentes de quilombo, “constitucionalmente trata-se de direito protegido entrando em choque, gerando um contexto tensionado por manutenção de direitos constituídos constitucionalmente, devido à sobreposição do território quilombola e a área de preservação permanente.

Segundo o antropólogo do INCRA, (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) Marcelo Spolatore (2013), o pleito territorial chegou ao INCRA em 2005, a partir da organização da Associação Remanescente de Quilombo São Roque (ARQSR) e da emissão da Certidão de Auto Reconhecimento pela FCP (Fundação Cultural Palmares). Nessa mobilização inicial envolveram-se ativamente militantes do MNU (Movimento Negro Unificado), e subsidiariamente, pesquisadores vinculados à UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), além do MPF (Ministério Público Federal), que promoveu audiências públicas e reforçou a demanda da comunidade ao INCRA.

Com a instituição dos Parques Nacionais, os remanescentes do quilombo São Roque/Pedra Branca, passaram a enfrentar uma luta diária de resistência⁷³ imposta pela norma jurídica controversa, pois a normativa jurídica entre os direitos constitucionais fundamentais, ou seja, de um lado o direito difuso à preservação do patrimônio histórico e cultural brasileiro (artigos 215 e 216, Constituição Federal 1988) e o direito dos remanescentes das comunidades quilombolas à titulação das terras que ocupam (Artigo 68 do ADCT, CF/1988), e de outro, o direito difuso ao meio ambiente

⁷¹DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm Acesso em: 15/09/2016.

⁷²Marcelo Spolatore (2013) Antropólogo do INCRA.

⁷³CHAUÍ, Marilena. Conformismo e Resistência. 1986.

ecologicamente equilibrado (Artigo 225, CF/1988) e ainda não havendo entendimento entre os órgãos envolvidos quanto às medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade da Comunidade São Roque, foi instaurada uma Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal(CCAF), no âmbito da Advocacia-Geral da União – AGU, em conformidade ao Inciso II do referido Artigo 16, da instrução Normativa do INCRA nº 57/2009.⁷⁴Fica evidente a tensão e intensificam-se quando se trata de políticas que refletem a execução de dois direitos presentes na Constituição Federal de 1988.

Diante do exposto, buscou-se trazer a voz do ICMBio para esta pesquisa, sobre a questão, o representante do órgão e feche do Parque Nacional dos Aparados da Serra, (no momento) senhor Deonir Geovane Zimmermann, em entrevista, salientou que a convivência entre o ICMBio e os remanescentes do quilombo São Roque é harmônica, não existe um contexto tensionado. Mas, salientou que, o principal fator que impede uma “coexistência pacífica”, completamente e que muitas vezes gerou um contexto tensionado entre ambos, foi, e é o fator externo. “Que não vou citar nomes, entre nós e os membros da comunidade estabelecemos uma boa convivência”.⁷⁵É notório e reconhecível na fala de nosso entrevistado, que há o embate na oportunidade em que se identifica que os dois direitos previstos na Constituição integram o núcleo dos direitos fundamentais e que precisam ser preservados.

Quando questionado se existe uma preocupação, um projeto com o intuito de construir alternativas em relação à sobreposição, que permitam a compatibilização entre os objetivos da conservação ambiental e os direitos territoriais quilombolas. O chefe do parque mencionou que o projeto para os moradores do São Roque encontra-se na Câmara de Conciliação da União. Que se discute um projeto que venha contemplar o turismo envolvendo os membros da comunidade. No momento da

⁷⁴Carta do INCRA, sobre a suspensão da assinatura de termo de compromisso entre a Comunidade Remanescentes de Quilombo São Roque e o Instituto Chico Mendes da Biodiversidade ICMBio.

⁷⁵O Senhor Deonir Zimmermann, concedeu entrevista no dia 18/08 /2016, o assunto abordado foi o impasse entre o ICMBio, e os remanescentes do quilombo São Roque, sobre a sobreposição dos Parques Nacionais Aparados da Serra e da Serra Geral.

entrevista pensou-se que seria interessante, mas depois foi reportado ao que relega Leite (2000) traz ainda o “aspecto do turismo étnico dessas comunidades que terminam por criar uma sutil forma de discriminação racial” (LEITTE, 2000, p.351).

A partir da autodefinição e abertura do processo para regularização territorial, a comunidade São Roque vem enfrentando uma série de pressões por parte de regionais e inclusive de instituições públicas, contrários ao seu pleito pelo território e à sua identificação como remanescente de quilombo. Na advocacia da União em Brasília no dia dois de outubro de 2008, teve início o processo de conciliação entre o ICMBio e o INCRA, em pauta estava a sobreposição dos Parques Nacionais sobre o quilombo São Roque que reivindicava seu território étnico. Estavam nessa reunião: advogados da União, técnicos do ICMBio, do INCRA, mas sem qualquer representatividade dos remanescentes de São Roque.⁷⁶

Esse impasse ainda não foi solucionado, e a comunidade aguarda por uma determinação para dar seguimento às suas vidas, visto que segundo alguns moradores nem mesmo, os reparos em suas casas podem realizar enquanto não sair o desfecho desta situação. No decorrer da entrevista pôde-se perceber uma mudança, perante as famílias que vivem dentro da área de preservação, em momento algum o senhor Deonir Geovane, mencionou a remoção compulsória das mesmas. Hoje vivem nas áreas demarcadas do parque cinco famílias. Entendeu-se que não seria coerente essa remoção, pois visto que ao remover determinados sujeitos do seu habitat não é possível remover sua cultura, seus hábitos, isso ocasionaria um grande dano para essas famílias que estão sobre as áreas do parque muito antes dessa demarcação.

1.2.2 Aquisição de Terras devolutas: “demarcaram as terras e depois venderam para o IBDF”

O período colonial deixou como herança para o Brasil as práticas de concentração de terras. Herança essa, que perduram até os dias atuais. Ainda hoje, o

⁷⁶ Disponível em: <http://etnico.wordpress.com/2012/12/06/a-comunidade-sao-roque-e-os-parques-nacionais-de-aparados-da-serra-e-da-serra-geral>. Acesso em: 15/09/2016.

país depara-se com problemas relacionados à forma de distribuição e redistribuição de terras.

Pode-se afirmar que, sob domínio português, todo o território brasileiro foi por ora, originalmente público por direitos de conquista. Depois, as terras passaram ao domínio do Império e da República. A transferência de terras públicas à iniciativa privada deu-se por meio de concessões de Sesmarias, comercialização, trocas e legitimação de posses no decorrer da história. Por meio dessa perspectiva, segue a regra de que toda propriedade particular sem título legal é pública ou devoluta.⁷⁷

As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial ou municipal; as que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral Provincial, não incursas em com isso por falta de cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura; as que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em com isso, forem revalidadas por esta Lei e; as que não se acharem ocupadas por posse, que apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta lei (SILVA, 1996).

Buscou-se pontuar aqui a questão da terra, pois precisa-se entender como ocorreu o processo de aquisição da mesma pelos remanescentes do quilombo aqui pesquisado. Assim como, para entenderas memórias e narrativas dos entrevistados sobre a questão da terra. Segundo eles, ricos fazendeiros, comerciantes, médicos, senhores que tinham condições, compraram as terras e depois venderam para o IBDF, hoje o ICMBio.

Dentro desse contexto, destaca-se o período do regime civil militar, devido ao recorte temporal. Destacando a década de 1970 que marca o início do movimento quilombola no país, que vai ganhar força como a Constituição Federal de 1988, com o

⁷⁷Segundo o artigo 3º da Lei 601, ficava-se entendido como terras devolutas: "As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial ou municipal; as que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral Provincial, não incursas em com isso por falta de cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura; as que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em com isso, forem revalidadas por esta Lei e; as que não se acharem ocupadas por posse, que apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta lei" (SILVA, 1996).

Art. 68.⁷⁸ Sabe-se que no período do regime civil militar de 1964 a 1985, houve um significativo retrocesso na questão agrária no país. As ligas camponesas foram consideradas subversivas e com isso, proibidas de funcionarem, os sindicatos transformaram-se em órgão assistencialistas intimamente atrelados ao governo.

Nesse mesmo período, o governo civil militar, para atenuar os ânimos criou o Estatuto da Terra,⁷⁹ ou seja, foi o primeiro documento formal que colocava em pauta a questão da Reforma Agrária. Mas, precisa-se questionar com qual propósito o governo civil militar elaborou esse estatuto? A quem eles estavam pensando em beneficiar? Que benefícios trouxeram, e a quem o estatuto favoreceu? É importante dizer, porém, que tais articulações remontam ao período ditatorial, em que a política de desenvolvimento da agricultura, privilegiava o latifúndio (concentração de terra) e a monocultura, (cultivo de uma só cultura). Em detrimento aos demais, causando grande impacto nas comunidades rurais, assim como, nas comunidades quilombolas que estavam iniciando seus processos de reconhecimento.

O foco desenvolvimentista voltado, para a especulação fundiária e para o mercado externo alçou os níveis de conflito e disputa por terra no país. Muitas comunidades negras rurais tiveram partes de seus territórios, tomados por processos violentos de expropriação. “Isto também fomentou a mobilização quilombola, que efetuaram um diálogo, com diversas organizações, tanto as do movimento negro quanto as do movimento camponês, as comunidades negras rurais foram à luta para reivindicar os seus direitos” (FIABANI, 2008; SOUZA, 2008).

Ainda são poucos os estudos que acompanharam as populações de libertos e ex-escravos e as suas expectativas de ocupação de terra na pós-emancipação. Muitas terras podem ter sido legadas por gerações de famílias de escravos e depois libertos,

⁷⁸Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10631519/artigo-68-da-constituicao-federal-de-1988>. Acesso em: 18/07/2017.

⁷⁹LEI Nº 4.504, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1964. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm Acesso em: 03/01/2017.

ocasionando conflitos com antigos senhores no pós-1888. Isso sem falar em terras doadas em testamentos para escravos e libertos.⁸⁰

Buscou-se pontuar como ocorreu a aquisição das terras em que está localizada a comunidade quilombola em questão, não apenas na pós-emancipação, assim como, nos últimos anos em que muitos perderam suas terras por não terem o devido conhecimento de seus direitos. Certamente a estigmatização, intolerância, atrocidade e a produção de uma “invisibilidade” social, disfarçada de um falso isolamento, contribuíram para fomentar esse processo.

Ao analisar as narrativas e memórias de nossos entrevistados, foi possível identificar não só os aspectos das suas vidas sociais, econômicas e culturais, como ainda as transformações nas relações entre eles no decorrer do tempo. Salientou-se que estas transformações ocasionaram mudanças significativas na comunidade. Uma das transformações salientada por eles está na chegada dos “de fora” (que será pontuado neste capítulo na seção 1.3).

A partir desse momento, da chegada dos “de fora” as terras passaram a ser compradas por fazendeiros, comerciantes e pessoas que tinham interesse nas áreas da Pedra Branca, viviam no centro e no entorno da cidade. Estes sujeitos, ou alguns deles, conheciam os moradores, frequentavam suas casas, e certo dia resolveram medir uma determinada área de terra, demarcando como suas. Para supostamente entregar ao IBDF/ hoje o ICMBio para serem indenizados.

Pontuar-se-á esses aspectos para tentar entender como ocorreu esse processo de demarcação, por um determinado sujeito das vendas das terras que hoje estão sob a demarcação do espaço denominado para a comunidade quilombola São Roque. Que terras eram essas?

Seu Afonso, morador eloquente da comunidade, contador de muitos “causos” narra com intensidade estes episódios da venda das terras, que ocorreram na

⁸⁰ Teixeira (2008) verifica a doação de terras nos inventários *post mortem*.

comunidade a partir da década de 1970 e no momento da “entrada do parque”.⁸¹ Segundo ele, muitos chegaram à comunidade mediram uma determinada área de terra, e seguidamente foram indenizados pelo antigo IBDF, hoje o ICMBio. Utilizar-se-á nomes fictícios para evitar constrangimentos.

O que eu queria te contar Sílvia, o primeiro que vendeu terra aqui foi o doutor Juvenal. Terras que eram do Falecido João Esteves⁸², cerca de 370/360 hectare lá no fundo do faxinalzinho. Doutor Claudio compro e depois vendeu para o IBDF, naquele tempo era o IBDF “⁸³. Pra ti encurtar o causo vendeu e recebeu (AFONSO, ENTREVISTA EM 30/10/2016).⁸⁴

Portanto, pôde-se mencionar por meio dessas narrativas, que a maioria desses comerciantes, médicos, fazendeiros, aproveitaram-se da ocasião para “adquirir”, a preços irrisórios, determinadas áreas de terra, para supostamente vendê-las para ao IBDF. Dentre as narrativas algumas áreas foram compradas, e posteriormente vendida ao antigo ICMBio. As demais, os fazendeiros, comerciantes, simplesmente chegaram, mediram uma determinada área e denominaram como sua, e posteriormente venderam-nas. Nas narrativas dos entrevistados, parece que muitas vezes se mediu a mesma área e o IBDF, novamente indenizou, ou seja, pagou duas vezes pela mesma área de terra. A memória dos moradores da comunidade reverbera o que se está escrevendo. Seu Afonso conclui que: “um muito meu conhecido, foi lá mediu 200 hectares levou para o IBDF eles pagaram, na mesma área”.

Pelas narrativas dos moradores mais antigos do quilombo o controle de terras não era realizado. Segundo o senhor Afonso, o caso mais “escandaloso” foi o caso do Armando Rocha (nome fictício).

⁸¹A “entrada do parque” é uma expressão muito utilizada pelos moradores, para designar o momento em que o Parque Nacional dos Aparados da Serra teve sua ampliação nos anos 1980, e sua demarcação abrange o território da comunidade.

⁸²Abel Esteves foi um dos primeiros moradores, que se estabeleceu na cidade de Praia Grande, segundo relatos do livro de Gilberto Ronsani, 1990, este morador era uma espécie de “faz tudo, tudo sabia” desde cuidados botânicos, jurídicos, pedagógico entre outros, a casa onde o mesmo residia ainda encontra-se na em bom estado na cidade. Moradores mais Antigos rememoram, recontam história do senhor Abel Esteve.

⁸³Senhor Afonso em entrevista dia 30/10/2016, no quilombo São Roque.

⁸⁴Senhor Afonso em entrevista dia 30/10/2016, no quilombo São Roque.

[...] Um homem que se dava muito com a gente, vinha muito aqui. Aí falavam de umas minas de ouro, aqui no faxinalzinho. Aí contaram aquilo pra ele, então, até que um dia ele veio aqui e disse que estava descobrindo tudo. E me disse, vou te dar 50 quilo de ouro, só tu tem que ir buscar lá no mato. Daí eu disse mais naqueles peral! como é que eu vou buscar? Tu abres uma picada, carrega uma mula naquela pirambeira eu não conheço lá. Na hora que nois for carregar os burros, vai aparecer 70 espíritos, uma quer uma vela, outro quer meia dúzia. Pra te encurtar o causo, tu sabe o que era o 50 quilo de ouro? O que era a tal mina que ele achou? Mandou medir 700 hectare de terra, na mesma área e o IBDF pagou. Foi o homem que saiu com mais dinheiro aqui da Pedra Branca. Quando recebeu não deu nem um tostão, e também não apareceu mais aqui (AFONSO, 30/10/2016).

É fundamental entender esse processo de apropriação, pois muitas terras podem ter sido legadas por gerações de famílias de escravos.⁸⁵ A ancestralidade também foi mencionada na divisão das terras entre as famílias e a organização espacial da comunidade, efetuada a partir de um modelo “herdado”, para São Roque. Mas, ao mesmo tempo atualizado, de acomodação às condições naturais do terreno acidentado, marcado por declives acentuados, abundância de cursos d’água, escarpas, vales e paredões rochosos. As grotas definem os espaços de produção, moradia, memória e socialização comunitária dos seus membros desde seus “primórdios”.

Ninguém demarcava terra, era tudo terra em comum. A divisão era de grotas em grotas. Todos moravam naquela beira da sanga e cultivavam. Bem dizer a divisa era os bicos dos morros. Toda nossa região só tem, no máximo, dez por cento de terra para agricultura. O pessoal desceu e se acomodou nas grotas, cada um com a sua área. As grotas têm nome. Cada família se acomodava em uma grotas. (VALDOMIRO OLIVEIRA).⁸⁶

Em presença das narrativas dos habitantes de São Roque, é possível mencionar que os conflitos sobre a questão da terra foram ocasionados e intensificados efetivamente nas décadas de 1970/1980. Com a chegada dos “de fora”, que se aproveitaram da nova legislação⁸⁷ sobre ampliação da área de preservação dos

⁸⁵Exemplo disso é o Formal de partilha extraído dos autos de inventário de Izabel Braz dos Santos e de Jacinto Fogaça e passado a favor de Manoel Antenor Fogaça, para uso e conservação de seu direito, documento de posse da comunidade não nos permitiu fotografar.

⁸⁶Valdomiro Oliveira. Documentário Referências Cultural Quilombolas. 2016. 23 min.

⁸⁷Ver a lei de criação do Parque dos Aparados da Serra e da Serra Geral. BRASIL. DECRETO FEDERAL número 47.446 de 17 de dezembro de 1959. Cria o Parque Nacional de Aparados da Serra no Município de São Francisco de Paula, no Estado do Rio Grande do Sul. República Federativa do Brasil.

Parques Nacionais, para apropriar-se de terras que já estavam em poder da União, que eram utilizadas pela comunidade São Roque devido o direito de posse.

Mencionou-se o direito de posse dos moradores com base no relatório que foi realizado no ano de 1859, o governo provincial entendeu que seria necessário fazer uma certificação das terras da União. Desse modo, foi realizado um relatório e apresentado a Assembleia Provincial de São Pedro do Rio Grande do Sul, realizado por Carlos Pompeo Demoly.⁸⁸ Em que destaca que essas terras estavam em poder da União, isto pôde ser constatado, quando foi encaminhado um emissário do governo provincial para avaliar a situação das demarcações de terra na região do Morro do Forno em 1859 (próximo a Roça da Estância hoje).

Nos inventários *post-mortem*⁸⁹ pôde-se verificar as diversas formas de se herdar uma terra. Terras herdadas de quilombolas/escravos fugidos e seus descendentes da escravidão; doações de senhores ou ordens religiosas a ex-escravos; terras compradas por libertos e herdadas pelos seus descendentes; terras conseguidas do Estado em troca de participação em guerras ou ainda de inúmeras migrações de libertos e suas famílias no período imediatamente pós-emancipação. O formal de partilha em posse da comunidade também corrobora com os inventários *post-mortem*.⁹⁰

Sabe-se que, com o final da escravidão, uma parcela dos cativos ou de seus filhos permaneceu no mesmo local onde eles, ou pais, tinham suportado os sofrimentos do cativo, por meio de diversificados modos de acesso à terra. Seja por meio de

_____. DECRETO FEDERAL número 70.296 de 17 de março de 1972. Altera os limites do Parque Nacional de Aparados da Serra. República Federativa do Brasil.

_____. DECRETO FEDERAL número 84.017 de 21 de setembro de 1979. Regulamento dos parques nacionais brasileiros. República Federativa do Brasil. Disponível em: [http://www.icmbio.gov.br/parna aparados da serra](http://www.icmbio.gov.br/parna/aparados-da-serra). Acesso em: 18/03/2017.

⁸⁸Relatório apresentado a Assembleia Provincial de S. Pedro do Rio Grande do Sul na 2.a sessão da 8.a Legislatura pelo conselheiro Joaquim Antão Fernandes Leão. Porto Alegre, Typ. Do Correio do Sul, 1859, anexos, Mapa N10-. Disponível em: Acesso em: 11/03/2017.

⁸⁹AHRS- Documentos paroquiais, São Francisco de Paula de Cima da Serra, maço 24, ex. 12. Pesquisa em 20/06/2017.

⁹⁰Formal de partilha extraído dos autos de inventário de Isabel Braz dos Santos e de Jacinto Fogaça e passado a favor de Manoel Antenor Fogaça, para uso e conservação de seu direito, documento de posse da comunidade quilombola.

aquisições de lotes, doações senhoriais, continuidade informal de posse ou agregados de fazendeiros, muito comum na região pesquisada. Para Weimer (2015) “Esse forte campesinato negro é ancestral dos que hoje anseiam ser reconhecidos e titularizados como “remanescentes de quilombos”. Almejam a restituição de terras perdidas e a regularização do território ocupado.⁹¹

Um olhar sucinto sobre a documentação já mencionada e também sobre os processos de demarcação, que tiveram andamento no fim da década de 1870, indica apenas que a maior parte das terras tidas como propriedade em meados do oitocentos foi adquirida ou por posse primária no início do século, ou por herança das antigas sesmarias, mas não é desprezível o número de relações de compra e venda de terras durante todo o século XIX.⁹²

Conforme faz referência em seu Relatório, o emissário Demoly (1859) argumenta que, provavelmente identificam-se comunidades remanescentes de quilombo em diversos lugares, muitas das quais denominadas de: comunidades e bairros rurais negros, populações tradicionais, também chamados de terras de preto, ou, campos dos pretos, território vizinho a comunidade São Roque, ou até mesmo ranchos dos negros. Naquele local existiam estas formações sociais que apresentam diferentes fatores e impactos sobre o setor econômicos, geográficos, simbólicos e demográficos.

As estratégias para manterem suas autonomias foram das mais diversas podendo estar combinadas a contextos geográficos, históricos e socioeconômicos distintos. O isolamento, não era um deles, tendo em vista que muitos quilombos mantinham suas trocas mercantis. Por meio do Relatório de Demoly, pôde-se destacar que o quilombo São Roque, não foge à regra, interagia com a sociedade escravista de

⁹¹WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **Trabalho livre para além do assalariamento: campesinato negro no pós-Abolição, nem cativos, nem operários**. Secretaria do Planejamento, Mobilidade e Desenvolvimento Regional Fundação de Economia e Estatística Siegfried Emanuel Heuser. Textos Para Discussão FEE Texto n.º 141, Porto Alegre, dezembro de 2015. Disponível em: http://www.fee.rs.gov.br/wp-content/uploads/2015/12/20151230td-141-trabalho-livre-para-alem-do-assalariamento_-campesinato-negro-no-pos-abolicao-nem-cativos-nem-operarios.pdf 02/07/2017.

⁹²TEIXEIRA, Luana. **MUITO MAIS QUE SENHORES E ESCRAVOS**. Relações de trabalho, conflitos e mobilidade social em um distrito agropecuário do sul do Império do Brasil (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871). Dissertação de mestrado. 2008.

Cima da Serra, assim como, com o quilombo o “Campo dos Pretos”, estabelecendo uma rede de reciprocidade complexa, mantendo com isso a reorganização do espaço em que viviam.

Ainda sobre a questão das terras, os prazos para legitimação foram dilatados, e as terras públicas continuaram a ser invadidas e ocupadas por particulares, muitas vezes sem a intervenção do Estado. Pode-se mencionar que o Estado negligenciou e negligência com relação às terras devolutas, pois aumentou em muito a margem de manobra e o poder de pressão dos latifundiários locais.

A partir do levantamento realizado, constatou-se que as raízes da comunidade de São Roque estão ligadas a história de São Francisco de Paula Cima da Serra, que muitas vezes não é mencionada nos inventários, pois a origem da propriedade e os registros cartoriais de compra e venda, ainda que não fossem legitimados dentro dos critérios oficiais, foram processadas na informalidade através de gerações. Na ausência de documentação específica das terras da comunidade, ocorreu a facilitação da ação dos expropriadores.

Pôde-se constatar que ao longo dos anos na comunidade quilombola, foram incorporados diferentes atores sociais, que se valeram dessas terras devolutas, para se constituírem, formando um núcleo de caboclos que ainda podem ser encontrados, nas suas formas de vida, dentro do modelo da cultura de subsistência, como pode ser observado na música de seu Gabriel “os direitos dos colonos”, no modo como celebram vida e morte.

“Eu queria deixar um pedido para os governos e também os prefeitos façam algo por nossa colônia e devolvam os nossos direitos. Façam algo por nossos direitos e devolvam as nossas colônias” (JOÃO GABRIEL DE OLIVEIRA, EM: 20/11/2016).

1.3 Formas de aquilombar-se: as roças fora da estância e o impacto com a chegada dos “de fora” após 1974

A década de 70 foi um período marcado por inúmeras perdas econômicas, sociais, políticas e simbólicas registradas pelos habitantes de São Roque, a oralidade

permite rememorar esses fatores que marcaram a vida dos moradores da comunidade durante este período. Mas, antes de adentrar-se nos elementos que culminaram de extrema significância para esta comunidade, é necessário elencar alguns elementos presente no contexto nacional.

O período que antecede a Constituição Federal de (1988) esteve repleto de mobilizações, mobilizações estas, que contribuíram para fomentar a constituição do artigo Art. 68, assim como a ADCT,⁹³ que rege sobre o direito das comunidades quilombolas. A partir dos anos de 70, os movimentos de base popular, passaram a ter mais visibilidade e isso ocasionou um fôlego maior na luta contra o racismo. O ato de 1971, em homenagem ao do líder de quilombo palmares, com o objetivo de contrapor-se ao 13 de maio como sendo o dia oficial de abolição da escravatura, estipulando o dia 20 de novembro, como sendo o dia da Consciência Negra. Na verdade, essa mobilização vem contrapor aquela ideia que já se discutiu anteriormente, que abolição não foi obra da princesa “Redentora”, mas sim da organização de escravos junto com o movimento abolicionista. Agora, essas mobilizações estavam reforçando que abolição não simbolizou uma ruptura para situação de violência e desigualdade nas quais viviam as populações negras do país, que só fez perpetuar o cenário de exclusão e invisibilidade que vive o negro.

Segundo Souza (2008) essas mobilizações culminaram em discussões sobre a questão quilombola, iniciaram as articulações com o movimento quilombola nas décadas de 70 e 80. É importante ressaltar que essas mobilizações também estiveram presentes nas comunidades negras rurais. Segundo a autora, em respostas a grilagem nas terras e a crescente violência no campo.

Deste modo, as comunidades de remanescentes de quilombos, conforme se evidenciou, são espaços concretos que resistem ao tempo histórico, em que a coletividade quilombola, a partir das mobilizações, lutas e resistências, conquistaram o

⁹³Desde a reforma constituinte de 1988, no Brasil, abriu-se a possibilidade de reconhecimento dos espaços que guardam relação histórica com a escravidão, assegurando-lhes direitos territoriais. O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) trouxe consigo um aparato legal que procura relacionar comunidades negras contemporâneas, portadoras de determinadas especificidades étnicas, com a experiência histórica dos quilombos.

direito à terra, ao espaço que usam e habitam desde o período escravocrata. E que o aquilombar-se pode ser identificado, ou entendido no Brasil das mais diversas, nas leituras realizadas até o momento, encontra-se uma diversidade significativa para descrever este fenômeno. O quilombo São Roque não foge à regra: localizou-se na encosta das fazendas de seus senhores, muito vezes com o consentimento do próprio senhor. Até que ponto um senhor deixaria 'livre' seu escravo é um limite estabelecido por uma estrutura de controle muito sofisticada, mas falíveis. “Na dinâmica da escravidão e Cima da Serra. Espaços de trabalho escravo vigiado e não vigiado se confundiam com espaços de quilombos” (FERNANDES; BRUSTOLIN; TEIXEIRA, 2006, p.144).

Conforme Fiabani (2008), as terras ocupadas pelas comunidades negras rurais, podem ser comunidades que nasceram a partir dos antigos quilombos; que se formaram a partir de doações de terras; a partir de compra de terras pelos ex-cativos; comunidades negras que se formaram em terras devolutas; terras abandonadas pelos antigos proprietários; que se formaram a partir de terras obtidas por prestação de serviços guerreiros; que surgiram a partir das terras de índios; e a desagregação das fazendas das ordens religiosas. “Contemporaneamente, os quilombolas seriam os moradores das comunidades negras que resistiram ao longo do tempo às adversidades decorrentes do passado escravista com seus desdobramentos” (FIABANI, 2008, p.14).

Portanto, entende-se que movimento de se aquilombar coexiste nas diferentes estratégias e mobilizações arranjadas pelos quilombos, mocambos, terras de preto, terras de santo, ao longo da história do país, para manterem-se física, social e culturalmente. “A perspectiva de resistência é intrínseca, porém a resistência traz em si a ideia fundamental de existência. Essa existência histórica fundamenta-se e ressemantiza-se no presente, não existir atual” (SOUZA, 2008, p.103). Ainda na perspectiva de Souza, em seu trabalho, salienta que se aquilombar, pode ser também desse modo:

Aquilombar-se é, portanto, uma ação contínua de existência autônoma frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas ao longo da história dessas comunidades, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes. Esse existir tem um movimento fortemente voltado para a coletividade, para os laços que unem os quilombolas

entre si e que, num movimento mais amplo, une as comunidades de distintas regiões. (SOUZA, 2008, p.106).

Desse modo, essas comunidades utilizaram-se dessas estratégias as mais distintas possíveis, para se estabelecer enquanto *lócus* de alteridade em relação à dita sociedade nacional e reivindicam o reconhecimento de sua cultura, de seus costumes, de suas formas de organização de sua identidade como remanescentes de quilombos.⁹⁴

As reflexões acendidas por essa definição remanescentes de quilombo versam por romper com a dubiedade, e alguns equívocos como a suposta condição de remanescente enquanto um fenômeno em processo de desaparecimento e a situação de isolamento e de homogeneidade da população destas comunidades. (LEITE, 2005).

Como se processou a produção e autonomia no quilombo São Roque no século XIX, pouco se sabe, mas alguns aspectos já foram levantados pelas pesquisas de autores como: Teixeira (2009), Fiabani (2008), Fernandes; Brustolin; Teixeira (2006).

Além dos autores mencionados, alguns aspectos puderam ser levantados nesta pesquisa, principalmente através da memória e das narrativas da comunidade, pôde-se rememorar alguns fatos que marcaram sua história e vem contribuir para construção da sua identidade como remanescentes de quilombo. Entende-se que a memória é aberta e em evolução permanente por seus laços afetivos e de pertencimento, e liga-se à reprodução e à reminiscência, sacralizando o vivido do grupo social.

A partir do laudo antropológico (2006) e de alguns trabalhos já realizados na comunidade, pôde-se entender a estratégia de organização do quilombo São Roque, a mobilidade dos escravos, define-se como parte legítima da dinâmica da região de Cima da Serra, articula-se a produção pecuária nos Campos de Cima da Serra, com a

⁹⁴Em 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em documento resultante da reunião do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, divulgou a seguinte definição: Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. Disponível em: [http:// que.ht ml](http://que.ht ml), acesso em 18/08/2016).

produção agrícola na localidade conhecida como Roça da Estância nas encostas da serra geral. “A comunidade quilombola de São Roque surge a partir da articulação entre a dinâmica regional de fugas e resistência, a presença do Estado regulamentando o sistema escravista e a mobilidade legítima dos escravos” (FERNANDES; BRUSTOLIN; TEIXEIRA 2006, p.155).

Essa mobilidade atribuída aos escravos aqueceu de certa forma a economia interna entre a Roça da Estância e em Cima da Serra. A Roça da Estância mencionada nesse trabalho está ligada aos modos de vida dos escravos daquele período, não corresponde a Roça da Estância mencionada hoje. Segundo os moradores, que buscam rememorar seu passado, “o trabalho do qual as pessoas constroem e atribuem significados à própria experiência” (PORTELLI, 1996, p.60). A memória sendo capaz de formular e narrar histórias de vida.

Seu Afonso rememora os tempos de tropeadas, “subiam a serra, quando iam subindo a gente gritava vai subindo tantos cargueiros, se tinha um descendo tinha que esperar, pois não tinha espaço para os dois”.⁹⁵ Essa prática de produzir nas encostas e levar o excedente para vender em Caxias do Sul, Cambará do Sul e São Francisco de Paula, perdurou até início do século XX.

A mobilização permitida pelos senhores de escravos, para cultivar as encostas da Serra Geral, acredita-se que ocorreu devido às condições do solo dos campos de Cima da Serra, com suas terras, mais propícia ao pasto para a criação de gado, do que para o cultivo de plantas de sementes, cana e a mandioca.⁹⁶

Uma característica do trabalho nas fazendas de São Francisco era o deslocamento para as roças da costa. Esse quadro, percebido isoladamente poderia levar à conclusão de que as relações de domínio entre senhores e escravos na economia pecuária eram tão dilatadas que descaracterizaria na prática (não no plano jurídico) a própria escravidão (TEIXEIRA, 2009, p.7).

⁹⁵Seu Afonso, morador do quilombo argumenta que muitas vezes foi vender seus produtos em Caxias do Sul, como era no “tempo dos antigos”, como ele diz. Esse relato consta no Documentário Referências Culturais Quilombolas 23:58 min.(2008).

⁹⁶Entende-se por plantas de sementes o milho, feijão.

Quando questionados sobre o período da escravidão, os moradores rememoram suas histórias e reportando-se ao tempo dos antigos, argumentando que eles não pegaram esse tempo, mas seus antepassados padeceram nas mãos de seus senhores. Até a chegada da pesquisadora Cíndia Brustolin na comunidade conheciam apenas este passado do tempo dos escravos, porém desconheciam que tinham direitos por serem remanescentes de quilombo. Os moradores da comunidade, quando questionados sobre a documentação referente a esse período, os mesmos não tinham conhecimento, na verdade essa documentação foi evidenciada por pesquisadores do (NUER).

A ideia de quilombo ganhou uma revalorização na década de 1970, essa revalorização se deu tanto imaginário racial brasileiro quanto na trajetória dos movimentos sociais. Transmitida de geração a geração através da oralidade, as apropriadas narrativas da memória a ideia de quilombo vem sendo ressignificada como referência histórica fundamental, tornando-se, assim, um símbolo no processo de construção e afirmação social, política, cultural e construção de identidade quilombola para os moradores de São Roque.

O quilombo aqui estudado rememora a década de 1970, como um período marcante de sua história. Neste período ocorrem, episódios significativos para a comunidade, episódios que culminaram na saída de muitos moradores. Entre os episódios mencionados pelos moradores, menciona-se a enchente grande⁹⁷ de 1974, pois esse fator vai desencadear em outro momento marcante para os mesmo que é à entrada de “os de fora”. Ou seja, quando fazendeiros “de fora” entram no território dos remanescentes de quilombos hoje e compraram suas terras a preços irrisórios.

Segundo consta no relatório antropológico (2006) a enchente de 1974 é mencionada pelos moradores como um episódio devastador para a comunidade, que arruinou o local e desabrigou a maioria das famílias que ali residiam. Relatam os moradores que “nesse momento muitas famílias perderam todos os pertences e

⁹⁷Utilizarei a terminologia de “enchente grande,” para mencionar a enchente de 1974, por ser a forma como um ilustre morador se reportava a mesma.

deixaram a terra rumo a cidades como Caxias do Sul e Igrejinha, ambas no estado do Rio Grande do Sul (FERNANDES; BRUSTOLIN; TEIXEIRA, 2006, p.171). A enchente grande de 1974 aparece com força na memória coletiva⁹⁸ dos moradores mais antigos. Pollak (1989) segundo o autor, a memória, “essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar” (POLLAK,1989, p.15). Alguns narram o acontecido como sendo um dos momentos mais traumáticos por qual passaram, diante da impotência perante a quantidade de chuvas ocasionadas devido a uma “lestada.”⁹⁹ “Não tinha nada que pudéssemos fazer, a não ser esperar e rezar. Dona Maria Rita, rememora a enchente salientando que ela e sua família perderam tudo, ficaram por vários dias em um abrigo que seu pai improvisou, até que fossem socorridos”.¹⁰⁰No entanto, segundo Pollak (1989) não se pode negar que nada mais comovente de que uma tragédia, um trauma que também marca uma experiência.

Essa enchente no ano de 1974 foi noticiada pelos meios de comunicações da época como uma das piores catástrofes naturais que algumas cidades de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul haviam sofrido. Segundo relatos de alguns moradores, a enchente grande aconteceu entre os dias 22 e 25 de março de 1974, sendo dia 24 o dia em que os rios estiveram mais cheios. “Os rios que descem a escarpa da Serra Geral são de uma violência indescritível. Quando caem aguaceiros bruscos na serra, notamos o acidente, denominado “bomba d'água”.¹⁰¹

⁹⁸Como bem pontua Pollak, a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as posições irredutíveis.

⁹⁹A “lestada” na linguagem dos moradores é o vento soprado do leste em direção ao oeste, onde está a cadeia de montanhas, com isso o vento impulsiona as nuvens que condensam, ocasionando as fortes chuvas que durou por vários dias.

¹⁰⁰Maria Rita moradora do quilombo. Dona Maria Rita, filha da Pedra Branca. (Bisneta do escravo Paquê). Rememora a enchente em umas das primeiras visitas que realizamos na comunidade. 13/08/2012. E rememora em entrou momentos que estivemos na comunidade.

¹⁰¹Dona Maria moradora do quilombo entrevista em: 13/ 05/2015.



Imagem 7: A enchente Grande Disponível em: <http://www.clicengenharia.com.br/praiagrande>. Acesso em: 16/09/2016.

O episódio é rememorado, sobretudo porque modificou a paisagem da comunidade, deslocam-se os caminhos antes utilizados, as águas fortes puseram a abaixo muitas casas. “Nota-se que há duas grotas nomeadas a partir dos efeitos da enchente de 1974, a saber: “a grota feia e a grota escorrida” (FERNANDES; BRUSTOLIN; TEIXEIRA, 2006, p.171).

Devido à enchente grande, muitas famílias ficaram desabrigadas e no desespero resolveram deixar suas terras, saindo em busca de oportunidade em outras cidades como: Igrejinha, Caxias do Sul/ RS. Algumas resistiram e permaneceram no local. Mas, a família de dona Maria Rita, depois de dias em um acampamento improvisado por seu pai, resolveram migrar para Caxias do Sul. Passaram-se seis meses segundo ela em casa de parentes, não se adaptaram resolveram retornar, para sua surpresa quando chegaram a Pedra Branca suas terras haviam sido vendidas.

Não é intuito pontuar detalhadamente relatos sobre a enchente grande, mas mencionar que ela teve papel preponderante na vida dos filhos e filhas da Pedra Branca/São Roque. É importante destacar que até 1974, a região da Pedra Branca, quilombo São Roque não havia estrada, a chegada ao local se dava por trilhas a cavalo ou a pé. Isso certamente dificultou o auxílio às famílias desabrigadas. O evento catastrófico acabou ocasionando mais um desastre que marca os anos de 1970 para os membros da comunidade, ele não somente desabrigou inúmeras famílias, pois logo após a enchente iniciou-se o processo de abertura da estrada que liga a comunidade ao centro da cidade de Praia Grande, fator importante, pois facilitaria a vidas dos moradores, mas ao mesmo acabou ocasionando o interesse de alguns fazendeiros pelas terras da Pedra Branca.

A chegada dos “de fora,”¹⁰² conforme mencionaram os moradores entrevistados até o momento, marcou profundamente a organização que os mesmos tinham com a terra. Muitas famílias da comunidade São Roque, foram pressionadas e perderam seus direitos sobre as terras que ocupavam, muitas foram transferidas aos “de fora.” Dona Maria Rita nos relata, que depois do tempo que passaram em Caxias do Sul, em busca de emprego sem êxito, ela e sua família retornam para Pedra Branca, para sua surpresa, as terras de sua família já haviam sido vendidas para fazendeiro “de fora” “vendido parte do direito de posse das terras ao fazendeiro Djalma M. de Oliveira. Como destaca Maria Rita naquele tempo se “trocava terra por cavalo.” A partir desse momento, não tendo alternativa, a família de dona Maria Rita passou a cultivar as terras que antes fora suas agora precisavam trabalhar “a meia” para o novo proprietário.

A chegada dos “de fora” alterou o modo de como se gerenciava a terra, as formas próprias de uso a partir de limites naturais e simbólicos, como o sistema de grotas, o pixuru (que será destacado no segundo capítulo desta pesquisa). Descrito anteriormente a enchente marcou o esfacelamento das relações de reciprocidade e o uso da terra. Fernandes; Brustolin; Teixeira (2006) a estrutura econômica, social e

¹⁰²Os “de fora” é o termo utilizado pelos membros da comunidade para os que não são da pedra branca. Aqui é designado aos fazendeiros que vieram comprar as terras na localidade logo após a enchente.

cultural começou a ser comprometida com a entrada de novos atores sociais. As terras da comunidade São Roque passaram a ser objeto do interesse de fazendeiros oriundos da Serra, dos municípios de São Francisco de Paula, Cambará do Sul e Praia Grande. As terras e a mão-de-obra barata eram o principal atrativo. Claro que esses interesses já existia anteriormente a enchente, mas com a abertura da estrada, após a catástrofe natural esse interesse se intensificou.

Para Steuernagel (2010) a entrada dos “de fora” vai representar não só a perda simbólica do uso da terra, mas também:

A evasão de uma quantidade significativa de moradores, em situações de considerável desestrutura, de uma área de posse majoritariamente informal da terra, gerou uma abertura para a exploração por parte de agentes descomprometidos com as lógicas de reciprocidade que regiam a distribuição e ocupação das grotas. Várias destas famílias voltaram à Pedra Branca após experiências de frustração e inadaptabilidade longe de suas encostas, mas a enchente não havia mudado apenas o leito de seus rios. (STEUERNAGEL, 2010, p.124-125).

A partir das narrativas locais, e sobre o que coloca o autor, pôde-se evidenciar uma mudança significativa não só na geografia do lugar, mas no cotidiano das pessoas que ficaram e das que saíram, devido a não adaptação fora da comunidade tiveram que retornar. “A entrada dos “de fora” ocasionou de certo modo a desagregação da comunidade, os novos moradores lidavam com outra lógica, descomprometidos com as relações de reciprocidades existentes na comunidade. Para Frank Cardoso Lummertz (2014) que também aborda a enchente de 1974 em seu trabalho, “o ato de compartilhar memórias solicitadas compõe uma parte integrante do cotidiano ao qual estão inseridos” (LUMMERTZ, 2014, p.174).

Nessa mesma década um novo embate vai ocasionar fortes mudanças no andamento do cotidiano dos moradores de São Roque, a ampliação do Parque Nacional dos Aparados da Serra, criado em 1959, foi alterado por um decreto, passando a abranger parte das terras da Pedra Branca, anos mais tarde, outro evento ameaçou o modo de vida da comunidade e complementou o processo de expropriação: a criação, por parte do governo federal, dos parques nacionais dos Aparados da Serra e da Serra Geral. Na década de 1980, o IBDF (órgão então responsável pela gestão das Unidades de Conservação) realizou a compra de várias áreas em Pedra Branca,

impondo severas restrições à permanência dos moradores e a manutenção de seus sistemas produtivos. Mesmo diante destas restrições, com parte de suas terras tomadas por outros atores sociais, São Roque constitui-se como território de resistência, haja vista que ali foi e é elaborado um projeto comum, um espaço de liberdade.¹⁰³

Desse modo, a enchente de 1974, não só alterou a disposição das grotas, o curso natural dos rios assim como o modo de vida de várias famílias da Pedra Branca, a terra símbolo maior para eles, passou a ter outro significado, viram o sistema de grotas, a colocação de roças, o troca-dias de trabalho, os puxurus, enfim, toda conexão local do trabalho, comprometido.

Mesmo com a perda de direitos formais ou da posse efetiva de inúmeras áreas, a comunidade desenvolveu estratégias de resistência, produzindo formas culturalmente específicas de manutenção e gestão de sua presença neste território secular. E para se contar um pouco mais dessa resistência e luta pela permanência nessa terra assim, como a constituição e uma identidade quilombola elegeu-se a festa e a música como elementos de pertencimento à comunidade.

1.4 A festa e a música como elementos de resistência e pertencimento para os membros do quilombo de São Roque

Por muitos séculos as comunidades remanescentes de quilombo estiveram cercadas da “invisibilidade”, à qual tinham sido esquecidas pela historiografia oficial. Se no passado está invisibilidade era uma forma de proteção contra as ameaças externas, hoje milhares de comunidades negras não só desejam sair do antigo isolamento, como querem o reconhecimento de seus direitos territoriais e de seus valores culturais. Há mais de um século após a abolição formal da escravidão, os quilombos perderam a invisibilidade jurídica e conquistaram o direito a uma existência legal. Mas isso não os

¹⁰³(STEUERNAGEL, 2010, p.124-125).

garante uma inserção de verdade na sociedade é preciso que se tenha conhecimento para assegurar que o negro ganhe a visibilidade que lhe é de direito que o estado brasileiro negligenciou por tanto tempo. Pontua-se festa e música como elementos que contribuem para resistência e pertencimento de um grupo étnico.

Realizada anualmente no mês de agosto, a festa de São Roque, é aceita e partilhada pelos poderes locais, conta com a participação dos mesmos no dia da festa, assim como a constante mobilização dos membros da comunidade que permaneceram no local e também dos que saíram da mesma.

Para iniciar, buscou-se a contribuição de Albuquerque (2009),¹⁰⁴ que salienta que no contexto brasileiro, a festa popular foi tema de uma discussão jamais concluída entre os intelectuais – sendo que, a partir de 1930, os carnavais e outras manifestações foram rapidamente relidos como expressões simbólicas da nacionalidade e de uma amálgama cultural supostamente unívoco. A racialização da cultura serviu, segundo a autora, para ocultar os conflitos. Marilena Chauí (1994) argumenta que o desejo de controlar a cultura popular também inspirou a ideologia do Brasil potência dos anos 1970, através de processos de apropriação que buscavam dar-lhe um cunho nacionalista para a glorificação do Estado.

Destacou-se a festa e a música no presente trabalho, para analisar os fios que ligam a festa à insubmissão, pensados, em primeiro lugar, a partir da história de pertença e não de rebeldia da festa na comunidade. Festividade que é representada enquanto um espaço-tempo intrinsecamente relacionado à rotina diária e enquanto um lugar de produção identitária, ligada a terra. Para Anjos (2004) as festas fomentaram, ao longo do tempo, o sentimento de pertença a um grupo social, segundo o autor, a festa tem o poder de renovar o sentimento de solidariedade de uma comunidade.

Segundo o autor, Guarinello (2000) a consolidação realmente de fato de uma identidade é dada pelo compartilhar do símbolo que é comemorado. No caso a festa de

¹⁰⁴ALBUQUERQUE, Wlamyra R. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

São Roque, embora seja um evento anual, não é estanque é uma produção social do cotidiano, está em constante movimento. O mesmo autor argumenta que festa pode ser:

(...) Parte de um jogo, é um espaço aberto no viver social para reiteração, produção e negociação das identidades sociais. Traçam fronteiras espontâneas ou impostas, entre os aptos a dela participar e os que são estranhos a ela. Coincide com a linha de identidade que produz em seu interior. Identidade não homogênea. Identidade criada que é uma unidade diferenciada e conflituosa; de cooperação e competição; uma estrutura de produção e consumo e, portanto, uma estrutura de poder. (GUARINELLO, 2000, p.973).

Os questionamentos do autor, pertinentes à questão do estudo das festas na comunidade São Roque, legalmente identificada como quilombola, e Certificada pela Fundação Palmares, transforma -se nos dias que antecede a festa.

Segundo Águas (2012)¹⁰⁵ levando em consideração tais aspectos dinâmicos da festa, para fomentar a discussão aqui proposto, é coerente refletir sobre os enlaces entre festividade e resistência. O objetivo é encadear alguns exemplos capazes de situar historicamente os laços entre comemoração, identidade e pertencimento – sejam tais laços evidentes ou imperceptíveis.

A festa transforma-se num local de encontro entre sujeitos dispersos no espaço, mas cuja noção de pertencimento não se perdeu com o tempo. O louvor ao santo, São Roque é uma forma de realimentar os laços de parentesco, de amizade e pertencimento, dirigindo os sujeitos de forma a garantir, no campo simbólico, a existência de uma comunidade muito mais abrangente do que a que existe concretamente na área.

Os trabalhos de Martha Abreu (1999)¹⁰⁶ auxiliam na elucidação da pesquisa, a autora esclarece que, no início do século XIX, a cidade do Rio de Janeiro abrigava grandes encontros festivos das populações negras. A partir da década de 1820, porém, tais manifestações tornaram-se matéria de regulamentação das autoridades municipais,

¹⁰⁵ Águas, Carla Ladeira Pimentel. CELEBRAÇÕES REBELDES: FESTA E RESISTÊNCIA EM CONTEXTO QUILOMBOLA. Reflete sobre os vínculos existentes entre festa e resistência no contexto da cultura negra brasileira. In: TEORIA E SOCIEDADE nº 20.2 - julho-dezembro de 2012.

¹⁰⁶ ABREU, Martha. O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 1900. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

iniciando um processo de criminalização das mesmas. Mostra com o estudo do jongo a herança de seus antepassados, as memórias do cativo, as histórias da abolição e das lutas da pós-abolição através de versos, desafios, danças, músicas e orações para os santos-reis. Como em muitas outras festas, ali se encontram o passado, o presente e futuro, renovados no novo contexto das lutas políticas dos últimos 20 anos. No palco central, a identidade negra e quilombola de São José da Serra, seus planos de titulação da terra e de um novo futuro.

Diante das narrativas dos moradores, a festa de São Roque, não teve impasse com as autoridades municipais. O que eles alegam é que em ano de (eleições municipais) ocorre um fenômeno distinto, por ser em agosto, praticamente no final do mês, visto que antecede um mês e meio das eleições eles recebem uma quantidade significativa de pessoas na festa, que não costumam estar presente nos anos “ditos normais”. Esses visitantes utilizam a festa como forma, como meio de fomentar e promover suas campanhas. Estabelecendo uma relação de força e poder no ambiente festivo da comunidade.

É extremamente interessante observar o comportamento dos “ditos políticos”, neste período, todos querendo agradar os anfitriões da festa, com suas promessas, suas conversas, comungam neste momento das reivindicações da comunidade. (Parece cômico, mas é trágico). Entretanto, os remanescentes de São Roque sabem que quando passar as eleições, eles permanecerão por mais quatro anos invisíveis perante aqueles que tão próximo estiveram naqueles dias festivos. Mesmo assim, os moradores aproveitam o momento para evidenciar e afirmar os seus direitos diante os convidados “ilustres”, direitos de organização, de arrecadação (eles acabam lucrando com tudo isso), de encontro e diversão em função de seus próprios valores, misturado a danças e a músicas. A festa tornou-se o efetivo exercício de um direito e a bandeira de luta dos remanescentes do quilombo de São Roque. Leva-nos a pensar em Roberto Da Matta (1990) quando menciona as ambiguidades do mundo cotidiano, salienta que a festa é um deles. “A festa que reconstrói o mundo”, quando nós podemos dizer “diferentes, mas juntos”. (DA MATTA, 1990, p. 16).

Na abordagem de Peter Burke (1995) que discute sobre o significado da festa delegando outro fator diferente dos que se acabou de listar. Com consequência, o autor dá a entender ser a festa um elemento de harmonia social aceitando que nelas existissem purificação dos ressentimentos e compensação das frustrações dos grupos dependente. Para o autor:

(...) a festa como um fenômeno cultural bem demarcado, um tempo coletivo em que explosões vêm à tona como uma catarse, com estatuto de categoria histórica, bastante bem circunscrita. (...) As festas são partes constitutivas da sociedade colonial. Teriam elas conotação de “controle social” ou “protesto social”? Suas funções se limitariam à diversão, pausa das tarefas cotidianas, tempo de compartilhamento entre pessoas dos diversos estratos sociais, “ocasião de êxtase e liberação”, “válvula de escape”? (BURKE, 1995, p. 223).

As trocas culturais que nas festas ocorrem sob suas inúmeras peculiaridades, sucedem em sentidos distintos. Por surgir em diversos campos culturais como na arte, na estética, na música, na religião, facilitará as afinidades pelo contato na festa, em que os aspectos mais fortes das culturas parecem surgir de modo mais denso.

Abreu (2013)¹⁰⁷ argumenta que sem dúvida, as festas, sejam religiosas, sociais ou carnavalescas, ocupam um lugar especial na nossa sociedade e nas diversas formulações sobre a identidade dos brasileiros. Desde o século XIX é comum ouvir afirmações sobre o caráter festivo do povo brasileiro. O povo do quilombo São Roque não foge à regra. Nas narrativas da professora Diná da Silva, pôde-se identificar que o elemento festivo da comunidade está além da festa de São Roque. Em 1953 foi a primeira vez que essa professora esteve na comunidade, e relata que ao chegar à comunidade a cavalo, encontrou uma recepção calorosa. “A recepção para nós, aquelas pessoas com gaita, por que eles gostam muito de música, o povo da pedra branca, até hoje! Gaita, sanfona, violão foi uma festa!”¹⁰⁸ Muitos são os motivos para a festa nessa comunidade, seja a chegada de uma professora, seja o início de plantação ou o final de uma colheita, ou como nos pixurus que será abordado na seção 2.2.1 no segundo capítulo desse trabalho.

¹⁰⁷ ABREU. Martha. CULTURA POPULAR, UM CONCEITO E VÁRIAS HISTÓRIAS. In: Abreu, Martha e Soihet, Rachel, Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

¹⁰⁸ Entrevista com a professora Diná da Silva, dia 16/05/2016 na sua casa no centro da cidade de Praia Grande.

Vale lembrar, que a festa no quilombo São Roque assemelha-se com as demais festas do interior do Brasil, pois segundo Lopes (2006)¹⁰⁹ a festa, expressão viva de uma utopia, em que os códigos “são - guardados as dimensões da afirmação - feitas pelo povo e para o povo, que acrescenta e divide suas riquezas; é tempo e lugar em que esse mesmo povo reitera sua intimidade com os deuses e santos, expressa nas danças, comidas e homenagens tudo feito para eles” (LOPES, 2006, p.8).

A festa desempenhou e desempenha um papel fundamental na conservação do sentido identitário, mantêm viva a ligação das famílias deste quilombo com a terra. Famílias em especial as dos Nunes, Monteiro e Fogaça, as quais serão destacados no terceiro capítulo dessa pesquisa que por conta de fatores geográficos e econômicos (a enchente grande e “os de fora”), alguns deixaram suas terras e foram em busca de novas oportunidades. Por um lado, os que se mantiveram no território permanecem realizando o evento que reúne, anualmente, (os políticos interesseiros a cada quatro anos) amigos e parentes dispersos após o evento da década de 1970, assim como, novos frequentadores dessa grandiosa festa. Não se obteve informações que os grupos que saíram da comunidade tenham realizados em suas novas moradas festas equivalentes que viessem a congregá-los. Como se pode ver a festa de São Roque principalmente, é um evento que auxilia no cultivo da identidade no território da Pedra Branca, apresenta um papel fundamental no processo de retorno ao quilombo não só nos períodos festivos, mas segundo o senhor Pedro Oliveira morador do quilombo “[...] No tempo das festas os que saíram retornam para a festa, e muita gente quer voltar para cá, só não volta porque não tem onde mora” [...]. (Esta fala foi unânime em todos os entrevistados). Porque sente que este é seu lugar de pertencimento.

Segundo Águas (2012) “o conceito de comunidade afetiva é útil para a discussão deste fenômeno, na medida em que exige um processo de negociação entre as

¹⁰⁹Mônica de Souza Lopes. DAS ORIGENS DA FESTA À BRASILEIRA. A autora reflete sobre a festa à brasileira, suas formas de sociabilidade, as duas grandes categorias do festejo. Aponta a festa organizada pelo poder – Estado e Igreja – e aquela perpetrada pelo povo. *cient. /FAP, Curitiba, v.1, p., jan./dez. 2006.* Disponível em: <http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/Revista Científica>. Acesso em: 21/08/2016.

memórias coletivas e individuais” (ÁGUAS, 2014, p.82). A autora apoia em Halbwachs, onde o mesmo advoga que:

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (HALBWACHS, 1990, p. 34).

Nesse ínterim, o quilombo São Roque realiza a festa desde 1945, o período enfatizado neste trabalho segue o recorte da década de 1970, e 1980 por haver uma série de acontecimentos que marcam os espaços dessa comunidade. É coerente mencionar que a festa de São Roque oportuniza o retorno, mesmo que simbólico ou por alguns dias, a uma terra que em outrora foi sua ou dos seus antepassados e agora em disputa. “Porque tu sabes estamos sem-terra hoje, não temos onde plantar”¹¹⁰ Independentemente do cenário em que eram situadas sentem-se acolhidos pelos que permaneceram.

A festa de São Roque movimenta a comunidade, desde a organização do local, limpeza do salão, a organização do andor do Santo que fica na sede da associação da comunidade durante o restante do ano, visto que no momento atual, não existe uma igreja em que possam deixar a imagem. Embora se saiba que em tempos ido, já tiveram uma pequena igreja para suas celebrações. Segundo as narrativas até 1974 existia a igreja, mas depois veio à enchente grande levou a igreja, arrasou a comunidade, deixando grande parte das pessoas desabrigadas.

A pequena igreja, construída pelos próprios moradores com madeira de araucária tirado na mata, segunda a imagem parece barroca. A imagem que se tem da igreja está fora de foco, então optou-se por não disponibilizá-la.

Todos acabam se envolvendo nos preparativos para receber os convidados, não só para o dia da festa, muitos acolhem em sua casa os convidados. É neste momento que toda a comunidade tem o ensejo de se reunir, rememorando experiências passadas e emoções presentes. No quilombo São Roque de 1945, com a chegada da

¹¹⁰Pedro Oliveira, morador do quilombo em entrevista no dia 30/10/2016.

imagem do santo que dá nome à comunidade, até a enchente de 1974 as celebrações ocorriam na pequena igreja, agora nas dependências da escola e do salão comunitário.

Com relação à festa, pode-se descrever da seguinte forma: as preparações na comunidade envolvem toda semana que antecede a data festiva. Mas bem antes já se confecciona os cartazes em que está disposto o cronograma festivo, e é distribuído pelas comunidades vizinhas para propagandear a festa. O evento sempre envolve dois dias, começa no sábado e é finalizado no domingo, ao sábado à noite é feito um jantar seguido de um baile. O cardápio do sábado à noite, é galinha assada na brasa e para acompanhar, a rosca de polvilho muito apreciada pelos habitantes da região sul, a rosca tem origem alemã, mas foi adaptado com ingredientes daqui como o polvilho, feita à base de leite, polvilho azedo e sal. A sobremesa fica por conta dos bolos com cobertura de merengue e bolo de farinha de milho, típicos das comunidades rurais. Tudo isso regado a refrigerantes, bebidas alcoólicas, cervejas, vinho, cachaça. Após o jantar, retiram-se as mesas e começa o baile até o dia clarear.

Ao amanhecer, no domingo o salão precisa estar limpo e organizado, pois será realizada a missa, às 10 horas e depois almoço, a tarde mais baile. Durante a missa os festeiros depositaram suas oferendas no andor do santo, quase sempre é um envelope com uma quantia de dinheiro, que ao final da missa é recolhido pelo presidente da associação. A missa é rezada pelo pároco da cidade, e tem sido acompanhada nos últimos três anos pelo coral a pastoral africana de Içara SC. O almoço é servido ao meio-dia com churrasco de carne de porco, carne de gado, salada e aipim. Todos os preparativos são realizados pelos moradores que muitas vezes contam com o auxílio dos que saíram, mas que voltam para festejar e também colaborar nos preparativos da festa de São Roque. Antes de chegar ao final da tarde de domingo, de terminar a festa são escolhidos, convidados os novos festeiros para o próximo ano.

Conforme o andamento da pesquisa, buscou-se identificar a origem da imagem de São Roque, ou quem trouxe até a comunidade. Segundo relatos dos moradores, foi presente de tal de “Maratório”, que trouxe de Cima da Serra e presenteou a comunidade, depois disso, ou melhor, do ano de 1945 a comunidade passou também a

ser chamada de comunidade de São Roque. “Eu não tenho bem certeza, mas parece que foi o tal de Maratório, ele era de São Francisco de Paula, fazendeiro grande.”¹¹¹

A imagem de São Roque, seu hábito marrom cor da terra que simboliza a humildade, a simplicidade e a pobreza. O padroeiro São Roque simboliza a vida simples e pobre pela qual ele optou ao distribuir seus bens aos pobres e tornar-se um peregrino e missionário. Está na comunidade por mais de meio século. Em outra entrevista, obteve-se maiores informações sobre o doador da imagem de São Roque. “[...] Tinha o tal de João Maratório que doou a imagem, Maratório foi o fazendeiro que comprou o direito do Marcílio Nunes, doou a imagem. É, e meu padrinho com uns companheiros dele fundaram a igreja aí de São Roque por isso tem o nome de São Roque [...]”¹¹²

O mesmo doador do santo padroeiro, senhor “benevolente” que presenteou a comunidade, diga-se de passagem, sobre essa bondade que é preciso esclarecer, não se refere essencialmente a prática de boas atitudes no trato com as pessoas ou manifestações de bondade. Poderá representar falta de polidez e de princípios, ou apenas interesses por parte dessa pessoa a outra, dependendo do que esta última lhe causa. Ao que nos consta, de acordo com o entrevistado o intuito do mesmo era outro.

Esse João Maratório foi o que deu golpe no padrinho e tio do meu pai, que é o Marcílio Nunes dos ‘brancos’, que ficou com a fazenda Continental. A nossa avó foi escravizada lá na Continental, lá era a sede, com quatro mil e quinhentos hectares de terras que eram dos Nunes ‘branco’ (VILSON NUNES EM: 03/07/2017).¹¹³

Pode-se supor que a doação do senhor Maratório, não foi por amizade, ou consideração pela comunidade da Pedra Branca, havia um interesse econômico por trás da sua suposta generosidade, e também de certo modo pode-se mencionar que ele tinha um propósito ao presentear a comunidade com a imagem. Talvez uma aproximação, ganhar confiança para depois “usurpar” dar um golpe, apropriar-se de

¹¹¹ Pedro Oliveira, morador do quilombo em entrevista no dia 30/10/2016.

¹¹² Entrevista com senhor Wilson, quilombola da família Nunes. Dia 03/07/2017.

¹¹³ Entrevista com senhor Wilson, quilombola da família Nunes. Dia 03/07/2017.

uma terra que não era sua, impondo mais uma vez o desejo do branco rico fazendeiro sobre os demais.

Assim, pode-se elencar como positivo desse presente à festa, que acontece todos os anos. Participou-se ativamente na preparação da festa dos últimos três anos, observou-se que os moradores que se mudaram para outras cidades, retornam à comunidade para comemorar as datas religiosas, principalmente a festa de São Roque. Nesse período, quem migrou volta para a comunidade para passear, rever os amigos, parentes que aqui ficaram. A festa de São Roque é mais que lazer, ela remete a relações de pertencimento, identidade, solidariedade, memória viva, reciprocidade, enfim, é a forma específica de mostrar e apropriar-se deste espaço. “A festa é um momento extraordinário [...] promovem um sentimento especial de estar junto e configura o espaço social” (ANJOS, 2004, p.195).

Mesmo os mais jovens, que saem em busca de emprego, de melhores salários, ainda assim, mantêm o vínculo com a comunidade participando dos seus eventos maiores, das comemorações e dos rituais, e desempenhando nos dias de festas. A importância de manter o sentimento de pertencimento leva os que saem a voltarem na época da festa. É assim, a necessidade de valorização da sua própria cultura e, portanto, da afirmação da sua visão de mundo, de entrada na busca do sobrenatural e do tempo mítico da festa, que os impulsiona.

Ainda é oportuno salientar, conforme a descrição dos dias de festa, que a mesma, envolve dimensões entre o sagrado e o profano, como a presença simultânea de rezas coletivas que mobilizam um repertório específico de hinos e orações e a realização de bailes, com muita música, danças, alimentação com churrasco de carne de porco, bolo de filho, assim como bebidas de álcool.

De acordo com Mircea Eliade (1999) existem dois tempos para o homem religioso: o profano que se inscreve na duração temporal ordinária; o sagrado que é representado por intervalos que são, em sua maioria, festas periódicas. Quando se

cumprem as celebrações, configura-se um momento em que os sujeitos tomam consciência da manifestação do sagrado.¹¹⁴

Mariana Balen (2004)¹¹⁵ que trabalhou com a comunidade Negra de Morro Alto RS, a mesma menciona que as festas divulgam preceitos de entendimento, não só representações sobre o mundo a partir das relações internas e externas aos diversos grupos observados.

Nas entrevistas que foram realizadas para esta pesquisa, não se encontrou vestígios de rebeldia no contexto da festa, como os abordados por Água (2014) que traz uma cronologia histórica, também evidencia, entre fases de maior ou menor repressão, a construção paulatina de uma política de controle sobre as festas religiosas e divertimentos populares. Martha Abreu (1999) corrobora o empenho do poder público por direcionar a população para determinado padrão de entretenimento. Ou seja, padronizando estas festividades, também era uma forma de estabelecer e manter determinados grupos ou comunidades em sob o jugo de um poder maior.

Para a comunidade de São Roque, a festa religiosa está vinculada a uma forma de legitimidade para alguns quilombolas que versam no direito de cultivar seus costumes, tradições é latente o desejo dos mesmos em preservar sua identidade. Os festejos são formas que as pessoas encontram para manter-se no espaço gerando uma territorialidade. E essa territorialidade é constituída também pelo aspecto simbólico que a festa representa.

Assim sendo, a festa caracteriza-se muito mais pela busca de reconhecimento, como um elemento de legitimidade e de pertencimento do grupo, hoje enquanto remanescentes de quilombo. Nesse ponto de vista, a organização da comunidade quilombola, com suas músicas e sua festa bem como, seu autoreconhecimento são fatores que contribuem para a provocação da demanda por direitos.

¹¹⁴ ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹¹⁵ FERNARDEZ, Mariana Balen. *Ritual do Moçambique: religiosidade e atualidade da identidade étnica na comunidade negra de Morro Alto/RS*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, 2004.

Além disso, a festa de São Roque configura-se mais que uma atração religiosa, ela reorganiza sua representatividade coletiva, buscam a manutenção de seus valores de suas crenças e seus costumes e por sua identidade humana e territorial. A mesma possui um papel significativo na reprodução social dessa comunidade, até mesmo na reprodução material, visto que o espaço das festas religiosas é também o território das relações de desenvolvimentos dos projetos sociais e do seu cotidiano.

Além da festa de São Roque que se elencou aqui, para pontuar e narrar à história da comunidade, destaca-se a música, que exerce um papel expressivo na reprodução de cultura assim como, dos remanescentes de quilombos, igualmente no atrelamento entre as diferentes comunidades tradicionais.

Porém, antes de entrar na música, pontuar-se-á que durante as idas a campo, recebeu-se o convite para festejar com comunidade, com a Pastoral Afro-Brasileira da Diocese de Criciúma SC, a celebração da 24ª festa Zumbi afro. Com missa afro e feijoada ao meio-dia no dia 20 de novembro de 2016. A atividade festiva foi acolhida pela comunidade, que se empenhou para receber os visitantes.

Acredita-se ser relevante, pontuar esse momento vivenciado pela comunidade, assim como, pela pesquisadora, visto que na ocasião pôde-se observar, falar e conhecer sobre a cultura e a religiosidade dos afrodescendentes. O toque dos tambores estabelece uma comunicação direta com a ancestralidade africana. Considera-se que a missa, ao mesmo tempo em que reaviva a memórias da diáspora negra consente rever o catolicismo e a sociedade brasileira.

Até este momento não se conhecia a missa afro, ou missa dos quilombos, sendo que ela já ocorre há algumas décadas no país. Desse modo, a reflexão recai sobre se ela está dentro de um processo de negociação, ou perde-se a matriz por uma questão de aceitação, de respaldo? É uma necessidade? Por que não se entende como sincretismo religioso, fenômeno muito comum no Brasil durante o período colonial e Imperial, em que se buscou adaptar nas religiões de matriz africana os rituais da fé católica.

Pôde-se observar que a missa mostra a forte presença africana da religião no Brasil, em oposição à noção de um sincretismo religioso que tem por objetivo garantir a

imagem de um país cristão. Questionou-se como esta celebração evoca a emergência identitária, como o quilombo se reconfigura? Como a presença da Igreja no local versa, como que um ato penitencial pela omissão com que se comportou secularmente frente ao problema do negro? Muitos questionamentos que cabe aqui buscar por resposta, mas em outro momento debruçar-se-á sobre eles.

O delineamento dos preparativos da celebração foi se desvelando ao longo da semana, com isso foi-se fomentando a pesquisa, com base em entrevistas gravadas, relatos orais, observação *in loco* e registros fotográfico, histórias tecidas oralmente com base na memória e vivenciada coletivamente pelos membros do quilombo.

O acompanhamento dos preparativos que antecederam a celebração foram momentos riquíssimos para esta pesquisa, pois se observou que a comunidade novamente se une para acolher os visitantes e celebrar a missa-afro em homenagem a Zumbi do Palmares. Mesmo que esse acontecimento tenha de certo modo dividido os membros da comunidade, pois os que fazem parte da pastoral africana participaram ativamente dos preparos, os demais auxiliaram, de forma sucinta. Ainda assim, houve interação entre todos que se dispuseram a contribuir de uma forma ou de outra para celebração.

A missa-afro é muito diferente da missa que é habitualmente celebrada pela Igreja Católica, assim como, a que é realizada na comunidade no dia da festa de São Roque, a celebração foi marcada pelos cânticos ao som dos tambores e atabaques.

É importante destacar, a oficialidade da primeira missa-afro,¹¹⁶ segundo Ione Maria do Carmo (2014), a missa representada oficialmente pela primeira foi à missa afro dos quilombos, que fora celebrada pela primeira vez no Recife na Semana do Dia da Consciência Negra em 1981, no mesmo local onde foi exposta a cabeça de Zumbi

¹¹⁶ O historiador Eduardo Hoornaert - descreve a Missa dos Quilombos e recupera seu significado político e simbólico, colocando-se questões relevantes sobre a pertinência do gesto histórico. Na noite de 22 de novembro de 1981 celebrou-se na Praça do Carmo, no Recife, no local exato onde a cabeça do líder negro Zumbi foi exposta em 1695, a Missa dos Quilombos. HOORNAERT, Eduardo. A missa dos quilombos chegou tarde demais? Tempo e Presença, n. 173, jan./fev.1982.

do Palmares. Pensada e produzida por clérigos da Teologia da Libertação,¹¹⁷ a cerimônia foi ganhando força mesmo sendo considerada como subversiva pelo Vaticano.

A missa afro que foi realizada no quilombo São Roque diferidas cerimônias comuns, pelo uso de atabaques, das oferendas apresentadas ao altar, da eucaristia feita com pedaços de pães, dos alimentos produzidos pela comunidade, instrumentos de trabalho, artesanato, os cânticos que remetem aos sofrimentos do negro no tempo do cativo, dentre outros elementos simbólicos. No ritual do ofertório, foram oferecidos alimentos e partilhados posteriormente com todos os presentes. Todos esses elementos carregados de simbologia estavam presentes na celebração do dia 20 de novembro na comunidade São Roque conforme as imagens.



Imagem 8: Oferendas, acervo pessoal. Acervo da pesquisadora.

¹¹⁷CARMO, Ione Maria Do "SARAVÁ SÃO BENEDITO E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO": AS VIVÊNCIAS DO CATOLICISMO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOSÉ DA SERRA - RJ. São Leopoldo, 2014.



Imagem 9: Altar organizado pela comunidade para a missa afro, acervo da pesquisadora.

Dentre as características marcantes da missa afro, realizada no quilombo São Roque os cânticos, expressam lutas e reivindicações da população negra. Carmo (2014) argumenta que por

meio da memória da escravidão e de sua articulação com a realidade do negro na sociedade brasileira na contemporaneidade, as músicas cantadas nestas cerimônias religiosas são instrumentos de reflexão, principalmente em torno das questões sociais e da identidade negra. As palavras emocionadas do senhor Paulo Volnei Aguiar “eu não sei falar direito, mas é muita alegria, uma satisfação poder receber aqui na comunidade todos voceis [...] Tô muito emocionado que nem consigo falar.”¹¹⁸ O rememorar mesmo que parcial do ritual africano da missa é um misto de alegria, louvor, paz e dor.

¹¹⁸ Senhor Paulo Aguiar, presidente da associação quilombola de São Roque em fala no dia da missa afro. 20/11/2016.



Imagem 10: Coral da pastoral africana. disponível em: <http://www.diocesecriciuma.com.br/comunidade-quilombola-acolhe-festa-zumb>. Acesso em: 11/06/2017.

Dentre os cânticos entoados no dia 20 de novembro no quilombo São Roque, destaque para essa que também pode ser considerada como um hino do povo negro. Que esteve presente na primeira missa-afro realizada em 1981.

Negro nagô

Eu vou tocar minha viola, eu sou o negro cantador

O negro canta, deita e rola lá na senzala do Senhor

Refrão: Dança aí, negro nagô

2. Tem que acabar com esta história de negro ser inferior,

O negro é gente como outro, quer dançar samba e ser doutor

3. O negro mora em palafita, não é culpa dele não Senhor

A culpa é da abolição, que veio e não o libertou

4. Vou botar fogo no engenho, aonde o negro apanhou

O negro é gente como o outro

Quer ter carinho e quer amor.

Portanto, constatou-se que missa é uma reflexão sobre o passado. A Comunidade conhece e rememora a história do povo negro, revive o seu sofrimento, sua luta e sua resistência. Cada momento da celebração é um chamado à valorização de sua memória e sua cultura.

Na pluralidade atual, a música e a festa são consideradas referências de identidade e pertencimento de um determinado grupo. A música tem desempenhado um papel significativo na reprodução da cultura dos remanescentes de quilombos, assim como na vinculação entre as diferentes comunidades tradicionais. “Eu fiz uma música, tinha um fazendeiro da serra um a professora conhece. Tal de Ércio Bora, pediu pra mim fazer uma música que falasse da Pedra Branca daí eu fiz uma música por nome Bugio da Pedra Branca né, só que eu me esqueci faz muito tempo daí parei né... (silêncio). Me lembro eu... daí é, uma parte diz assim:”

O bugio da Pedra Branca

O bugio veio do mato
passando pelas barranca
aprecura de um fandango
pra arrastar as tamanca
ele diz que é gaúcho
e toma canha na guampa
sempre dizendo pro povo que é o bugio da Pedra Branca
Bugio é um bicho pequeno
que apavora quando ronca
sempre sai bem no bofete
quando acha quem lhe afronta
bugio gosta de bagunça
pouca coisa não lhe espanta
ele faz de tudo um pouco porque ele é da Pedra Branca.”
(PAULO OLIVEIRA).¹¹⁹

¹¹⁹ Senhor Paulo Oliveira, compôs essa música para atender um pedido do Senhor Ércio Boher, fazendeiro de São Francisco de Paula, que adquiriu uma grande extensão de terras no pós-enchente de 1974. Este relato também pode ser encontrado no trabalho de STEUERNAGEL, M. S. ENTRE MARGENS E MORROS a geografia narrativa dos filhos da Pedra Branca. Dissertação de mestrado. Curitiba. 2010. Esta música, faz parte do repertório dos irmãos cantores Paulo, Gabriel e Pedro.



Imagem 11: Os irmãos Oliveira e seu Afonso cantam para uma reportagem realizada sobre a comunidade. Acervo pessoal.

Esta música, composta e cantada com o acompanhamento do acordeom é um marco, para senhor Paulo Oliveira, mencionou que havia feito a pedido de um fazendeiro, senhor Élcio Boher, estancieiro de São Francisco de Paula, que na década de 1970, comprou mais de 500 hectares de terra na Pedra Branca, inclusive a própria “Pedra Branca” faz parte das suas terras, que estão entre os rios Mampituba e o Jojafaz. A extensão de suas terras está entre os dois Estados Rio Grande do Sul e Santa Catarina. E não considera os moradores de São Roque como remanescentes de quilombos. Na verdade, argumenta que foi uma criação (invenção) dos mesmos, “gavo a professora acreditar nessa história de quilombo”.¹²⁰

¹²⁰Seu Élcio Boher em entrevista dia 14/07/2015. Hoje já não está mais morando na comunidade, devido a sua saúde debilitada, e por não ter família com ele. Mas em tempos idos, a comunidade era movimentada com as grandes festas

Desse modo, precisa-se, pois ainda não foi possível entender a relação que existe entre alguns membros da comunidade e o senhor Élcio, pois ao ser questionado sobre a música o senhor Paulo não soube dizer, estava querendo agradá-lo ou ainda reverbera os resquícios do período escravista pelos quais vivenciaram seus antepassados. De fazer porque o senhor branco determinou, sentimentos alimentados pelo rico fazendeiro, respeito, consideração.

Para Merriam (1964), a música é um produto do comportamento humano, possui estrutura, contudo sua estrutura não pode ter existência própria se separada do comportamento de quem a produz. Partindo desse pressuposto, entender o significado das músicas, que os remanescentes do quilombo São Roque criam, cantam e tocam é, compreender porque se faz o que se faz musicalmente, são pontos essenciais nesta pesquisa.

Segundo o autor Merriam (1964 apud Freire, 2010) pode-se analisar, ainda, que a música constitui um ponto de união em torno do qual os membros da sociedade se reúnem para se dedicarem a atividades que requerem cooperação e coordenação do grupo e, que embora nem toda música seja executada assim, há, em toda sociedade, ocasiões marcadas pela reunião das pessoas, lembrando-lhes de seu sentimento de pertença. “A música está presente no cotidiano das sociedades e exerce várias funções, dependendo da situação em que estiver inserida” (HUMMES, 2004, p.8).

Em seu trabalho Gilroy (2001) aborda inovações “geografias” culturais, onde sugere que a música da “diáspora negra” deve ser vista como um “elemento central e fundamental” para a compreensão dos conflitos históricos da cultura ocidental pós escravidão. Para esse autor:

O ‘contexto’ música adquire uma relevância ainda maior quando se pensa nas experiências vividas pelos escravos africanos e seus descendentes no Novo Mundo. Como meio de expressão (e ação), a música assumiu, para essas pessoas, um lugar ainda mais importante já que constituía um dos poucos espaços que elas tinham para esse fim. Nesse sentido, concordamos com o afirmado por (GILROY, 1993, P.74).

promovida e patrocinada por este fazendeiro, segundo nos relata a professora Zaida Carvalho. “Seu Élcio fazia festa de três dias”. A professora Zaida trabalhou e morou na comunidade de 1974 a 1997, tem contribuído muito com a pesquisa.

Embora as novas tecnologias tenham influenciado a música e muitas mídias optam pela monopolização do mercado fonográfico, a música étnica tem sido determinante para a constituição das culturas afrodescendentes. Entretanto, não se pode esquecer é preciso entender que não existe música longe do corpo, até porque o corpo é o veículo de sua execução e recepção. A música reverbera-se no corpo. O fenômeno de cantar ou escutar determinada canção pode desencadear efeitos emocionais em uma pessoa. Alegria, tristeza, lembranças de alguém, melancolia, até mesmo raiva, muitos são os sentimentos que vêm aos ouvintes da música. Esses sentimentos, quando contidos em uma comunidade onde vários sujeitos encontram-se para tocar e cantar em podem suscitar sentimentos de pertença.

Como exemplo, os cantadores e tocadores do quilombo São Roque, por meio da música movimentam-se, reivindicam sua identidade quilombola, expressam situações de conflitos vivenciados dentro da sua comunidade.

As dez categorias listadas por Merriam (1964),¹²¹ bem como outros trabalhos realizados sobre esse tema, demonstram que a música exerce várias funções na sociedade. Dentre as dez categorias listadas por Merriam (1964) que destaca função de contribuição para a continuidade e estabilidade da cultura: se a música permite expressão emocional, fornece um prazer estético, diverte, comunica, obtém respostas físicas, conduz conformidade às normas sociais, válida instituições sociais e ritos religiosos, ela também contribui para a continuidade e estabilidade da cultura. Nesse sentido, talvez, ela contribua nem mais nem menos do que qualquer outro aspecto cultural. Nem sempre outros elementos da cultura proporcionam a oportunidade de expressão emocional, diversão e comunicação, na extensão encontrada na música. Para Merriam, “a música é, em um sentido, uma atividade de expressão de valores, um caminho por onde o coração de uma cultura é exposto sem muitos daqueles mecanismos protetores que cercam outras atividades culturais que dividem suas

¹²¹ As dez categorias principais são: Função de expressão emocional; Função do prazer estético; Função de divertimento, entretenimento; Função de comunicação; Função de representação simbólica; Função de reação física; Função de contribuição para a integração da Sociedade; Função de contribuição para a continuidade e estabilidade da cultura;

funções com a música” (MERRIAM, 1964, p. 225). Como condutor da história, mito e lenda, ela indica a continuidade da cultura.

A música e a festa são pensadas aqui, como espaço de ligação que aproximam a comunidade nos festejos ao santo de devoção, reivindicando a identidade étnica de remanescentes de quilombo na comunidade, recriando também a identidade quilombola da comunidade. Não está somente associada à diversão está ligada a uma dimensão maior. Nas palavras de Cambria (2006) a dimensão essa, repetidamente associada às ideias de prazer, de festa, enfim, do lúdico. “Ao mesmo tempo, porém, graças à ambiguidade criada por essas associações, a música sempre foi um poderoso instrumento de contestação e resistência” (CAMBRIA. 2006 p.90). Para Merriam (1964), a música é um produto do comportamento humano, possui estrutura, contudo sua estrutura não pode ter existência própria se separada do comportamento de quem a produz. Partindo desse pressuposto, entender o significado das músicas, que os remanescentes do quilombo São Roque criam, cantam e tocam é, compreender porque se faz o que se faz musicalmente, são pontos essenciais.

Não será aprofundada na realização de um estudo etnomusiológico,¹²² mas conforme pontua Bastos (2004) adotando por base que a etnomusicologia, resulta dos encontros entre as ciências humanas, no caso a antropologia e a música, permitindo perspectivas disciplinares constituintes de ambas, como afirma Menezes Bastos (2004), embora sendo o trabalho de campo essencial para os estudos investigativos neste estudo, ponderamos que a pesquisa a campo com observação participante serão pontos cruciais para realização da mesma.

Determinados autores,¹²³ pontuam a questão da música como instrumento de oportunidade, de continuidade e estabilidade de determinada cultura. Nas palavras Merriam a música:

¹²²Para um aprofundamento sobre o estudo etnomusiológico ver Merriam (1964), Menezes Bastos (2004), Blacking (1973) esse último autor define a etnomusicologia como um estudo de diferentes sistemas musicais no mundo.

¹²³Merriam (1964), Freire (1992; 1999), Souza (1992; 2000), Gilroy (2001), Bastos (2006) e Blacking (1973).

Refere-se à função da música como uma expressão da liberação dos sentimentos, liberação das ideias reveladas ou não reveladas na fala das pessoas. É como se fosse uma forma de desabafo de emoções através da música. Uma importante função da música, então, é a oportunidade que ela dá para uma variedade de expressões emocionais – o descargo de pensamentos e ideias, a oportunidade de alívio e, talvez, a resolução de conflitos, bem como a manifestação da criatividade e a expressão das hostilidades (MERRIAM, 1964, p. 219).

Enquanto que para Theodor Adorno (1970), a música já não parece desempenhar um papel predeterminado em situações sociais específicas, para esse autor:

[...] a música existe com função de divertimento. [...] ela presta-se particularmente a isso, em virtude de a sua não conceptualização permitir em larga medida aos auditores sentirem-se seres sensíveis na sua companhia, fazer associações de ideias, imaginar o que no momento desejam. Ela assegura funções de realização de desejo e satisfação. (ADORNO, 1970, p. 7, 8).

O assunto não é, pois, tranquilo, ainda que se reconheça que a música possui elevado potencial de expressividade, que age sobre nós e que é possível verbalizar os efeitos que produz e o que evoca, está longe de ser consensual.

Merriam (1964) considera que o som musical é o resultado de processos de comportamento humano que são modelados por valores, atitudes e crenças das pessoas de uma cultura particular, contribuindo, assim, para a continuidade e estabilidade dessa cultura.

Focalizou-se nesta pesquisa elementos culturais, a música e a festa, pontuou-se e contextualizou-se na comunidade quilombola, São Roque. A música perpassa todos os rituais e marca indelevelmente as comunidades, pois nas letras das músicas encontram-se estórias, valores e reivindicações que precisam ser passadas de geração em geração. “A música parece uma coisa cravado no nosso sangue, não sei explicar.”¹²⁴ Elemento comum de entendimento, a música tem uma força real na comunidade pesquisada.

¹²⁴Luiz Oliveira, entrevista dia, 19/08/2017.

Capítulo 2 - Sobre Identidades, Memória e Pertencimento Em São Roque

2.1 A identidade étnica e memória

Neste capítulo será feita uma reflexão sobre a formação da identidade dos remanescentes do quilombo São Roque. Esta reflexão será pontuada pelo viés da história oral, assim como, a utilização de aporte teórico pertinente, que ajudaram a pensar como vem sendo construída essa identidade. Procurou-se problematizar a história da comunidade quilombola São Roque dos municípios de Praia Grande/ SC e Mampituba RS, tendo como suporte às memórias de seus moradores mais antigos.

Sabe-se que a memória constitui o elemento formador da identidade, e a identidade é construída na interação social como o outro. Michel Pollak (1992) anuncia que a memória e a identidade podem ser negociadas, e não são fenômenos que devem ser compreendidos como essenciais de uma pessoa ou de determinado grupo. Assim como, a seletividade da memória que está presente no processo de negociação.

A memória é um elemento “constituente do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo na reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p.204). Esta pesquisa parte do pressuposto de que a memória de indivíduos enquanto parte de grupos sociais, atua na reconstrução de fatos registrados, ou seja, reconstrói-se uma visão do passado por meio do presente, em um processo de atualização constante dos fatos e eventos.

Pontuou-se por meio de uma releitura da memória, os saberes, conhecimento de ervas e da mata, assim como, as práticas culturais como a música e festas aqui elencada uma festa religiosa a festa de São Roque. E a música como forma de reivindicação de direitos. Que está no primeiro capítulo na seção um ponto quatro (1.4), desta pesquisa.

Na música composta por seu Gabriel de Oliveira na década 1970, “o direito dos colonos” que expunha aos entraves que vinham assolando a comunidade, em que buscavam mostrar para as autoridades o que estavam passando, reivindicavam seus

direitos como colonos, ou seja, o direito à terra e o direito de trabalhar na mesma para sobreviver. “Não consigo entender porque as leis permitir os colonos em segundo e inseguro estão fazendo que nossos direitos vão com as águas do rio Mampituba.”¹²⁵

Ao analisar a música composta por seu Gabriel Oliveira na década de 1970, “direitos dos colonos,”¹²⁶ verifica-se que as reivindicações não diferem do que seu Pedro Oliveira menciona, “queremos nossos direitos como quilombolas garantido para que possamos plantar e tirar nosso sustento, nessa terra que é nossa por direito, que foi deixada por nossos antepassados.”¹²⁷ Enquanto que na música o que reivindicavam também era o direito à terra, mas no período como colonos, hoje como quilombolas.

Porém, tem-se consciência que a busca por reminiscências que remete aos seus antepassados como pessoas escravizadas estão fortemente impregnadas com elementos do presente. Quando o senhor Pedro responde o que é ser quilombola? “Quilombola significa trabalho. Porque um quilombola só aprendeu a trabalhar.”¹²⁸ Entende-se que esta resposta está impregnada de elementos contemporâneos. Ao lembrar da forma como foi criado “nós fomos criados no sistema bem antigo” o senhor Pedro revive seu passado como trabalhador. Assim como, o senhor João Gabriel, esse lembrar é composto por uma série de elementos do presente. “Pois lembrar não reviver como menciona” (BERGSON 1990).¹²⁹ Porque para o autor recordar é viver, acreditando que a memória é uma experiência unicamente individual, não acredita que possa haver o recordar no contexto social e cultural.

¹²⁵ João Gabriel de Oliveira, entrevista dia, 20/11/2016.

¹²⁶ João Gabriel Oliveira, entrevista concedida à pesquisadora no dia 20/ 11/2016.

¹²⁷ Pedro de Oliveira, entrevista dia, 29/10/2016.

¹²⁸ Pedro de Oliveira, entrevista dia, 29/01/2016.

¹²⁹ Para Bérqson lembrar é reviver, pois esse autor acredita na memória como experiência unicamente individual, ele exclui o sujeito recordador de seu contexto social e cultural. Não há relação entre o sujeito que recorda e as coisas ou outros sujeitos recordados. BERGSON, Henri. Matéria e Memória Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo, 1990.

As narrativas de muitos entrevistados estão carregadas de elementos contemporâneos, elementos estes que foram sendo fomentado e fortemente intensificado pela presença do Movimento Negro Unificado,¹³⁰ que a partir dos anos 1980 de certa forma passou a determinar e orientar o posicionamento e as ações das comunidades de seus membros.

Para a autora Hebe Mattos (2006) a ação do (MNU) na década de 1980, passou a reivindicar uma releitura da participação do negro na construção da sociedade brasileira, na busca da afirmação de sua identidade étnica, revestida de fatores positivos (MATTOS, 2006, p.13,14). A releitura que se pode fazer do Movimento Negro Unificado, é que o mesmo, ininterruptamente contribuiu e vem contribuindo na luta pela igualdade de oportunidades entre negros e não negros no Brasil.

Contudo, priva-se de trazer uma definição de Movimento Negro, pois se acredita e considera-se como movimento negro todos os movimentos que se organizem em qualquer tempo, espaço e aspecto sob quaisquer assinaturas descendentes de africanos no Brasil. E que o dinamismo e a complexidade das mais variadas organizações, como por exemplo, a história dos terreiros de candomblé, da capoeira, das irmandades negras, ou mesmo dos clubes negros, das escolas de samba e as pastorais africanas constitui sim, como movimento negro.

Contudo, a atuação do Movimento Negro Unificado (MNU – SC), na comunidade de São Roque fomenta a luta dos remanescentes desse quilombo na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, o contexto tensionado pela manutenção de seus direitos a terra, a marginalização perante o mercado de trabalho, a educação, e o sistema político, social e cultural.

¹³⁰ O Movimento Negro Unificado é uma organização negra pioneira na luta do negro no Brasil, já desde a Ditadura Militar, sendo criado no dia 18 de junho de 1978, e lançado publicamente no dia 7 de julho do mesmo ano nas escadarias do Teatro Municipal, na Praça Ramos – Centro da Cidade de São Paulo. Disponível em: www.geledes.org.br/santa-catarina-também-é-negra-negros-e-negras-marcharam-em-florianopolis. Acesso em: 20/03/2017.

A participação efetiva no dia a dia da comunidade permitiu acompanhar as mais diversas tarefas,¹³¹ dos moradores do quilombo São Roque. Percebeu-se que a integração que se evidenciou nos dias que antecedem a festa de São Roque, na maioria das vezes não está presente, o senhor Paulo Volnei Aguiar presidente da associação, comenta a falta de auxílio dos demais membros da comunidade em tarefas como, limpeza e manutenção do centro comunitário. No cotidiano dos moradores do quilombo São Roque, pôde-se partilhar seus saberes, acompanhar a difícil mobilidade no interior da comunidade, e principalmente para chegar até a cidade, visto que muitos não possuem condução para se locomover. Então, utilizam o transporte escolar que vai até ao centro comunitário, buscar alguns alunos que precisam se deslocar para estudar na cidade.

Os moradores, normalmente têm um dia específico para se deslocarem de suas casas e buscar na cidade o que a comunidade já não os oferece. Quase sempre pode-se encontrá-los no centro da cidade, nas sextas – feiras. Essa vinda até a cidade tem várias finalidades, pois ao mesmo tempo em que buscam o que precisam para atender às suas necessidades, também ocorre algo peculiar, pois todos na cidade sabem que, sexta feira é o dia de encontrar os quilombolas. Por volta das 16 horas, à maioria se reúne na esquina da Rua Irineu Bornhausen, rua principal da cidade, esquina com Mario Bordguinhon, em frente para a prefeitura Municipal. Realizam as atividades e aguardam a saída do ônibus às 17 horas para retornar à comunidade. “Fizemos nossas voltas agora temo aqui esperando”.¹³²

Na esquina em questão, existe um banco supostamente de um estabelecimento, mais precisamente de uma casa mortuária e de um açougue, esse objeto tornou-se um ponto de referência para se encontrar os quilombolas do São Roque. Porque todos que

¹³¹Na comunidade, as famílias desenvolvem diferentes atividades, observamos poucas mulheres no trabalho da roça, a maioria fica com os trabalhos domésticos, com os afazeres de casa, com a horta, os chás, as galinhas, enquanto que os homens plantam as roças, efetuam a colheita. Durante o período da coleta de dados no trabalho de campo desenvolvido em diferentes etapas, nos meses de outubro, 28, 29 e 30, em novembro 18, 19 e 20. Novembro de 2016. Em janeiro em 23 e 24 de 2017, no mês de julho 02/07, 19/08, 26/08/ e 02/09, 21 e 22 /09 de 2017. As datas são alternadas, pois dependo da disponibilidade dos mesmos para as entrevistas, e assim o acompanhamento vem sendo realizado, em diversos momentos não apenas nos períodos de festas.

¹³²Valdomiro Oliveira em agendamento para uma entrevista.

por ali passam costumam sentar-se um pouquinho, seja para aguardar o ônibus, para conversar e descansar enquanto aguardam o retorno para suas casas.

É coerente destacar, um episódio que se observou no decorrer da pesquisa, sobre a espera no banco. O interessante é que em todas as vezes que se visualizou a presença dos moradores da Pedra Branca sentados no banco na espera para voltarem para suas casas, ou para descansar entre uma atividade e outra, ou na espera de alguém para lhe passar um recado, na maioria das vezes estão só, dificilmente visualizou-se a presença de pessoas que não fossem membros da comunidade. Desse modo, pôde-se visualizar a questão forte da segregação que se vive em uma sociedade que os julga e os classifica por questões que já deviam ter sido superadas, como condição social e a da cor da pele.

No entanto, não se encontrou relatos explícitos sobre segregação, mas segundo o senhor Vilson em nossa última entrevista no dia dois de julho do corrente ano, no final da entrevista, quando questionado se gostaria de falar mais alguma coisa, que não lhe fora perguntado, o mesmo menciona esta frase. “Eu queria dizer pra quiser ouvir, que a professora Sílvia que vem aqui na comunidade é a mesma lá na Praia Grande”.¹³³

A fala do senhor Vilson é clara no ponto de vista da pesquisadora, sobre a segregação velada, que existe e que os mesmos vivenciam com relação a alguns moradores da cidade. Entende-se que no Brasil não aconteceu ou acontece à segregação racial da forma que tomou conta dos Estados Unidos especialmente nos anos 60 do século XX. Tampouco, com a que ocorreu na África do Sul, com uma política de segregação social ocorrida entre 1948 e 1994, devido à ascensão do Partido Nacional, em que o governo era composto por uma minoria branca. Porém, isso não significa que a vida dos negros no Brasil tenha se desenvolvido de maneira muito melhor.¹³⁴

No Brasil, assim como no local desta pesquisa, os negros vivem a segregação velada sua presença é negada, encoberta e maquiada embora estejam socialmente

¹³³Vilson Omar da Silva Nunes, entrevista dia 02/07/2017, no quilombo São Roque.

¹³⁴MACEDO, José Rivair. História da África. São Paulo: Contexto, 2013.

“presentes” como se fizessem parte permanente do cotidiano e vidas das pessoas. Mas, sabe-se que não é assim, a invisibilidade da comunidade é latente, muitos moradores da cidade nem ao menos sabem que ela existe e os que sabem, preferem que eles permaneçam lá, na Pedra Branca, anônimos invisíveis para os olhos de uma maioria.

A discriminação racial também é rememorada pelas narrativas dos nossos entrevistados, “como pode ainda nos dias de hoje nós somos chamados para falar de cor da pele, quando tanta coisa mais importante que temos pra falar”.¹³⁵ Essa fala do senhor Vilson, foi em uma das aulas do curso de formação continuada Gênero e Diversidade na Escola ofertada pela Universidade Federal de Santa Catarina/ UFSC em 2013, para cinquenta (50) professores da rede municipal de Ensino de Praia Grande.

Retomando as narrativas de nossos entrevistados, vale destacar que ao rememorar as histórias contadas por seus antepassados, percebeu-se que estas submergem com fortes influências do presente, mas nem por isso, descontextualizada de um passado escravista. Nas palavras de Bosi (1994) a maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir repensar, com imagens e ideias de hoje as experiências do passado.¹³⁶

Ao rememorar as histórias do período escravista de seus antepassados, muitas vezes evidencia-se um profundo “silêncio”, quando questionados sobre o período da escravidão. A partir da narrativa do senhor Vilson entende-se esse profundo silêncio. “Quando veio aquela tal de lei Áurea, que aqui ainda não chegou, porque continuamos escravizados aqui nesse lugar, nós não queremos nada de ninguém, só queremos reconhecimento, igualdade porque a cor da pele não pode ter diferença”.¹³⁷

Os questionamentos decorrentes desta narrativa servem para chamar atenção da sociedade e mostrar que a abolição legal da escravidão não garantiu condições verdadeiras de participação do negro na sociedade brasileira. O fim da escravidão não ofereceu de fato para essa parcela da população a tão sonhada liberdade, pois ainda é

¹³⁵Fala do senhor Vilson em uma aula, no polo apoio presencial a Educação a Distância em Praia Grande/SC.

¹³⁶BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. 3a ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

¹³⁷Vilson em relato no dia 20/11/2016.

presente, ainda vivenciam os resquícios daquele período, e à discriminação é uma delas. “O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (POLLAK, 1989, p.5).

Compreende-se que esse silêncio não é de fato um esquecimento, um não querer rememorar algo que seus antepassados tenham cultuado ou passado através da oralidade. Este silêncio pode ser entendido como uma forma de proteção, de resguardo, uma ferida que ainda não cicatrizou. A aceitação, porque não! Da comunidade dos negros da Pedra Branca perante uma sociedade etnocêntrica, racista e excludente, que não viabiliza de fato os direitos do povo negro, mas jamais o esquecimento. É “resistência” segundo as palavras do autor.

Na comunidade quilombola São Roque, não se evidencia uma forte tradição oral, o que se percebe é que, pouco a pouco, ponto a ponto pela fala, através da memória vai se tecendo e fomentando um diálogo e construindo uma identidade quilombola. Assim, por meio da oralidade vão se conhecendo, fazendo-se nos sucessivos encontros e desencontros das diferentes histórias de vidas que foram tecidas por essas vozes, o modo de vida e o conhecimento das histórias da comunidade. Nesse contexto, todos acabam por viver juntos uma mesma história. Como menciona Anjos (2004) “A memória coletiva se constitui, aqui, em um conjunto de referências históricas comum, que permitem a reprodução inventiva básicas de fundação do território” (ANJOS, 2004, p. 64). Dessa forma, estão construindo positivamente sua identidade quilombola. Sabe-se que para que essa construção se efetive precisa haver a necessidade de uma forte cumplicidade entre os envolvidos. Nessa composição entre contador/ouvinte o velho e o novo se compõem. Perpetuando essa construção indenitária.

A dimensão simbólica das entrevistas em um primeiro instante não lança luz diretamente sobre os fatos, mas permite aos historiadores rastrear as trajetórias das lembranças e associações de lembranças permitem, portanto, compreender os diversos significados que indivíduos e grupos sociais conferem às experiências que vivenciaram.

No que se refere à etnia Stuart Hall (1997) define-a “pelas características culturais – língua, religião, costumes, tradições, sentimento de lugar – que são

partilhados por um povo” (1997 p.67). Pondera que a identidade étnica vai se reconstruindo e reconfigurando ao longo do processo histórico. Não se pode entendê-la como algo dado, definido plenamente desde o início da história de um povo. Assim, para Hall, o fato de projetar a “nós próprios” nas identidades culturais, enquanto se internaliza seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para vincular os sentimentos subjetivos aos lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. “As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando, constantemente em processo de mudanças e transformações”. (HALL, 1990, p.108).

Seguindo pela mesma ótica Paul Gilroy (1996) o autor corrobora com o pensamento de Hall, Gilroy defende que as identidades estão constantemente sendo refeitas, não havendo, portanto, lugar para o invariável, o estático, o puro ou o absoluto. A autenticidade que muitos pensadores negros deram estimado valor, na verdade serve mais como estratégia de mercado das mercadorias culturais.

Ainda se valendo das palavras de Hall (1990) o pertencimento cultural ocorre por meio de uma coletividade que se estabelece e se fixa para garantir esse pertencimento. Essa concepção aceita que as identidades não são jamais unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentada e fraturada; que elas não são nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou for antagônicos.

Assim, segundo Kabenguele Munanga, Hall (2011, p. 13) também parte da perspectiva de que o sujeito pós-moderno, descentrado, contraditório, não tem uma identidade fixa, permanente ou acabada, que é dinâmica e surge a partir de um colapso resultante de mudanças estruturais e institucionais. Segundo Hall (2011), para esse tipo de sujeito, “A identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente” (HALL, 2011, p.13).

Desse modo, esse mesmo sujeito segundo este autor, assume identidades díspares em diferentes momentos, identidades que não são unificadas em torno de um “eu” coeso “[...] Se sentimos que temos uma identidade unificadora desde o nascimento

até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora 'narrativa do eu'. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia" (HALL 2011, p. 13,14).

Partindo desse pressuposto, torna-se necessário então, entender a constituição da identidade étnica e identidade quilombola face à necessidade de luta pela manutenção ou reconquista de um território material e simbólico, pois o processo de territorialização pressupõe a tensão nas relações estabelecidas. A identidade étnica da comunidade quilombola São Roque, encontra-se na expressão da música, na festa, nas práticas dos pixurus, nas trocas de dias, receitas culinárias passadas entre mulheres através de gerações, no saber tramar o bambu com o cipó para fazer os balaios para os cargueiros, no reconhecer e retirar da mata os remédios para as mais diversas enfermidades, no forjar da terra os mantimentos para sua subsistência, no amor pela terra, pois nela está o afeto e o sangue de seus antepassados, na transmissão de nomes e de um patrimônio que de imaterial repentinamente se materializa, do esquecimento das gerações passadas transformando-se em lembrança por meio das narrativas.

Assim, menciona-se que a identidade dos remanescentes do quilombo São Roque vem sendo construída e ressignificada culturalmente e historicamente, de forma heterogênea. Se pensar que esses homens e mulheres, valendo-se de categorias homogeneizadoras, implicaria negar a pluralidade de experiências e vivências de cada um, e de cada contexto de cada período por eles vivenciado.

2.2 A História contada: o saber fazer e o sobrenatural nas narrativas dos mais velhos

Quando se pensou em abordar esses aspectos que envolvem a comunidade quilombola São Roque, logo vem à mente a contribuição de Bosi (1987) "A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada a nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte". (BOSI, 1994, p. 41).

Ao chegar à comunidade, procurou-se pelos seus líderes e os mesmos apontaram os mais velhos como os mais indicados para oferecer informações a respeito dos modos de fazer, das visagens e do além, das “parenças” “o Fonsinho é o maior contador de caso da comunidade aqui [...] Ele sempre tem uma história para contar [...] assim como, dos tempos dos antigos, das parenças, de príncipe tudo que tu imaginar ele sabe”. Essa fala é comum entre a maioria dos moradores, independente de gênero ou idade.

Tanto contar histórias como produzir música contribuíram para a criação de uma esfera pública alternativa, e isso, por sua vez, forneceu o contexto no qual os estilos particulares de auto dramatização autobiográfica e autoconstrução pública têm sido formados e circulados como um componente essencial das contraculturas raciais insubordinadas (GILROY, 1993, p.374).

As manifestações do além, para os membros da comunidade, ocorrem das mais diversas formas, estão ligados não apenas aos mortos, nas rodas de conversas, os moradores relatam visagens, onde todos têm uma passagem para contar sobre algum presságio por eles vivenciado. O simbólico mundo das histórias de assombração da comunidade São Roque, será lido e revelado, através das narrativas dos sujeitos que convivem neste lugar. As assombrações, o Sobrenatural, “parenças” na linguagem deles, sempre estão em voga nos “causos” e Histórias dos sujeitos que participaram do documentário. Em meio a elas destaca-se “a lenda do Gritador”, um conto local ou “causo acontecido” – como diriam alguns dos moradores – do São Roque.

Bronislaw Baczko, (1984) ao trabalhar com o imaginário social, argumenta que este faz parte de todas as sociedades humanas. O filósofo parte do pressuposto que todos os grupos têm necessidade de criar e imaginar, visando, assim, legitimar o poder. Assim como, o trabalho de Michel Maffesoli (2001) o imaginário é algo que ultrapassa o indivíduo, que invade o coletivo ou, ao menos, parte do coletivo. “O imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado Nação, de uma comunidade, etc. O imaginário institui vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual” (MAFFESOLI, 2001, p.72).

O quilombo São Roque aborda múltiplas expressões culturais. Que são desveladas nas mais diversas formas elegeu-se aqui o Documentário Referências Culturais Quilombola, (2008) que desvela uma nova roupagem de produção cinematográfica rompendo com os estereótipos dos filmes cuja imagem dos afrodescendentes (negros) está alicerçada pelos desmandos da sociedade, ainda que se tenha “evolucionado”, pois até pouco tempo a maioria dos filmes quando incorporava o negro em uma produção cinematográfica, sempre o associava com estereótipos racistas do negro bandido/preguiçoso/malandro. Ainda assim, a presença do negro na grande maioria dos filmes é sempre visualizada como um sujeito que está ali para resolver os problemas do protagonista o branco.

Desta forma, o Documentário Referências Culturais Quilombolas, (2008) filmado no quilombo, tendo como protagonistas os moradores narrando as suas histórias, seu cotidiano, as dificuldades, de manter-se no local e de garantir a sua subsistência “A gente leva uma vida sofrida, mais feliz”, frase segundo um morador do quilombo Seu Afonso, conhecido como “Fonsinho”. Com análise do documentário, das entrevistas, dos materiais bibliográficos e digitais nos permite pontuar a Celebração (festa de São Roque), a música já trabalhada no primeiro capítulo desta pesquisa, assim como, as manifestações sobrenaturais. “A lenda do gritador.” Por acreditar que estas manifestações culturais perpassam as gerações, ressignificando sua história.

Para os remanescentes do quilombo São Roque, quando alguém morre, confere-se um período de receio e de reclusão na comunidade: as pessoas temem encontrar o finado sob a forma de alma penada. Para afastar as almas dos que morrem, são feitas rezas para que os mortos encontrem os seus caminhos no além-túmulo. As manifestações do além, para os membros da comunidade, ocorrem das mais diversas formas: vale lembrar o que é pontuado por Gilberto Freyre em Casa Grande Senzala:

Os mal-assombrados das Casas-Grandes se manifestam por visagens e ruídos que são quase os mesmos por todo o Brasil.[...] Eram barulhos de louça que se ouviam na sala de jantar; risos alegres e passos de dança na sala de visita; tilintar de espadas; ruje-ruje de sedas de mulher; luzes que se acendiam e se apagavam de repente por toda a casa; gemidos; rumor de correntes se arrastando; choro de menino, [...] (FREYRE, 2002, p. 18,19).

As definições de assombração permeiam o imaginário¹³⁸ dos membros da comunidade, e não estão ligados apenas aos mortos, nas rodas de conversas durante uma caminhada até a casa de algum dos membros da comunidade, os moradores sempre relatam as mais diversas formas de visagens, onde todos têm uma passagem para contar sobre algum presságio por eles vivenciado. O simbólico mundo das histórias de assombração da comunidade São Roque, nesta pesquisa deve ser lido, revelado, através das narrativas dos sujeitos que convivem neste lugar. As assombrações, “parenças” na linguagem deles, sempre estão em voga nos “causos” e Histórias dos sujeitos que participaram do documentário. Em meio a elas destaca-se “a lenda do Gritador”, um conto local que vem sendo passado por várias gerações como diriam alguns dos moradores – do quilombo “isso é caso aconticido”.

Para tanto, o que se propõe ao apresentar essa “lenda”, narrada no documentário por vários remanescentes, assim como, nas entrevistas realizadas na comunidade. É analisar historicamente traços do passado daquela região, contextualizar um determinado período por meio das expressões que os contadores, desta lenda exemplificam ao narrar este episódio, e comentar o “imaginário” exposto nessa mesma “lenda”.

As representações simbólicas, o imaginário, presente na comunidade, também pode ser encontrado na ocasião em que algum membro da comunidade venha a falecer. O velório ainda é realizado na casa do morto, ou no salão comunitário no centro da comunidade, seguindo determinados rituais. Durante o velório, rezam o “terço de corpo presente”, antes colocam a vela na mão do sujeito que está prestes a partir “eu mesmo já coloquei muita vela na mão de morto [...] um costume que herdamos dos nossos pais”¹³⁹ ainda está vivo na memória dos membros da comunidade e costuma

¹³⁸O imaginário tem algo de imponderável. É o estado de espírito que caracteriza um povo. Não se trata de algo simplesmente racional, sociológico ou psicológico, pois carrega também algo de imponderável, certo. Mistério da criação ou da transfiguração. Disponível em: In: LE GOFF, Jacques. O imaginário medieval. Signum – Revista da ABREM. São Paulo: ABREM, nº 10, 2008, p.63-64.

¹³⁹Relatos do senhor Dirceu, enquanto caminhávamos para chegar até sua casa em agosto de 2015. Em determinado local paramos e pude entrevistá-lo. Foi um momento significativo para a pesquisadora, pois ele narra alguns episódios, como o elencado e apontou locais onde sua avó realizava algumas atividades.

ser realizado. O conceito de Imaginário Social foi assim definido por Baczko (1984)¹⁴⁰: “trata-se de aspectos da vida social, da atividade global dos agentes sociais, cujas particularidades se manifestam na diversidade do seu produto.” Os imaginários sociais comporiam certamente uma diversidade de referências, dentro do amplo sistema simbólico que determinada coletividade estaria apta a produzir.

De acordo como o desenvolvimento do imaginário social com que um grupo elaborasse a sua identidade social seria compô-la, dessa maneira, uma imagem de si; determinaria a distribuição dos papéis e das posições sociais, assim admitindo a hierarquia social expressa e inserida pela autoridade. “As crenças comuns, como forma de controle e coesão social, serviriam para construir uma espécie de código de bom comportamento” (BACZKO, 1984, p. 309). Ainda segundo o autor:

O imaginário se concretiza no simbolismo, mas a pertença deste símbolo não se sintetizaria em estabelecer uma classificação, não obstante possua como sua função inserir valores, aperfeiçoando, assim, o comportamento dos indivíduos e da coletividade (BACZKO, 1984, p. 311).

Nessas ocasiões, faz-se um cerimonial com orações e rogos para que o morto encontre um o local esperado para o descanso eterno, desvinculando-se do mundo dos vivos. Segue o velório e vão sendo intercalados às rezas, choros e bocejos, durante a guarda do morto. Por toda a noite, madrugada adentro, regado a muito café, chás e para os mais chegados um “gole de pinga”.¹⁴¹ Estes relatos foram concedidos pela senhora Zaida Carvalho moradora da comunidade. Segundo Santos (2009), o enigmático mundo de lendas de assombração de comunidade tradicionais vem sendo ilustrado, revelado através das narrativas dos sujeitos que residem nesses lugares. As assombrações fazem parte dos “causos” e histórias dos sujeitos que foram

¹⁴⁰O autor descreve o imaginário social como sendo um dos mecanismos que iriam regular a vida em sociedade. Assim o imaginário social seria uma forma eficiente de controle da coletividade e também um meio para a legitimação do poder dos indivíduos. Logo: “Ao mesmo tempo, ele torna-se o lugar e o objeto dos conflitos sociais”. Baczko argumenta que o imaginário social faz parte de todas as sociedades humanas. O filósofo parte do pressuposto que todos os grupos têm necessidade de criar e imaginar, visando, assim, legitimar o poder (BACZKO, 1984, pp. 309-310).

¹⁴¹Zaida Cardoso moradora da comunidade, professora que alfabetizou muitos dos membros da comunidade, desde 1974 até 1997. Entrevista dia 20/10/2016.

entrevistados para elaboração do documentário. Dentro do imaginário ¹⁴² dos quilombolas do São Roque, destaca-se a narrativa da travessia do rio, “causo que aconteceu comigo,” que está presente no documentário, onde relata um dos presságios, que vivenciou na travessia de um rio, no fim da tarde.

Eu vinha vindo, cruzando o rio, de repente! Avistei uma coisa, parada, assim, não se mexia, eu baixei os olhos quando ergui ela tinha mudado de lugar, mas não tinha pé, sabe como é! Aí eu pensei! Pra volta, não dava mais, então, segurei a minha caneca de fogo, pra iluminar, puxei de uma reza, pedi a Nossa Senhora que me protegesse que eu precisa cruzar o rio. Segurei minha caneca de fogo, tapei o rosto assim ô! E me fui, quando ela a coisa fez, um ruído: hannnn, dei mais uns passo e de novo hannn, comecei a reza puxei pelo sinal da santa cruz, livrai-me do mal, amém e já puxei um creio em deus pai e quando vi ela deu uma rabanada igual a calda de uma res. E se foi então disse!!Deus que te consuma imundice (DIRCEU EM ENTREVISTA,19/08/2017).¹⁴³

¹⁴² Os imaginários sociais constituem referências para uma coletividade que marcam sua identidade e as representações que o grupo tem de si, além de estabelecerem códigos que condicionam os papéis sociais. É fundamental como elemento de controle de um grupo social, e também para o exercício e legitimação do poder. Disponível em: Acesso em: 09/02/2016. Ainda sobre os imaginários sociais ver, Baczko, Bronislaw. “*A imaginação social*” In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

¹⁴³ Dirceu Nunes da Silva, 57 anos morador do Quilombo São Roque. Este relato também pode ser encontrado no Documentário Referências Culturais Quilombolas, 2008.



Imagem 12: Caneca de fogo, cena disponível no Documentário Referências Culturais Quilombolas.08:17 min.2008

A caneca de fogo é uma espécie, de lamparina tradicional (lanterna), muito utilizada pelos membros da comunidade, pode-se observar que é um objeto extremamente rudimentar, confeccionado por eles, que certamente pouco ilumina nas escuras noites. Para essas pessoas, uma das formas de se livrar das assombrações é a oração principalmente o Creio em Deus Pai, assim como a invocação por Nossa Senhora e o ato de se benzer com sinal da cruz que eles têm o costume de fazer a quase todo momento. As visões de assombrações, “alma penada” não está associado apenas às pessoas mortas, mas também aos fenômenos da natureza. A partir das narrativas, é perceptível a relação recíproca que os membros da comunidade estabelecem com a terra e com a natureza.

A lenda do “Gritador” é narrada no documentário por dois moradores do quilombo São Roque, seu Valdomiro (conhecido popularmente na comunidade como (cabo) e seu Afonso (conhecido por Fonsinho que é considerado o maior contador de casos da comunidade como já mencionamos.)

Essa história, o meu antigo pai, minha mãe diziam que isso foi um filho que uma vez foi num baile e chegou do baile e amarrou o cavalo e foi dormir. Daí a mãe dele ficou com dó do cavalo rinchando de fome, foi lá e sorto o cavalo dele para pastar, ele acordou e queria pegar o cavalo para ir em outras farras dele, ficou sabendo que ela tinha sortado o animal e ele pegou a mãe dele, encilhou, montou e esporou, judiou muito ela, daí, ela rogou uma praga nele, que ele ia ficar velho gritando pelo mundo sem ter salvação nenhuma, então foi da vez que ele se tornou esse tal de Gritador que lhe falei que anda pelo mundo todo (...). Meus bisavós, meus avós que contaram pro meu pai, minha mãe e eles passaram pra nós. Esse que eu tava contando foi comigo mesmo. Porque ele existe, ele é pelo mundo todo, se ele não tá num lugar, ele está noutra. (VALDOMIRO EM ENTREVISTA 30/10/2010).¹⁴⁴

De acordo com Frank Lummertz (2014) a lenda está presente no cotidiano dos moradores de São Roque, seu Valdomiro também relata uma das visagens do gritador. “Essa história aconteceu comigo mesmo!”

Uma vez até, eu vinha do moinho, e esse moinho era atrás desses morros, só que era longe só; gastava um dia inteirinho para ir no moinho moer farinha, atafona como se diz. Eu anoiteci na estrada, bem de trás deste morro, trilha de cargueiro só; certo ponto da estrada, tava até chovendo e já era umas nove horas da noite, pouca demora o tal de gritador gritou, não sei se você já ouviu falar? Mas gritou num grotão que tem ali embaixo, e eu no Faxinal, aquilo vinha de grota acima, dereito a onde eu estava, mas era rápido! Esse grito você não sabe se é um cachorro acuando, um touro urrando se é um animal rinchando, é tudo junto e não dá para diferenciar o que é, mas é horrível! É horrível mesmo! (...). Depois no fim de tudo eu vou te contar a história. (...) Como daqui lá no rio, ele deu outro grito, era uma tropeada como a de uma tropa de gado, aquele tropeirão direito ao meu lado. E quando chegou onde eu estava, o meu cavalo, que era bem bom, bem gordo, bem reforçado mesmo, quando ele montou na garupa do cavalo, o cavalo caiu, o cavalo caiu mas antes de ele montar na garupa eu senti um vento nas minhas costas, quando ele montou na garupa do cavalo caiu, daí eu levei a mão assim e disse: “- Bêça! Só pode ser um diabo que está aí?” Eu não tinha medo de nada. Daí quando eu disse assim, ele saiu, saiu e o cavalo se alevantou comigo em cima e ele já gritou como daqui lá no salão! E se foi! Mas isso aí aconteceu comigo mesmo! (VALDOMIRO EM ENTREVISTA, 03/09/2008).¹⁴⁵

¹⁴⁴Seu Valdomiro de Oliveira, 68 anos, relato presente no documentário. Seu Afonso 74 anos. Entrevista dia 30/10/2016.

¹⁴⁵Seu Valdomiro de Oliveira, 68 anos, entrevista concedida no dia 03 de setembro de 2008. Localidade de São Roque, Praia Grande, SC. Podemos encontrar outra versão desta lenda em: LUMMERTZ, Frank Cardoso. A roça da Estância: Memória e Experiência de Trabalhadores Rurais nos Aparados da Serra, 1940 – 1986. Dissertação de mestrado. Florianópolis 2014.

Esta última frase seu Valdomiro sempre repete, como se buscasse uma autoafirmação de algo que tenha ocorrido. Ponderam-se as variantes contadas pelos moradores no documentário, como típicas, originárias não unicamente desta região dos Aparados da Serra. Há relatos dessa mesma “lenda” em outras partes do Brasil.¹⁴⁶

Possivelmente, existem muitas lendas semelhantes a essa que foi contada, já que o temor principal são os gritos, nas noites de lua cheia, em que os moradores descrevem como sendo algo de “outro mundo.” “Um grito de socorro”.¹⁴⁷ E algo que não se sabe descrever, apenas que é assustador, impressionante os tais gritos, até os cães “ficam com o pelo do serro arrepiado” e tudo na volta fica no mais profundo silêncio, possibilitando que se escute o mais simples ruído.

É coerente ressaltar o fato de pessoas comuns, moradores rurais, acreditarem na existência do tal gritador, uma “alma penada”, tendo muitas dessas histórias destacadas como “causo acontecido” – como de fato segundo eles aconteceu, uma experiência de contato com o sobrenatural, registrada na memória¹⁴⁸ que se perpetua por meio da oralidade perpassando por várias gerações, impregnada de elementos da contemporaneidade.

Ao analisar essa história, pode-se avaliar como uma narrativa que constitui uma subversão nas relações que configuram as relações sociais na comunidade. A mãe que foi desrespeitada, humilhada ultrajada. Que passa a desafiar as divisões do mundo humano, sobrenatural e o natural, além, da interrupção do circuito entre as noções de cotidiano e de festa, tão significativa na vida diária da comunidade. A história do sujeito foi interrompida, o mesmo, fora impossibilitado de sair, de chegar à festa, tal

¹⁴⁶Outras lendas do gritador em: revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 6, nº70, julho 2011.

¹⁴⁷Dona Maria Salete 64 anos moradora do quilombo. Este relato também pode ser encontrado no Documentário Referências Culturais Quilombolas, 2008.

¹⁴⁸Para uma maior compreensão a respeito da memória Pierre Nora afirma: A memória é a vida sempre carregada por grupos vivos e nesse sentido, ela está em permanente evolução e aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações. (NORA, 1993, p.9).

impossibilidade resultou em uma condenação. Condenado por sua mãe a vagar pelos quatro cantos desse mundo como uma alma penada sem nunca ter descanso.

O documentário que se utilizou como fonte para esta pesquisa, reconstrói a historicidade desta comunidade através de narrativas de suas memórias. São histórias pontuais, que identificam acontecimentos relacionados a um ou outro evento da vida cotidiana além das festas que foram abordadas no primeiro capítulo. E as entrevistas que se realizou no decorrer da pesquisa, reforçam a reconstituição desses acontecimentos, colaborando para constituição da identidade quilombola que é ponto de destaque dessa pesquisa.

Ao narrar os episódios sobrenaturais, pôde-se observar nos moradores uma mudança de comportamento, os olhares modificam-se, muitos gesticulam, coçam a cabeça, passam a torcer o bigode, não conseguem ficar no mesmo lugar, caminham, encenam as falas, enquanto que outros, quase não se movem, ficam estáticos, o falar “baixinho”, quase um sussurro, como se alguém pudesse ouvi-los naquele instante.

Interessante observar, que de todos os elementos sobrenaturais (bola de fogo, tatu de ouro)¹⁴⁹o mais referenciado nas narrativas, é o “gritador”. A maioria dos moradores do São Roque que participaram deste documentário, e concederam entrevistas mencionam a lenda, os mais jovens, as crianças também conhecem a lenda. Parece estar incutida no imaginário desta comunidade, acompanha-os desde tempos memoráveis e são repassadas às novas gerações como se quisessem perpetuá-la.

Conhecer essa realidade, que apesar de semelhante à do restante do país, mantém sua singularidade, principalmente na sua relação com a terra, o modo de circulação de sua cultura que se deseja demonstrar, a memória dos moradores denunciando como os símbolos que perpassam se mantiveram e como se atualizaram.

A partir de esse olhar, é possível reconstruir a historicidade dessa comunidade suas narrativas, suas memórias são histórias pontuais, que identificam acontecimentos relacionados ao período escravista e a novos eventos da vida cotidiana.

¹⁴⁹Muitos moradores relatam experiências com essas visagens, (bola de fogo, tatu de ouro) dona Maria Salete comenta que quando eles voltavam das serenatas, muitas vezes viam as tais bolas de fogo, elas vinham acompanhando a gente.

2.2.1 O pixuru na comunidade São Roque: uma prática familiar, vicinal e uma forma de lazer

A maioria das famílias que hoje compõem a comunidade, é formada por descendentes de pessoas que foram escravizados e que pertenciam a três diferentes senhores: os Nunes, os Monteiro e os Fogaça, (a trajetórias dessas três famílias serão abordadas no terceiro capítulo) mas a comunidade também identifica como quilombola outras famílias que não descendem dos nomes citados acima. Para alguns membros da comunidade não é somente a cor da pele que os identifica, como remanescentes de quilombo, o “chamar para compadre, ajudar a fazer uma roça” são elementos de pertencimento àquele local.

O trabalho permanece intimamente ligado com o ser quilombola, para os entrevistados. Pôde-se identificar na fala de muitos:

Quilombola para nós é de muita honra, porque a gente só aprendeu a trabalhar. “É nós temo um privilégio muito grande porque graças a Deus nosso povo aqui, sempre fomo um, povo pobre, mas aí mesmo só aprendeu só a trabalhar. Graças a Deus nossos pais, criaram a gente [...] muito corrigido, muito no sistema, de antigo mesmo, e a gente tem hoje esse privilégio (PEDRO OLIVEIRA, ENTREVISTA EM: 29/10/2016).¹⁵⁰

Desse modo, é constante na fala dos quilombolas entrevistados, sobre si é a reiteração da identidade de trabalhador. O trabalho é visto como privilégio, como uma dádiva, como algo que os dignifica. Caracteriza-os e conecta presente e passado através da leitura que a comunidade faz do seu espaço de liberdade alicerçados no trabalho. A angústia eternizada pela experiência da escravatura não residia no trabalho, mas nas condições de violência e opressão que envolvia seu exercício sob o domínio direto do senhor. Por isso, Roça da Estância¹⁵¹ ou a roça fora da estância surgia como um território de semiliberdade, porque aqui os escravos podiam trabalhar “sossegados”,

¹⁵⁰ Pedro Oliveira Pereira, entrevistado em 29/10/2016.

¹⁵¹ A denominação de Roça da Estância está ligada a composição das roças fora da Estância do senhor de escravos de Cima da Serra, São Francisco de Paula, RS.

mesmo que tivessem que entregar o fruto da lavoura para os senhores. “Ser filho da Pedra Branca significava ainda um passo além. Significava ter nascido para dentro de um território onde se trabalhava com crescente liberdade e crescente domínio sobre o próprio fruto da produção” (STEUERNAGEL, 2010 p.59).

Esse novo campo, novo espaço privilegiado nas encostas da Serra Geral, banhado por diversos rios, propiciam possibilidades concretas de domínio, de produção e de solidariedade, fazendo do território um espaço efetivo, existencial, um ponto de referência uma âncora para o grupo.

Esse campo, que na definição de Pierre Bourdieu (1989), é um território de produção de relações entre grupos, coletivo ou até mesmo modos de sobrevivência de sujeitos humanos, com distintos discursos e práticas sociais. Esse novo espaço, seguramente oportuniza o poder de mobilização, de consensos e rupturas, conforme sejam as circunstâncias históricas do jogo de poder em cena. “O poder simbólico é um poder de construção de realidade” (BOURDIEU, 1989, p.9).

Arrisca-se nessa pesquisa contextualizar a definição de poder simbólico de Bourdieu (1989), devido à magnitude da obra do autor, diante da proximidade e do convívio com a comunidade, e na observação do cenário da vida quotidiana, não é difícil encontrar-se situações sociais realizadas na cultura resultante do produto da ação social. Adotadas como se fossem “naturais”, que se constituem por e na manifestação de poder simbólico definida em Bourdieu (1989).

Essa definição segundo o autor pode ser encontrada nas relações paternalista entre senhor e escravos (que abordaremos no terceiro capítulo), nas relações paternas e maternas; nas relações afetivas, nas relações de trabalho, nas relações político-partidárias, (mencionadas no primeiro capítulo) no paradoxo religioso que permeia a comunidade, no que é negado na fala dos membros da comunidade, no que lhes é imposto, na divisão hierárquica da comunidade, chegando a ocasionar uma manifestação de hierarquização, dominação, acomodação e produção de consenso, na expressão do poder simbólico.¹⁵²

¹⁵²BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. Cap. 1, 2 e 3, pp.7-16. (Coleção memória e sociedade).

Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social. Enquanto instrumentos de conhecimentos e de comunicação, os símbolos tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social (BOURDIEU, 1989, p.10).

Portanto, para os moradores de São Roque, a palavra trabalho expressa de certo modo uma forma de poder simbólico. Está diretamente ligado à dignidade humana, articulando no passado distante e recente a imagem de trabalhador que se espera atingir no presente. Mas, não se pode dizer que o trabalho funcione isoladamente de seu passado constitutivo, do eixo da ancestralidade e do parentesco, intimamente ligado àquelas encostas da Serra Geral. Trabalhar para o quilombola do São Roque é uma tradição, com transmissão histórica, de seus ancestrais, localizado e familiar. E aqui na comunidade de quilombos de São Roque, mais que isso, o trabalho está ligado também à atividade vicinal, o pixuru é um exemplo claro disso.

Nesse ínterim, pode-se mencionar que a identidade ligada ao trabalho está associada também a um sistema de reciprocidade interna. Considerando os ciclos essenciais ao trabalho agrícola e o uso da terra, constituído em pequenos núcleos familiares divididos pelas grotas,¹⁵³ há momentos em que a terra exige mais, e em determinado tempo menos mão de obra, por isso a necessidade da realização dos pixurus. Que se consolidou então, em uma prática bastante comum em pequenas comunidades rurais, de ajuda mútua através da troca dia de serviço. O pixuru, que é abordado dessa forma pela a autora Dayse Barcellos (2004):

O “pixuru” é uma espécie de mutirão. Trata-se de uma prática onde se troca força de trabalho e sociabilidade. [...] Com a ausência de dinheiro no interior da comunidade as trocas de dias de trabalho eram algo comum. Isso além de refletir um modo de organização para a produção deixa clara uma ideia do trabalho como algo que poderia ser trocado, como algo que ensejasse a interação social entre parentes e vizinhos. Essa troca, entretanto, não se dava com qualquer pessoa “de fora”, mas com pessoas nas quais se depositava a

¹⁵³A palavra grota é empregada correntemente pela população regional para se referir às reentrâncias existentes nas encostas da serra, formadas por uma sanga principal e caracterizadas pelo relevo predominantemente acidentado. Para os quilombolas de São Roque, a grota é o elemento básico de identificação e organização territorial, bem como da memória relacionada ao território.

confiança da contrapartida, do contra dom, afinal “antigamente era tudo unido” (BARCELLOS ET AL., 2004, p. 338, 339).

Essa prática que esteve consolidada por muitos anos, na comunidade quilombola de São Roque que nas palavras de Weimer (2015), “essas atividades inserem-se em um circuito de reciprocidade, já que quem ajudava em um dia provavelmente necessitaria de auxílio do vizinho posteriormente” (WEIMER, 2016, p.11).

Comum nas pequenas comunidades rurais, essas práticas se consolidam, pois, a ajuda mútua ocorre através da troca de serviço, constituindo focos de reciprocidades na direção do rio Mampituba, do rio Josafaz, do rio Faxinalzinho e do São Gorgonho.¹⁵⁴ Quando um morador necessitava de mais mão de obra do que dispunha em seu núcleo familiar, recorria a outros moradores para obter ajuda. Pôde-se analisar nos relatos dos entrevistados, que a prática do pixuru é muito mais que uma troca de favores, ele se constitui em um espaço de integração interétnica, sem que os mesmos soubessem da dimensão desse processo. Os critérios para realização do pixuru, não eram determinados, por parentescos, mas sim, vicinal das grotas. “O pessoal da grota do Josafaz se juntava com a o pessoal da grota do faxinalzinho e ia todo mundo lá fazer a roça para o pessoal da grota do São Gorgonho”.¹⁵⁵

As trocas de dias, os pixurus eram determinados conforme as necessidades da comunidade sejam para trabalhar na colheita de um determinado vizinho, ou para fazer a derrubada das matas e compor as roças, para iniciar o plantio. Na comunidade quilombola de São Roque, o pixuru também era praticado para fazer uma casa, quando alguém estava de casamento marcado, reuniam-se para construção da casa dos futuros casados. Quando chegavam ao término da construção, “fazíamos um baile, que era para deixar o chão da casa bem socado”.¹⁵⁶ (Casa de chão batido, a dança acabava por assolar o chão).

¹⁵⁴A imagem sobre a disposição dos rios está contemplada no primeiro capítulo, dessa pesquisa na seção 1.2.

¹⁵⁵Pedro Oliveira Pereira, entrevista dia 29/10/2016.

¹⁵⁶Luiz Oliveira Pereira, Entrevista dia 20/08/2017.

Para eles os bailes no final das empreitadas, dos pixurus, era um reconhecimento do trabalho realizado. Juntavam-se então, moradores de diversas grotas para trabalhar em uma roça, os quais recebiam do dono desta, alimento para o dia de trabalho. E ao final do puxuru, que poderiam durar diversos dias, realizava-se um baile, oferecido pelo anfitrião. O baile, que funcionava ao mesmo tempo como uma espécie de pagamento, ou recompensa, pela ajuda e como um reforço às relações de reciprocidade já acionadas e efetivadas no trabalho conjunto. O senhor Afonso um dos mais velhos membros da comunidade nos brinda com seus causos e nos relata a realização do pixuru que ele participou em tempos idos.

Vou te contar o que era de verdade o pixuru. Naquela época Sílvia, por exemplo, era o trabalho e a diversão. É por exemplo a época é, é vamos dizer assim, os semestres de, plantar, é quando chegavam às épocas de plantação... Ainda a gente tinha diversão, acompanhando toda vida. É porque tinha muita gente que usava, por exemplo, fazer os pixuru [...] Pra fazer roça. E pagava o pixuru com o baile! [...] Pixuru é o, o mutirão, como eles diz hoje. Daí eu tava mal sem roça e tal, daí eu ia lá falava com um falava com outro e tal fazia um pixuru de quinze pessoas naquela época nós tinha bastante gente morando aqui né[...] É, quinze. 'Ah, eu vou fazer um baile' daí, o pixuru vai ser, quinta-feira é, por exemplo, quarta-feira, quinta-feira, depois de sexta-feira ficava ruim né. (AFONSO DOS SANTOS FILHO, ENTREVISTA EM: 29/10/2016).¹⁵⁷

Identifica-se nas palavras de senhor Afonso, um apelo para sua narrativa, pois o mesmo dirige-se diretamente à pesquisadora pelo nome, aproximando-a da narrativa. Para Steuernagel (2010) este recurso, utilizado pelo senhor Afonso é denominado “função fática”, pode se estabelecer por um endereçamento explícito à audiência, de perguntas direcionadas a ela, da requisição explícita de sinais de acompanhamento.

Retornando aos demais entrevistados, fica evidente que não havia pagamento em dinheiro, nesses pixurus, o que se pode constatar é que ao receber a alimentação do dia, ao ajudar na roça de outro, garantia que também receberia ajuda quando sua roça necessitasse de mais mão de obra do que dispunha para efetuar sua plantação. Assim, ocorria a troca de serviço, garantindo ao mesmo tempo as condições de cultivo e subsistência e o fortalecimento das relações de reciprocidade e sociabilidade. “Essas

¹⁵⁷ Afonso Pereira dos Santos Filho, entrevista em 29/10/2016.

atividades inserem-se em um circuito de reciprocidade, já que quem ajudava em um dia provavelmente necessitaria e receberia o auxílio do vizinho posteriormente” (WEIMER, 2015, p.111).

Segundo Steuernagel (2010) é nos pixurus realizados na comunidade São Roque que aparece de forma mais explícita o entrelaçamento das noções de trabalho e lazer na identidade local, já presente em outra fala de Afonso citada anteriormente quando afirma que se tratava de uma vida “sofrida mais feliz.”¹⁵⁸ A memória das formas de lazer que marcavam a identidade e a reciprocidade local acompanha a memória das relações de trabalho que operavam sobre termos semelhantes.

Pôde-se observar que essa prática está presente no cotidiano das comunidades rurais do Brasil, constitui-se como uma prática social que tenta reverter um quadro, a um determinado momento em que o Estado não é operante, o mesmo negligencia seu papel, fazendo com que essas comunidades se reorganizem por meio da solidariedade reforçando assim, seus laços de reciprocidade. Ao organizarem-se os indivíduos compartilham das mesmas noções de valores, de crenças religiosas como em relação aos interesses materiais necessários a subsistência do grupo.

Ao rememorar suas vivências das roças, e na prática dos pixurus o seu Afonso e demais membros entrevistados estão ressignificando um tempo que não existe mais. Difícil descrever a expressão do o senhor Pedro Oliveira¹⁵⁹ ao falar do pixuru, o entrevistado muda a expressão, seu olhar expressivo e fisionomia serena relatam algo que já não existe mais, mas, que permanece vivo nas suas memórias. Há um misto de alegria e tristeza. Segundo Halbwachs (1990), a memória é este trabalho de reconhecimento e reconstrução que utiliza os “quadros sociais” nos quais as lembranças podem permanecer e, então, articular-se entre si.

Através da memória coletiva a comunidade quilombola São Roque reconstitui seu passado permanentemente e o vivifica, enquanto que esse é ressignificado nas

¹⁵⁸BRASIL, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). “Comunidade de São Roque: Referências Culturais Quilombolas”. 2008 a. 1 filme-documentário (30 min), son., color.

¹⁵⁹Algo que modificou o seu semblante, a alegria por rememorar essa prática e tristeza porque foi um tempo que não voltará mais, ficará somente nas suas memórias.

narrativas dos moradores sobre a prática do pixuru. E seus registros transcritos através dessa pesquisa.

A história, de acordo com o autor, começa justamente onde a memória acaba e a memória acaba quando não tem mais como suporte um grupo. Assim, a memória é sempre vivida, física ou afetivamente. No instante em que o grupo desaparece, a única forma de salvar as lembranças, que para os grupos existentes são exteriores: “é fixá-las por escrito em uma narrativa uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem. (HALBWACHS, 1990, p. 80).

Perante a importância da memória coletiva e da oralidade, valeu-se aqui nesta pesquisa de recursos da História Oral, para atingir materialmente vestígios históricos presentes na memória coletiva dos remanescentes do quilombo São Roque, procurando a construção de uma história numa comunidade que até pouco tempo não possuía muitos registros transcritos.

Parte desse trabalho encontra respaldo na metodologia da história oral, metodologia excelente voltada à produção de narrativas como fontes do conhecimento, mas principalmente do saber. Dessa forma, “a razão narrativa desemboca no saber contar de um fato real ou imaginário, despertando no ouvinte o desejo de significar experiências vividas, que não retornam mais” (GROSSI e FERREIRA, 2001, p.30).

Entende-se que a História Oral, enquanto processo metodológico pode prover muitas informações nos estudos da subjetividade devido ao seu elevado poder de inserção em territórios que têm camadas muito densas, como é o caso das influências religiosas que têm contribuído para descaracterizar, destruir e silenciar algumas culturas, (como era a festa do final do pixuru) devido ao alto grau de complexidade deixado por suas marcas intensas no contexto cultural, político, e socioeconômico da comunidade quilombola São Roque.

Para Meihy (2011) a história oral de vida e sucessivamente um “retrato oficial”, uma variante produzida, propositadamente. Nessa direção, a veracidade está na versão “oferecida pelo narrador, que é soberano para revelar, ocultar, negar e esquecer ou deformar caso, situações” (MEIHY, 2011, p.84). Ainda acreditamos que a contribuição de Delgado é significativa para esta reflexão, segundo a autora:

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartimento da história de vida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida (DELGADO, 2010, p.15).

Desse modo, o pesquisador que se pauta pelo trabalho com história oral, deve saber que está diante de um amplo desafio. Terá de lidar incansavelmente com as múltiplas possibilidades. É não desconsiderar os menores detalhes, é permanecer sempre aberto e ao mesmo tempo atento e cauteloso, cuja gratificação é um mergulho profundo em áreas muitas vezes pouco exploradas. “O trabalho histórico que se utiliza de fontes orais é infundável, dada à natureza das fontes; o trabalho histórico que exclui fontes orais (quando válidas) é incompleto por definição” (PORTELLI, 1997, p.37).

Nos relatos dos entrevistados é sempre com tristeza que rememoram esse fato. “Sinto muita falta disso, hoje já não tem mais pixuru. Apenas a troca de dias, e mais nada” Um silêncio profundo após essa fala do senhor Pedro, rompido apenas pelo barulho das águas do riacho que corre próximo da sua casa.

A pesquisa de campo é sempre uma incógnita, mesmo agendando as entrevistas, a vida dos moradores segue o seu ritmo habitual, isso é extremamente importante, pois a presença do pesquisador, por mais que se tente acaba influenciando e em parte, modificando suas rotinas. Como o trabalho no cultivo da lavoura de morangos do senhor Afonso, conforme esta exemplificada na imagem 13.



Imagem 13: Seu Afonso em sua plantação de morangos orgânicos acervo da pesquisadora.

Retornando a comunidade, para entrevista pré-agendada, chegando à casa a do senhor Afonso e dona Maria Rita, estavam “carneando um porco” para o consumo próprio, recebiam a ajuda do seu compadre Salustiano, e de outro vizinho, estavam nos preparativos desde o amanhecer, permaneceu-se por um longo tempo, até sair para realizar as demais entrevistas, conforme haviam sido marcadas.

No final do dia ao retornar à casa de seu Afonso e dona Maria Rita, não mais com propósito da entrevista, a conversa teve outra conotação. Dona Maria Rita preparou um café, e seu Afonso convidara para conhecer a lavoura de morangos, e as melhorias que vem realizando na propriedade. Ao se despedir, já no início da noite, ainda estavam nos preparativos finais, às conversas e os risos eram contidos, diferentes dos relatos dos pixurus feitos pelo senhor Pedro e o senhor Luiz “nós trabalhava com alegria, cantavam, davam gritos lá nas capoeiras, era uma festa [...] Era uma diversão para aquele povo [...]”. Na casa do senhor Afonso, hoje dificilmente promoveria uma festa, um baile diante da atual conjuntura.

Dessa forma, a atual conjuntura que se refere está vinculada a chegada da igreja evangélica da Assembleia de Deus na comunidade, que de certa forma reconfigurou muito da religiosidade local e teve consequências também sobre estas relações de reciprocidade. Com a chegada da igreja, alguns moradores tornaram-se evangélicos e quebrou-se assim a “homogeneidade” religiosa. Refere-se aqui a religião católica. Durante todos esses anos que se esteve em contato com a comunidade não se teve conhecimento de religião de matriz africana específica, ou declarada.

Essa influência religiosa afetou profundamente a comunidade, quando falamos, remetemos aos tempos idos, os que permaneceram e adotaram a nova religião, não fazem mais serenatas, nem bailes no final de cada colheita ou de cada pixuru. Segundo eles foi uma escolha individual, “cada um escolhe aquilo que é melhor para si, não é mesmo!”¹⁶⁰ Exclama o senhor Pedro.

Dessa forma, tanto os bailes, os de pixurus, quanto às serenatas, serviam como forma de fomentar a economia de subsistência e auxiliar para solucionar a falta de mão de obra, também servia como ambiente para que as relações internas fossem exercidas, atualizadas e restabelecidas também através, por exemplo, das intenções de formar novos casais para renovar os laços na comunidade. Porém, a adoção dessa nova religião aos poucos vem reconfigurando algumas práticas como também vêm contribuindo para o aniquilamento de alguns elementos culturais que eram um marco do povo da Pedra Branca. As músicas e as festas. Tudo isso para justificar a disputa no campo religioso pela conquista de novos fiéis. Atualmente, as pessoas que aderiram às religiões evangélicas têm participado das comemorações e festejos na comunidade com menos intensidade.

Finalmente, entendeu-se que as histórias desses grupos, podem ser reconstruídas e ressignificadas por meio de narrativas orais. Alguns historiadores contemporâneos têm chamado a atenção para o fato de que os relatos orais são essenciais para esclarecer as dúvidas e lacunas existentes nos documentos oficiais.

¹⁶⁰ Pedro de Oliveira, entrevista realizada no dia 29/10/2016. A mesma fala pode ser identificada na entrevista do da senhora Maria Rita.

Além do mais, é importante destacar que o que particulariza as comunidades negras rurais é o processo por meio do qual elas adotaram posse da área que hoje habitam. Elemento fundamental para se entender a formação do grupo, sobretudo as suas estratégias de preservação no espaço territorial. É enquanto ocupante de um território que o grupo se reproduz cultural, política e simbolicamente como organização distinta no meio rural.

Desse modo, pôde-se constatar que existiu uma necessidade, entre os membros da comunidade quilombola São Roque, da ajuda vicinal tão importante e imprescindível para a efetivação de tarefas em que a força de trabalho de uma única família não bastava, era insuficiente, para realizar a derrubada roçada, plantio, limpa, colheita, construção de casa. Precisariam tecer esses laços que foram se perdendo ao longo do tempo, mas ainda permanece a troca de dias de trabalho, a ajuda nas carneações de porcos e pequenas colheitas. Esses pequenos hábitos contribuíram de forma eficaz para não findar definitivamente com tais práticas.

2.3 A territorialidade e memória sob a ótica das manifestações: a construção do local de pertencimento, sua geografia e seus paradoxos

A memória de indivíduos que fazem partes de grupos sociais é parte significativa para esta pesquisa, pois a reconstrução de fatos gravados na memória recupera também uma visão do passado pelo do presente. Deste modo, tal reconstrução está carregada da leitura simbólica com elementos do presente, mais genericamente do que os recordadores são hoje. Por esse motivo, a memória pode ser utilizada para pensar uma questão tão atual quanto à das populações quilombolas. Segundo Pierre Nora (1993), memória é o que foi vivido e a história é o que foi elaborado, então a memória permite atualizar a história a todo instante.

A partir dos encontros e das entrevistas, fomentou-se meios para se entender a constituição da identidade quilombola frente às lutas por permanência em seu território, pois é em função das disputas territoriais que identidades, como a quilombola, são

forjadas. E é nesse sentido que se tem a memória, como o fio condutor que leva à instituição de um território e à constituição de uma identidade, a de quilombola.

É no território da Pedra Branca, que os remanescentes de quilombo revelam uma multiplicidade de experiências vivenciadas desde os tempos dos seus antepassados. Milton Santos (1994), menciona que território não é apenas o espaço constituído pelo conjunto de sistemas naturais, mas aquele formado e pelo sistema de coisas superpostas, que deve ser sobretudo conceituado como o território ocupado, vivido onde as pessoas se relacionam, habitam, trabalham, compram, estudam, vendem, têm as suas práticas religiosas e espirituais, formam suas identidades, desenvolvem os sentimentos de pertencimento. Segundo esse autor, território é visualizado no contexto social, seu reconhecimento proporciona a análise da relação grupo/lugar.

A terra aqui para os quilombolas do São Roque é entendida num sentido amplo, englobando a terra necessária à reprodução material da vida, mas também a terra onde “o simbólico paira, onde a memória encontra lugar privilegiado, morada de mitos e lendas, fonte de beleza, inspiração e do sentido sagrado da coletividade, tão essencial à vida quanto à terra de trabalho” (SILVA, 2012, p.14). É desse modo, que os entrevistados se referem ao espaço em vivem. Entende-se que o território para eles na realidade ultrapassa o sentido de lugar comum, constituindo-se em um importante instrumento de visibilidade e autonomia. A terra para essa comunidade é referida na identidade étnica do grupo. A posse da terra, independentemente das suas origens patrimoniais, se efetiva nessa comunidade enquanto sujeito coletivo, reconfigurando-se como grupo étnico.

Portanto, segundo Silva, (2012) territorializar-se significa ter poder e autonomia para estabelecer determinado modo de vida em um determinado espaço, dando continuidade à reprodução material e simbólica deste modo de vida. A autora ainda advoga que a sobreposição de territórios implica necessariamente em uma disputa de poder. Assim, para essas comunidades a terra é lugar não só de moradia, mas é onde estão suas memórias e suas histórias, é espaço de luta contra o preconceito racial que sofrem da sociedade envolvente e, também, lugar onde constroem e afirmam suas

identidades. Entende-se que as comunidades negras estabeleceram com a terra socialmente e historicamente por meio do coletivo, uma relação que não circunscreveu o domínio do direito privado.

Silva (2012) argumenta que o processo de territorialização pressupõe a tensão nas relações formadas. Se um grupo se organiza em prol de territorializar-se, ele está recusando o lugar que lhe fora designado, numa determinada situação espaço-temporal, por outros grupos sociais melhor colocados no espaço social pelos capitais de que já dispõem. Então, podemos dizer que quando uma comunidade quilombola se organiza e reivindica seus direitos sobre um território ancestral, quando ela luta para se territorializar, está recusando o lugar a marginalizado que lhe fora designado, impostamente pela sociedade “compreensiva”.

Enquanto que, para os quilombolas do São Roque, a tensão é vivenciada no embate, na luta pela reivindicação de direitos e permanência em seu território ancestral. Reivindicam a permanência nesse território, mesmo diante das imposições efetivadas pelo próprio poder público, que lhes impõe devido à sobreposição da comunidade as unidades de conservação ambiental estabelecendo uma nova territorialidade, está de maneira autoritária.

A localidade do vale da Pedra Branca onde se situa a comunidade quilombola São Roque é local de importância ambiental inestimável, parte inserida no contexto dos Parques Nacionais de Aparados da Serra e da Serra Geral, administrados pelo ICMBio. Vem fomentando um diálogo para estabelecer uma “trégua” no contexto tensionado pela manutenção de direitos.



Imagem 14: Da pedra branca, e as edificações do ICMBio.

Na imagem, paisagem do vale da Pedra Branca, praticamente limite do Extremo Sul Catarinense, onde se juntam três rios: rio Josafaz, São Gorgonho e Faxinalzinho. Formando o rio Mampituba que faz a divisa entre os dois estados SC/RS. As edificações presentes na imagem, é um posto de fiscalização do ICMBio, e ao fundo a plantação de morangos ecológicos do senhor Afonso e dona Maria Rita. A fisionomia de pedra branca que se mostra imponente reflete, em um pico alto e destacado, ainda hoje contempla o percurso da história de luta daqueles que por mais de um século aconchegaram os lares aos seus pés.

Em se tratando de espaço geográfico, a Pedra Branca local em que homens e mulheres forjam suas identidades a mais de um século, ainda hoje vem fomentando meios para que esse processo se prolongue para outras gerações. A imponentia do

local vista de cima, do seu topo, nos faz pensar o quão foram privilegiados os que aqui estabeleceram ainda no tempo dos escravos por mais de 180 anos, construindo e reconstruindo a sua história, sua identidade.

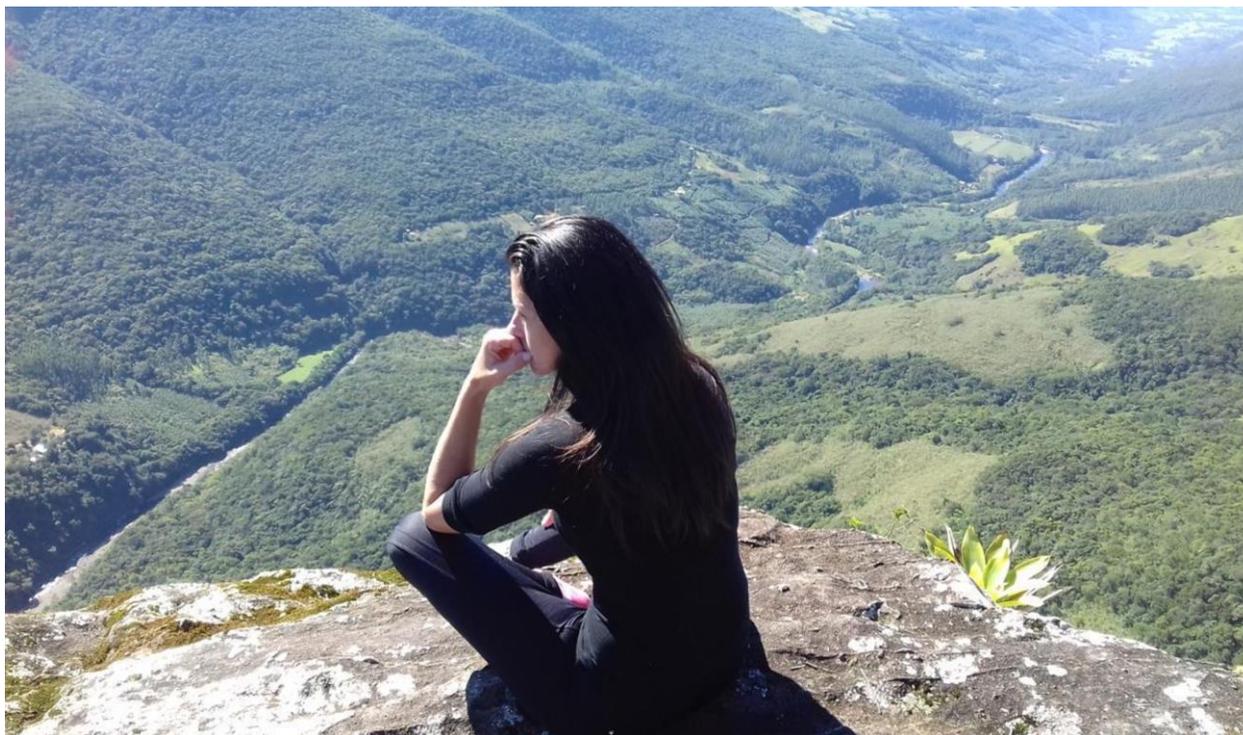


Imagem 15: Vale visto de cima da Pedra Branca, foto acervo da pesquisadora – 2017.

A estrada que dá acesso ao quilombo São Roque ou Pedra Branca, (cerca de 21 quilômetros do centro de Praia Grande SC) é de chão batido. Utilizam os seixos rolados para evitar os atolamentos. A mata baixa no entorno da estrada indica que a vegetação original foi retirada há tempo e que muitos cultivos foram feitos nessa terra “Essas árvores aqui não tem mais que vinte anos, antes tudo isso aqui era terra que nós plantamos milho e feijão”.¹⁶¹

O quilombo São Roque, nesse caso, não é um agrupamento de casas, ao contrário: as famílias moram muito distantes umas das outras. Muitas casas estão

¹⁶¹Pedra de todos os tamanhos, algumas com formato arredondado e superfície lisa, características dadas pelas águas dos rios, de onde são retiradas. As mesmas se desprendem dos paredões rochosos (basálticos) que formam os canyons e segue rolando até as margens dos rios, para serem retiradas e selecionadas e posteriormente utilizadas na pavimentação das estradas e ruas.

situadas em grotas, na subida dos morros, muitas de difícil acesso, às margens dos rios e encostas dos morros. Como a casa dos irmãos Nunes para chegar somente a pé ou a cavalo por uma pequena trilha em que é preciso cruzar três passos de rio.¹⁶²

Assim como, a da dona Margarida, uma senhora que vive isolada dentro da mata, recebe pouquíssimas pessoas e na maioria das vezes não conversa, fica absorta em seus pensamentos ignorando por completo a presença. As poucas informações que se obteve dessa senhora, foi por intermédio de outros moradores, os irmãos Vilson e Dirceu, são “frequentadores,” auxiliam como podem a suposta senhora. Uma incógnita que vive isolada nas entranhas da Mata Atlântica. Tentou-se entender o que levou está senhora ao isolamento quase por completo, o que a motivou viver praticamente sozinha por todos esses anos. Em conversas com alguns dos moradores, poucos têm contato com essa senhora. Seu Afonso foi quem fez este relato:

A Margarida se criou aqui junto com nois, é irmã do compadre Salustiano, vivia aqui com as gurias, depois foi embora para Igrejinha, casou e variou!
É [...]. Teve até no São Pedro em Porto Alegre, depois volto pra cá, ficou assim desse jeito, às vezes tá boa, a Maria já foi lá e conversou com ela (AFONSO EM ENTREVISTA DIA, 29/10/2017).¹⁶³

Não é o caso aqui, mas se quiser fazer uma observação ao longo da história, encontrar-se-ia inúmeros casos de isolamento social. Durante o medievo, membros da igreja que buscavam livrar-se dos prazeres mundanos, procuravam elevar sua condição espiritual por meio da reclusão no interior dos mosteiros. Indo mais além, na Grécia Antiga, os instrumentos da democracia ateniense condenaria um cidadão ao ostracismo, ou seja, ao degredo onde as pessoas que ameaçavam a ordem política ficavam exiladas por anos. Acredita-se que não seja o caso aqui.

Porém, o que levou está senhora ao isolamento, não se sabe ao certo, fato é, que a mesma saiu da comunidade ainda jovem, retornou após um período fora e então isolou-se por completo com seu filho, este atualmente quase não permanece com a

¹⁶²Cruzar os passos de rio, é atravessá-los de uma margem a outra, entende-se que no período de chuvas os mesmos ficam isolados completamente, mas mesmo com todas as dificuldades não querem deixar sua casa e vir morar mais próximo do centro da comunidade.

¹⁶³No decorrer da entrevista, surge a personagem Margarida e o senhor Afonso nos contempla com sua narrativa.

mãe. As condições de moradia são precárias, sem energia elétrica, sem água encanada, quando necessita de cuidados médicos, defende-se com a medicina popular, valendo-se dos seus conhecimentos das ervas que tem na mata. Os irmãos (Vilson e Dirceu) na medida do possível auxiliam a senhora Margarida.

2.4 A Invisibilidade dos remanescentes de quilombos na região Sul: Santa Catarina e a mística do Estado Branco

A historiografia regional por muito tempo definiu que a composição étnica de Santa Catarina esteve centrada principalmente nos descendentes de alemães e italianos. Enquanto que, a presença de indígenas e de negros é considerada minimamente. Esta percepção tem por pressupostos homens e mulheres que se instalaram e passaram a viver nesta região a partir do século XIX, isto é, as levas migratórias de italianos e alemães.¹⁶⁴

Os Estados do Sul do Brasil, mais precisamente o Estado de Santa Catarina, desde o início da colonização pelos portugueses podem ser caracterizados pela pequena propriedade, que predomina a policultura. Muito distinto de outras regiões do país, em que praticavam uma economia baseada no abastecimento do mercado externo, vinculados a um sistema de monocultura, em que o interesse maior estava voltado para as grandes plantações. Contaminados com essa visão colonialista, que perdurou por todo o século XIX e parte do século XX, fomentou a formação histórica e também a composição étnica da população de Santa Catarina.

Ainda que a historiografia catarinense tenha tratado o tema da escravidão de uma forma geral, menciona-se isto devido à escassez de pesquisas mais consistentes, em uma determinada época. Embora saiba-se que hoje já existem alguns trabalhos sendo desenvolvidos e outros já realizados, por pesquisadores que têm se debruçado

¹⁶⁴PENNA, Clemente Gentil. *Escravidão, liberdade e os arranjos de trabalho na Ilha de Santa Catarina nas décadas de escravidão (1850-1888)*. Florianópolis: PPGHST/UFSC, 2005 dissertação de mestrado.

para preencher esse vazio, que é a escravidão catarinense nas suas variadas faces.¹⁶⁵ Tais trabalhos disseminam um novo olhar, esclarecimento ao tema, fugindo à historiografia tradicional. Utilizou-se alguns destes estudos a fim de auxiliar a esclarecer algumas questões sobre a invisibilidade do negro em Santa Catarina.

Nos trabalhos de Ilka Boaventura Leite (1996, 1991), encontram-se uma série de questionamentos em torno da ausência do negro na historiografia de Santa Catarina.¹⁶⁶ Segundo a autora, a historiografia local tem frequentemente recusado mencionar a presença das populações afrodescendentes na formação da sociedade catarinense. Pode-se mencionar também os trabalhos de Paulino Cardoso de Jesus (2002) e demais autores que auxiliarão para elucidar esse processo.

Assim como a abordagem de Maria Joana Pedro (1998) Santa Catarina, particularmente, jamais fez parte dos núcleos mais ativos do país voltados até as primeiras décadas deste século (século XX), para o provimento do mercado externo com produtos tropicais. Também não se transformou numa região complementar respeitável para o fornecimento do mercado, como foi o caso do Rio Grande do Sul. De tal modo, a reduzida acumulação de capital jamais permitiu a obtenção de um contingente de escravos negros comparável àquelas regiões. Mas, além disso, a contínua entrada de imigrantes europeus fez com que o trabalho livre superasse o trabalho escravo, e também possibilitou uma autêntica “regeneração racial” ao combinar a imigração branca com exportação de negros para as regiões produtoras de café.¹⁶⁷

Apontada nacionalmente como “Um pedaço da Europa no Sul do Brasil”, Santa Catarina, é um Estado caracteristicamente branco. Patrícia de Freitas (1997) faz menção no que diz respeito à historiografia que está por detrás, e que sustenta o discurso que ampara esse perfil do Estado. A autora argumenta que, de certa forma é

¹⁶⁵PENNA, Clemente Gentil. Escravidão, liberdade e os arranjos de trabalho na Ilha de Santa Catarina nas décadas de escravidão (1850-1888). Florianópolis: PPGHST/UFSC, 2005 dissertação de mestrado.

¹⁶⁶LEITE, Ilka Boaventura. Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade. Florianópolis, 1996.

¹⁶⁷PEDRO, Joana Maria. Et Al. Negro em terra de Branco: escravidão e preconceito em Santa Catarina no século XIX. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988. p. 9-10.

um modo historiográfico, e os resquícios de uma disciplina que se pretendia científica, procurando trabalhar de maneira objetiva, com aquilo que é passível de comprovação, podendo inclusive mensurar e quantificar os acontecimentos.¹⁶⁸

Nesse ínterim, as questões da invisibilidade histórica dos negros em Santa Catarina vêm sendo exaustivamente trabalhada por Ilka Leite, seguida pelo trabalho de Paulino Cardoso de Jesus¹⁶⁹, que chamam a atenção para a influência dos afrodescendentes no desenvolvimento social da província. Os autores abdicam a interpretação que permeou por longa data, de que a escravidão teria desempenhado papel tênue na composição da sociedade catarinense. Ao observar uma significativa presença de escravos e libertos em várias esferas da sociedade tais autores assinalam para a necessidade de pesquisas que apresentem como finalidade uma compreensão mais detalhada a respeito de qual o impacto a escravidão teria causado na formação socioeconômica de Santa Catarina.¹⁷⁰

Assim, tendo por base a leitura dos autores mencionados, pôde-se elencar que a invisibilidade do negro em Santa Catarina está vinculada a uma das bases ideológicas que norteou processo do branqueamento, “a defesa do branqueamento foi unânime, porém diversificada na sua fundamentação” (LEITE, 1991, p.9). Que pode ser identificado em diferentes tipos de práticas e representações. Tais mecanismos de invisibilidade são processados pela produção do olhar que nega a existência, dissimula como forma de resolver algo que não se pode banir totalmente dessa sociedade que prefere a invisibilidade do negro a inseri-lo no modelo vigente.

João José Reis (2007) argumenta que a sociedade atual nega a influência dos escravos africanos e seus descendentes crioulos e mestiços na formação cultural do

¹⁶⁸ FREITAS, Patrícia. Margem da palavra, silêncio do número: o negro na historiografia de Santa Catarina. Florianópolis. Dissertação de Mestrado em História. UFSC. 1997.

¹⁶⁹ CARDOSO, Paulino de Jesus F. et al. “Experiência das populações de origem africana em Florianópolis na década da Abolição”. In: **Revista Percursos**. Florianópolis: vol.1 fascículo 3, 2002, p. 07 49.

¹⁷⁰ Esta abordagem encontra-se no trabalho de PENNA, Clemente Gentil. ESCRAVIDÃO, LIBERDADE E OS ARRANJOS DE TRABALHO NA ILHA DE SANTA CATARINA NAS ÚLTIMAS DÉCADAS DE ESCRAVIDÃO (1850-1888). Dissertação de mestrado. Florianópolis 2005.

País. Sendo que “raros serão os aspectos de nossa cultura que não tenham sido moldados com a ajuda da mão e da inteligência de africanos e afro-brasileiros” (REIS, 2007, p. 90).

Leite (1996) aponta que a invisibilidade negra na historiografia catarinense e sulista, está relacionada à denominada ideologia do branqueamento, e é tema discutido há certo tempo.¹⁷¹ A autora menciona que “percorrendo a historiografia, é impressionante o silêncio que paira sobre a população negra” (LEITE, 1996, p.43).

Este silêncio estende-se por todo o estado de Santa Catarina, chegando ao extremo sul do mesmo modo, que faz questão de manter não só na historiografia e na prática a invisibilidade do negro que é o da sustentação a ideia do branqueamento.

Não é intuito aqui fazer todo um panorama de como se processou este silêncio que se estendeu por todo Estado, mas é pertinente salientar como a historiografia do extremo sul tratou dessas questões. O trabalho realizado por Antônio César Spricigo (2005) discorre sobre esta imensa área de terra, que no século XIX abrangia a parte sul do Município de Laguna, em maio de 1848 foi elevada à categoria de Freguesia, em que sua denominação ficou conhecida de Freguesia Nossa Senhora Mãe dos Homens do Araranguá. Limitando-se do rio Urussanga, ao norte, até o rio Mampituba, ao sul, no limite com Rio Grande do Sul. O Oeste sua divisa era com a Serra Geral e a leste com o Oceano Atlântico.¹⁷²

Com base nos apontamentos de Spricigo (2005), o autor advoga que por haver a necessidade de obter um caminho para o gado, as tais terras da Freguesia serviram em dois momentos: o primeiro, a partir do século XVIII, conduzindo tropas pelo litoral, e o segundo, a partir da abertura do Caminho dos Conventos, em 1727, indo em direção a Lages no planalto serrano de Santa Catarina entrando as terras da Freguesia.¹⁷³

¹⁷¹Para saber mais ver, Ilka Boaventura Leite (1991).

¹⁷²SPRÍCIGO, Antônio Cesar. **Sujeitos esquecidos sujeitos lembrados: a escravidão Registrada na Freguesia do Araranguá no século XIX.** Florianópolis: 2003. 195 dissertação Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina

¹⁷³Ver, SPRÍCIGO, (2003).

Respaldado por autores, como Ilka Boaventura Leite, Paulino Cardoso de Jesus, assim como o de Joana Pedro, Spricigo (2005) vai desconstruindo o silêncio e a invisibilidade com a qual trataram a questão negra em Santa Catarina especificamente no extremo Sul.

Os primeiros trabalhos realizados no extremo Sul do Estado de Santa Catarina, foram realizados pelo o Padre Raulino Reitz (1948), Padre João Dall’Alba (1997) e o autor Gilberto Ronsani (1999). Nestes trabalhos não mencionam o negro como sujeito do processo de formação e colonização. A invisibilidade do negro no extremo Sul é reforçada pelos três autores, dando suporte ao branqueamento dessa região no Estado.

Ronsani (1999) em momento algum, em seu trabalho menciona a presença indígena ou negra no município, exalta o colonizador, mencionando que o sucesso do município decorre da presença marcante do imigrante europeu. Dimensionando-os não reconhece que para que houvesse o tal sucesso, precisaria considerar as variáveis de todo o processo, enfatiza e acaba menosprezando os demais grupos com o intuito de privilegiar exclusivamente o imigrante branco europeu.

Afinal, a invisibilidade não é a não existência, e sim a exclusão tomada como natural. Esse “natural” que incomoda que não pode ser aceito, porque se acredita que uma das virtudes da História, é a possibilidade a que atribui aos indivíduos de não aceitar o natural. Visto que a formação do historiador o incita a questionar, duvidar, problematizar processos, desigualdades e supostamente a “ordem natural das coisas”, ao reconhecer a existências de inúmeras racionalidades, por meio de um exercício de relativização, pode-se dizer que é o fundamento para legitimar as manifestações do ofício de historiador.

O discurso produzido, gerador da invisibilidade de populações negras, tornou-se uma forte arma com poder de convencimento, levando as populações brancas a se surpreenderem diante da revelação da presença de escravos na Freguesia do Araranguá,¹⁷⁴ no século XIX. Assim, como de um quilombo no município de Praia

¹⁷⁴A Freguesia do Araranguá compreendia uma área de cinco mil km quadrado, do extremo sul de Santa Catarina. Estendia-se de Laguna até o rio Mampituba, que faz divisa com o Estado do Rio Grande do Sul.

Grande. Passados dois séculos surpreendentemente ainda se depara com essa indagação, existem quilombos em Santa Catarina? Estes questionamentos foram feitos em um evento Internacional que ocorreu na Universidade Federal de Santa Catarina, em outubro de 2016, em que o prof. Doutor¹⁷⁵ da Universidade de Coimbra (Portugal) palestrante do evento indagou: existem quilombos aqui?

Assim como, a Coordenadora do Simpósio Temático da Universidade da Bahia, quando questionou sobre a presença de quilombos no Estado de SC, o que de certo modo foi surpreendente, não se está generalizando, mas faz refletir se no meio acadêmico a temática da escravidão em Santa Catarina, assim como, a invisibilidade produzida pela historiografia oficial, cuja ideologia, propositalmente, ignorou os efeitos da escravidão aqui, como ela está sendo mencionada nos demais setores?

A historiografia regional como se viu é permeada pelo elemento branco, possui inúmeras obras visualizando o imigrante europeu.¹⁷⁶ Santa Catarina cultiva a imagem de terra de brancos junto a uma discursividade que atesta que a quantidade de escravos aqui não foi significativa como em outras regiões. Pedro (1996) argumenta que embora a historiografia incline-se a acreditar neste número proporcionalmente menor de escravos em Santa Catarina, sempre em comparação com outras regiões ao sucesso da imigração europeia com base na pequena propriedade. Argumentando desse modo, que escravidão em Santa Catarina é pautada pela brandura do sistema.

¹⁷⁵ III Encontro Internacional de Alfabetização e educação de Jovens e adultos que correu na Universidade Federal de Santa Catarina, 2016. Não obtivemos autorização para revelar o nome do palestrante, nem da coordenadora do eixo temático em que fora apresentado um estudo sobre: **a educação de jovens e adultos (EJA): uma nova perspectiva para a comunidade quilombola São Roque.**

¹⁷⁶ Em suas pesquisas Ilka Boaventura Leite, argumenta a política do branqueamento foi reforçada pela historiografia e que os autores: RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo, Nacional, 1977. ROMERO, Silvio. História da literatura brasileira. Rio de Janeiro, José Olympio; Brasília, INL, 1980. CABRAL. Oswaldo R. História de Santa Catarina. Rio de Janeiro. Laudes, 1970. PIAZZA, Walter Fernando. O escravo numa economia minifundiária. Florianópolis. UDESC 1975. Entre outros, contribuíram para perpetuar a política do branqueamento, consequentemente com a invisibilidade do negro no Sul do Brasil. CARDOSO, Fernando Henrique. Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1977. Entre outros, contribuíram para perpetuar a política do branqueamento, consequentemente com a invisibilidade do negro no Sul do Brasil.

É interessante observar que, no meio acadêmico das Ciências Humanas, encontram-se profissionais que acreditam que em Santa Catarina a escravidão foi “branda”, precisa-se questionar sobre essa forma de pensar. Desde quando se mencionar qualquer forma escravidão como “branda?” Porque não existe brandura quando se submete o outro sob um regime escravista. O mito da escravidão cordial ainda permeia o imaginário de muitas pessoas nos dias atuais. Desse modo, a apresentação e afirmação do quilombo São Roque, ou seja, em Santa Catarina teve escravidão, resistência e conseqüentemente quilombos. A participação naquele evento contribuiu para desvelar de certo modo, a mística do Estado Branco.

Como se viu à historiografia privilegiou a colonização europeia e nega a presença e contribuição do negro na formação dos estados do Sul do país. O Estado Branco, ao qual se refere, cunhado pelos estudos da professora Ilka Boaventura, auxiliam para entender o processo da invisibilidade do negro em Santa Catarina. “A invisibilidade tornou-se um dos aspectos mais relevantes da identidade social dos afrodescendentes no sul do Brasil” (HARTUNG, 1996, p.7). A partir das leituras realizadas e das análises feitas com base nas entrevistas com moradores da comunidade, pôde-se constatar que Santa Catarina mascarou a participação dos afrodescendentes na sua formação, e vem naturalizando a presença do negro, como se o mesmo não tivesse uma parcela de contribuição na formação deste Estado. Tudo isso para manter o status de Estado mais Europeu do país. É preocupante está naturalização, pois se entende que ao naturalizar as diferenças, acaba-se legitimando a invisibilidade e segregando as comunidades. Que é o que vivenciam de certo modo alguns dos moradores do quilombo São Roque.

Capítulo 3 - Nunes, Monteiro e Fogaça

3. 1 Constituição de famílias escravas: visões de vivenciar a liberdade cerceada

“Nos cubículos negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem esperanças nem recordações”¹⁷⁷

Durante as últimas décadas, muito se discutiu sobre famílias escravas.¹⁷⁸Essas discussões vêm suscitando resultados significativos em escritos sobre famílias cativas brasileiras. Nos últimos anos as conclusões variam muito. Nos dias atuais, constitui-se num tema muito fecundo de pesquisa, embora intensas polêmicas sobre o seu significado assegurem sua continuidade.

Reconhece-se a importância de tal tema, mas não é intuito deter-se numa análise mais apurada em torno da produção historiográfica sobre famílias escravas. Porém, após encaminhamentos da pesquisa, entende-se que é relevante abordar a temática, embora não sendo o objetivo principal e também para não desviar por demasiado da problemática de investigação.

Desse modo, buscou-se averiguar as referências bibliográficas para trabalhar com essa temática. E, identificou-se poucos trabalhos sobre a concepção de famílias, em termos de dados quantitativos na região que se propôs a estudar. Ainda que já se perceba nos trabalhos analisados a tendência de pesquisadores em devassar a documentação que vem sendo reunida e analisada.

Entretanto, analisando os trabalhos que já foram realizados, na região que se propôs a pesquisar não necessariamente sobre a concepção de família. Mas, identificou-se vestígios que levaram até os Arquivos Públicos (APERS) e Arquivos

¹⁷⁷RIBEYROLLES, Charles. Brasil Pittoresco: história – descrições – viagens – instituições – colonização, 1895.

¹⁷⁸São os principais autores que, seguramente nos darão suporte teórico para trabalharmos com esse tema, o que não significa menosprezar os demais. FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c.1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997 256p. Janeiro: Civilização Brasileira, 1997; SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; MATTOS DE CASTRO, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

históricos, (AHRs) do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, (APSC) onde se encontrou documentação relevante, um processo crime, que tem auxiliado no fomento desta pesquisa.

Mediante as leituras que foram realizadas, identificou-se que Robert Wayne Slenes (1999)¹⁷⁹ em seu extraordinário trabalho sobre as famílias escravas no sudeste brasileiro no século XIX. Fomentou suas pesquisas por meio das fontes primárias e secundárias. As primárias o mesmo utilizou para delinear os padrões demográficos dos escravos do Sudeste do Brasil no século XIX. Que são registros de casamento e batismo de escravos, inventários *post-mortem* de fazendeiros em que estava incluída a relação de seus escravos, inventariados entre os “bens” do senhor, processos-crime, avisos de fuga de escravos nos jornais. O autor também buscou pontuar relatos de viajantes europeus e recordações de fazendeiros. Retirando assim, a visão branca sobre a escravidão. Na comparação dos relatos dos viajantes.

Como fontes secundárias, o autor estabeleceu uma comparação ao observar os relatos de viajantes com estudos etnológicos de sociedades centro-africanas, traçando um panorama da cultura escrava, demonstrando as permanências culturais na família cativa e suas estratégias de resistência.

Da mesma forma foi encontrado o trabalho dos autores Florentino, Manolo; Góes, José Roberto (1997).¹⁸⁰ Que também abordam a preocupação com a concepção de famílias escravas. No trabalho desses autores, encontra-se uma visão bem-sucedida e inédita das famílias escravas. Ao fazer o cruzamento das informações referentes ao tráfico, os autores sugerem uma visão rica e original das famílias escravas. No cruzamento dessas informações referentes ao tráfico, como período de intensificação e queda, com informações relativas à constituição dos núcleos familiares, como quantidade de uniões consensuais e legítimas, índices de casamentos Inter étnicos e

¹⁷⁹SLENES, Robert W. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava- Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 27-68.

¹⁸⁰FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c.1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997 256p.

idade dos cônjuges, assinalam padrões conformadores das organizações de parentesco entre escravos que clareiam a compreensão das comunidades afro-brasileiras, das relações entre diferentes etnias e entre senhores e escravos.

Além dos autores já mencionados, o exame dos dados disponíveis no Recenseamento de 1872¹⁸¹ que auxiliará na percepção do sentido mais profundo dos padrões de famílias dos escravos. Segundo as informações sobre as posses médias e grandes no município de São Francisco de Paula, Cima da Serra, amparam a conclusão de que em todos os contextos, os escravos valorizavam a família e o matrimônio estável, empenharam-se ao máximo para constituí-la e na maioria das vezes alcançaram exitosamente essa meta, quando havia condições propícias para isso. Devido os entraves criados pelas taxas de mortalidade e masculinidade que imperava no município. Os dados do censo permitem a constatação dessa leitura.

De acordo com o Recenseamento de 1872, sobre a ocupação dos escravos, a quantidade de homens e mulheres que havia nesse período eram praticamente o mesmo, a tabela que elaboramos com base no recenseamento de 1872, sobre a ocupação dos escravos, serve de base para confirmação do percentual de que homens e mulheres, não estavam em disparidade. Muito pelo contrário, havia uma uniformidade nesse percentual.

Ocupações	Mulheres	Homens
Costureiras	08	0
Operários que lidavam com madeiras	0	06
Operários que lidavam com Edificações	0	16
Lavradores	69	241

¹⁸¹ Recenseamento do Brasil em 1872. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=225477>. Acesso em: 02/04/2017.

Criadores e Jornaleiros	0	123
Serviços Domésticos	354	44
Sem profissão	108	116
Total	534	545

Tabela 1: Relação das ocupações dos escravos na paróquia de São Francisco de Paula de Cima da Serra. Segundo o recenseamento de 1872 página 66.¹⁸²

Ao se observar a tabela, pode-se verificar que ao contrário das grandes fazendas segundo Schwartz (1988) do Sudeste e Nordeste, em que a monocultura imperava, na economia de Cima da Serra, o escravo na sua maioria não possui profissão, ou seja, não exercia um ofício especializado. Grande parte dos homens eram lavradores e as mulheres ficavam encarregadas dos serviços domésticos. Quando questionados os escravos sobre suas profissões, muitos não tinham uma resposta específica sobre sua devida ocupação, “trabalhavam para o seu senhor,” isso pode ser constatado na documentação encontrada referente ao processo crime de jacinto escravo de Israel Fogaça, em que o mesmo salienta em um primeiro interrogatório “trabalhavam para o seu senhor,” assunto que será enfocado neste terceiro capítulo na seção 3.3, liberdade condicionada, castigo e etnicidade: os condicionamentos para cultivar a Roça fora da Estância.

Mesmo com toda a peculiaridade¹⁸³ da escravidão na região de Cima da Serra (com as descidas dos campos de Cima da Serra, para cultivar a Roça da Estância) a constituição de algumas famílias foi possível.

Desse modo, entende-se que é pertinente “pontuar” alguns questionamentos, pois como os escravos criaram condições que contribuíram para constituir-se enquanto

¹⁸² Recenseamento de 1872. Disponível na biblioteca virtual do IBGE. <http://biblioteca.ibge.gov.br>. Acesso em 02/04/2017.

¹⁸³ A economia escravista de Cima da Serra se complementava com o deslocamento de trabalhadores para as escarpas a fim de desenvolver a agricultura, (milho, feijão, mandioca), com o consentimento de seus senhores, após o plantio e colheita retornavam levando o resultado da colheita para as fazendas em Cima da Serra.

família? Vale destacar que, nas áreas em que a agricultura prevaleceu em escala maior, como nas fazendas de cana e de café, conseqüentemente utilizou-se um número maior de homens, para o trabalho, como foi mencionado por Schwartz (1988) que vem dificultando ou até mesmo excluindo esses dos laços familiares, o que ocasionava para muitas mulheres e as impossibilitava de formar família com probabilidade de estabilidade.

Em São Francisco de Paula, o número de escravos por senhor era insignificante, se comparar com as grandes fazendas em que predominava a *Plantation*. Talvez pelo fato de que os senhores tivessem um número reduzido de escravos, havia o incentivo de promover os laços familiares, como um meio de obter, ou aumentar o número de escravos, principalmente após o fim do tráfico em 1850. Os mapas de registro de batismo, casamentos e óbitos assinalam que os cativos da freguesia de São Francisco de Paula de Cima da Serra, corroboram, pois se identificou certo número de nascimento por meio desses registros. Assim como, a constituição de matrimônio, mesmo que de forma incipiente.¹⁸⁴

Florentino e Góes (1999) argumentam que o tráfico era um dos pilares da escravidão, alimentando as plantações de braços e apaziguando as tensões internas aos plantéis com a chegada de estrangeiros. Outro pilar do cativo era a formação de laços familiares por meio dos quais as pessoas, oriundas de diferentes etnias aleatoriamente agrupadas, constituíam uma identidade comum de cativos de origem africana.¹⁸⁵

Mesmo no sistema de *Plantation*, Schwartz, (1988) argumenta que o trabalho basicamente era realizado somente em uma fazenda, e possivelmente o escravo poderia retornar todos os dias, para “dormir em família,” a os mesmos não foi possível criar as instituições familiares que eles desejavam. Contudo, os senhores, também não conseguiram transformar seus escravos em instrumentos desprovidos de solidariedade e união. A existência desses escravos não esteve anônima durante o período do

¹⁸⁴Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

¹⁸⁵FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997 256p.

cativeiro. Não resta dúvida, a família escrava constituída em condições adversas trouxe benefício para os senhores.

Porém, nas condições elencadas por Florentino e Góes (1997) os autores argumentam que o tráfico e a família escrava, nuclear ou extensa, eram fundamentais na manutenção da escravidão. Mas, segundo Slenes (1999) a formação familiar está longe de tornar-se condição estrutural para a manutenção do domínio.

Desse modo, ao contestar as posições enraizadas na historiografia, os autores Florentino e Góes (1997) defendem que a união de casais tinha como meta a geração de filhos e levantam a hipótese de que a procriação seria importante elemento na perpetuação da comunidade cativa. Os filhos poderiam ser um meio de recriar e tornar mais complexo o parentesco: elemento portador da paz, segundo os mesmos.

Pelo tempo que se passou com a comunidade, não foi possível verificar se havia uma herança cultural africana como menciona Slenes (1999), segundo o autor era comum que os escravos traziam para o Brasil e a mobilizarem para se posicionar na nova situação de cativos. Não tanto na forma, mas na visão de mundo, na valorização da família, na importância da linhagem e na comunicação com os ancestrais mortos. “Essa herança cultural teria sido mobilizada pelos escravos na nova situação para reagir às condições do cativeiro” (SLENES, 1990, p.142).

Para o autor, isto é visível, na semelhança entre as construções dos negros na África e no Brasil, e na preservação no Brasil de um símbolo muito caro à cultura negra africana: a conservação do fogo aceso em casa como um ritual espiritual de afeição aos ancestrais, e a crença na caminhada do espírito do morto para o local a onde ele deveria chegar.¹⁸⁶ Visualizou-se em algumas moradias da comunidade São Roque, a manutenção do fogo aceso, principalmente dos mais velhos assim como, na caminhada da alma do morto para seu lugar de descanso eterno.

Em momento algum se está dizendo que os negros da Pedra Branca mantêm o costume do fogo aceso devido seus ancestrais africanos. O que é mais plausível é que

¹⁸⁶SLENES, Robert W. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava- Brasil sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 142-149.

os mesmos tenham absorvido a cultura local, pois os negros nascidos no Brasil certamente teriam facilidade para assimilar a cultura local, e os que aqui em São Roque se instalaram, já nasceram na Província de São Pedro, ou nas fazendas de São Francisco de Paula Cima da Serra. Visto que, não carregam em sua memória os resquícios da cultura do continente africano a não ser o que lhes fora repassada.

Desse modo, esses elementos o fogo aceso, o ritual aos mortos “que já quase não se vê mais”.¹⁸⁷ Assim como, algumas edificações diferentes, pois uma mesma família tem duas casas muito próxima, onde uma serve de dormitório, na outra um espaço para as refeições e para o fogão sempre aceso. Não se trata de negação da cultura africana, mas sim de buscar inserir-se e adaptar-se aos novos modos de vida a o qual foram submetidos.

¹⁸⁷Dirceu Nunes em entrevista dia 20/11/2016.



Imagem 16: Fogão campeiro que se encontrava fora da casa de moradia. Acervo da pesquisadora.

O acompanhamento dos escravos que deram origem às famílias aqui focalizadas, os Nunes, os Monteiros e os Fogaças, nomeados por fazerem parte da geração que esteve presente inicialmente no processo de transição entre a escravidão e a liberdade e a instalação da unidade produtiva familiar, nos auxilia a acompanhar a história da constituição dessas famílias que se instalaram aos pés da Serra Geral, as margens dos rios São Gorgonho e Faxinalzinho os(Nunes), do rio Josafaz os (Monteiros) e os Fogaças residiam às margens do rio Mampituba.

Ao buscar pela pouca documentação existente sobre essas famílias, (Nunes, Monteiro e Fogaça) deparou-se com o sobrenome Oliveira, família que também está instalada às margens dos rios, redefinem o seu espaço geográfico pelo sistema de grotas, rememoram o passado escravista de seus antepassados e também estão

alojadas as margens do rio Mampituba. Nas cartas de liberdades, assim como, no processo crime de Jacinto escravo de Israel Oliveira Fogaça¹⁸⁸ encontra-se o sobrenome Oliveira. Porém, nada expressivo, pois como argumenta Paulo Moreira (2007) Os textos eram curtos e diretos, certamente confeccionados com um só objetivo, ou seja, de comprovar uma negociação entre as partes interessadas.

Assim, de acordo com as narrativas dos irmãos Oliveira, seus antepassados foram escravizados também pelos “Nunes Branco”, mas os mesmos não apresentam o sobrenome de seus senhores. “A minha bisavó foi escravizada pelos Nunes ‘branco’”.¹⁸⁹ Esta mesma fala é reproduzida constantemente por todos os irmãos Oliveira que foram entrevistados, o senhor João Gabriel Oliveira, afirma que sua bisavó (Maria Belizária Nunes de Oliveira) fora escravizada pelos Nunes.

Dar-se-á maior enfoque para este assunto na seção (3.4) desse capítulo. O interesse em abordar essa família, está relacionado aos objetivos e a problemática de pesquisa, pois os irmãos Oliveira, são os músicos entrevistados.

A forma como os remanescentes do quilombo São Roque, tiveram o acesso a posse de suas terras, remete ao tempo de seus antepassados. “Foi aqui que nossas descendências vieram se esconde, porque ganharam alforria liberdade como se diz”.¹⁹⁰ “Foi escrito a carta de libertação,¹⁹¹ mas tinha pessoas que não tinha como viver, ficou desorientada [...]”.¹⁹² Pelo que consta de documentação, somente um formal de partilha que está de posse da comunidade, mas não se teve acesso. Segundo Fernandes; Brustolin e Teixeira (2006) este formal de partilha foi extraído dos autos de inventários de Izabel Braz dos Santos e de Jacinto Fogaça, passado em favor de Manoel Antenor Fogaça, para seu uso e conservação de direito.

¹⁸⁸APRS- Processos crimes.

¹⁸⁹Pedro Oliveira, entrevista dia 19/08/2017.

¹⁹⁰Valdomiro, esta fala pode ser visualizada no Documentário Referências Culturais quilombolas. (06: 00 min.).

¹⁹¹LEI Nº 3.353, DE 13 DE MAIO DE 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil. Disponível em: . Acesso em: 10/05/2017.

¹⁹²Seu Afonso, este comentário pode ser visualizado no documentário. Referências Culturais Quilombolas. (23: 02 min.).

Por via de regra, os antepassados dos filhos da Pedra Branca apareceram classificados em três distintas gerações: aqueles que chegaram à localidade ainda na condição de cativo devido à “mobilidade” que lhes era concedida, aos que vinham fugidos do cativo, “os pertencentes às famílias de seus senhores de Cima da Serra os Nunes, Monteiro e Fogaça, os filhos que estes tiveram já instalado no local, e os mais velhos que hoje vivem na comunidade” (FERNANDES; BRUTOLIN E TEIXEIRA, 2006, p.160, 161).

É relevante a observação, pois até os dias atuais todas essas famílias ainda permanecem divididas conforme a distribuição dos leitos dos rios. “Ainda hoje, descendentes dos escravos relacionados com estes senhores residem nas regiões de seus domínios” (FERNANDES; BRUTOLIN E TEIXEIRA, 2006, p.161).

Dessa forma, constatou-se, durante algumas idas a comunidade para as pesquisas de campo, que, por exemplo: os membros das famílias que aqui se propõem pesquisar permanecem no mesmo local de seus ancestrais, o caso dos irmãos Dirceu Nunes da Silva e Vilson, filhos de Gentil Nunes da Silva, netos de Osvaldino Nunes e bisnetos de Osório Nunes, ainda residem na região do rio Faxinalzinho.

Meu bisavô por parte da minha avó era o André Machado, escravo do tal de Manoel Monteiro. O meu falecido avô conheceu a minha avó ali no Josafaz, se estimaram um pouco e casaram. Meu avô era dessa gente aí de Cima da Serra, dos Nunes, aí pensaram vamos te colocar lá naquele sítio. O falecido avô construiu a família dele aí nesse rancho. Crio os morenos dele tudo ali, com fogo de chão, comendo feijão com pé de porco, toucinho, polenta batata doce e aipim (DIRCEU NUNES DA SILVA, EM ENTREVISTA, 26/08/2017).



Imagem 17: Casa dos irmãos Vilson Nunes e Dirceu Nunes, no faxinalzinho acervo da pesquisadora.

O mesmo exemplo pode ser identificado, como no caso de Valdomiro de Oliveira, filho de Dorvalino, neto de Cipriano, bisneto de Angelina escrava dos Monteiro, que ainda hoje vive na região do rio Josafaz. Ou ainda, como no caso de Maria Rita, filha de Francisco Braz dos Santos, neta de José Braz dos Santos, bisneta de Paquê, escravo dos Fogaça,¹⁹³ sua propriedade e as edificações foram destruídas pela enchente de 1974, fazendo com os mesmos deixassem a comunidade, e buscarem auxílio na casa de parentes em Caxias do Sul/RS. Não conseguiram adaptar-se a vida na cidade grande retornaram e instalaram-se na região do rio Mampituba e permanecem até hoje.

¹⁹³FERNANDES; BRUSTOLIN E TEIXEIRA, 2006. Op. Cit. p.161.



Imagem 18: Casa do senhor Afonso e Dona Maria Rita.

Desse modo, tanto na entrevista quanto no “Documentário Referências Culturais quilombolas”, o senhor Dirceu Nunes da Silva, menciona que seu bisavô se chamava André Machado, que fora escravo de Manoel Monteiro e que conheceu sua avó no Josafaz. Mas, “meu avô era dessa gente aí da serra [...] dos Nunes branco”.¹⁹⁴

Então, pôde-se constatar que os descendentes dos Monteiro e dos Nunes, encontraram-se na Pedra Branca e constituíram famílias. Famílias que ainda hoje permanecem no mesmo local. A narrativa do senhor Vilson,¹⁹⁵ esclareceu sobre a

¹⁹⁴Este relato do senhor Dirceu Nunes da Silva, pode ser ouvido e visualizado no documentário Referências Culturais Quilombolas. Entre os minutos 7: 15 e 8: 19. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Jkqi_33L7So. Acesso em: 25/03/2017.

¹⁹⁵Entrevista dia 02/07/2017.

presença dos Monteiros na comunidade, pois durante as vezes que se esteve em pesquisa de campo, não se obteve contato com os remanescentes dos Monteiros.

Na explicação do senhor Wilson, o seu avô paterno era André Machado, escravo dos Monteiros, que veio e se instalou no Josafaz, aqui conheceu sua avó “se estimaram” e constituíram família. Com isso, pôde-se constatar que a Pedra Branca, não foi só um local de refúgio para os negros escravizados de Cima da Serra, ou um local que os mesmos vinham para colocar roças para seus senhores, sob seu consentimento, também foi um local que propiciou a constituição de núcleos familiares entre escravos de diferentes senhores. Esses laços se estreitaram no decorrer dos tempos, o que possibilitou na pós-abolição mesmo precária a sobrevivência de muitas famílias escravas, as quais descendem muitos moradores de quilombo São Roque.

Reiterando essa divisão histórica por meio da hidrografia local, encontra-se na memória os resquícios de três cemitérios, um nas proximidades do rio Josafaz, no qual foram enterrados os Monteiro; um no rio Mampituba, onde está sepultado José Braz dos Santos, descendente dos Fogaça; e outro próximo ao rio Faxinalzinho, onde foi sepultada Florinda, escrava dos Nunes. A memória e as ruínas destes cemitérios falam de um tempo em que havia muito mais habitantes nas grotas da Pedra Branca, rememoram mais uma vez sua descendência enraizada nos morros e nas encostas da Serra Geral.



Imagem 19: Cemitério do Faxinalzinho, acervo da pesquisadora.

A região, a qual discorrerá era um atrativo para escravos de várias regiões no século XIX, “escravos rio-grandenses de outras regiões se embrenharam pela Serra para esconder-se” (FERNANDES; BRUSTOLIN E TEIXEIRA, 2006, p.151). A mata da Serra Geral possibilitou a constituição de territórios negros. É bem provável que a distância entre a estância de seus senhores, permitisse que estes redefinirem suas relações escravistas. Ainda havia a probabilidade de romper definitivamente com os laços com o cativo. Como argumenta Teixeira (2008) essa aproximação com os espaços de liberdade consentia aos escravos a experiência de vivenciar a liberdade, ainda que sob o jugo do seu senhor.

Desse modo, também oportunizou a formação de famílias mesmo que em situações adversas, que sem dúvida ocasionou benefícios aos seus senhores, porém, não podemos mencionar com um processo “estrutural para a manutenção do domínio”

(SLENES, 2011, p.59). Segundo esse autor, a família cativa surge de um processo de conflito entre escravo e senhor. O senhor é “obrigado” a oferecer certo espaço para os escravos constituírem famílias. Porém, isso pode ser encarado, como parte de um artifício de desmonte de revoltas. Ou seja, essa política deixa-o vulnerável, refém do seu próprio cativo.

A partir das leituras observou-se que com determinado tempo, a família passa a ser uma criação e transmissão de uma identidade própria, antagônica à dos senhores e forjada a partir da descoberta de tradições africanas compartilhadas. Diferente do que sustentam os autores Florentino e Góes (1997), que a família escrava venha ser entendida como uma condição estrutural do escravismo.

Os estudos de Pascoal (2008) que investiga a presença da família escrava no sul de Minas, no século XIX. Faz entender que, a família escrava é seguramente o núcleo em que transcorrem todas essas expectativas, esperanças, anseios e medos. As relações também se expandiram a partir desse núcleo. Por meio do contato com os senhores brancos e seus familiares, que na maioria das vezes eram convidados a apadrinhar seus filhos, as relações com outros escravos, estabeleciam-se. Muitos da mesma propriedade do senhor, e outros escravos de senhores vizinhos.

Esse mesmo processo é encontrado na comunidade São Roque. Evidenciou-se essa construção de relações a partir de documentos que se conseguiu localizar e analisar, fazendo o cruzamento com as narrativas dos entrevistados. São depoimentos dados em processos judiciais em que servem como testemunhas, narrativas coletadas com as entrevistas, sobre eles quando rememoram as memórias de seus antepassados.

3.2 O perfil dos escravos que desciam para cultivar as roças fora da estância

Para poder compreender o perfil desses escravos que desciam para cultivar as roças fora da Estância é preciso entender como se dava as relações de domínio e trabalho entre senhores e escravos em São Francisco de Paula. O trabalho de Luana Teixeira (2008) é elucidativo sobre esses aspectos. A autora argumenta que as

relações de domínios de trabalho entre escravos e senhores nos campos de Cima da Serra “são analisadas sob a perspectiva daquilo que suas especificidades têm a contribuir para a compreensão da transformação das relações de trabalho do Brasil no século XIX” (TEIXEIRA, 2009, p. 72).

Assim, as especificidades do trabalho agropastoril são de extrema importância para compreender a sociedade escravista a qual se está reportando. Verifica-se primeiramente que não há trabalho no eito, ou seja, “no qual grupos de escravos, sob a vigilância de um feitor, realizavam tarefas exaustivas ao longo do dia inteiro” (TEIXEIRA, 2009, p.91). Interessante mencionar que mesmo com a ausência de um feitor, que segundo Silvia Lara (1988), era um sujeito que fazia a mediação das relações entre senhores e escravos. Os escravos faziam suas roças, e ao término voltavam para as fazendas dos senhores levando a produção.

A estratégia de mobilidade identificada por Mattos (1995) entre a população rural daquele tempo pode ser percebida em São Francisco.¹⁹⁶ A mobilidade espacial que ocorreu nas estâncias de São Francisco de Paula de Cima da Serra, foi uma mudança de domicílio, não apenas o deslocamento para trabalhar. Essa mobilidade é uma parte importante do conjunto dos significados que eram dados à liberdade no universo rural do século XIX e isto era vedado aos escravos.

No entanto, seria lógico deduzir que, nesse ambiente de senhores de poucos escravos, em que o mercado de cativos constituía alternativa raramente acionada, não haveria porque impedir a formação de casais escravo visto à necessidade de reprodução da mão-de-obra. Assim, possivelmente a maior parte dos cativos da freguesia tinham parentes, e as dificuldades residem, especialmente, na legitimação da família e na sua estabilidade domiciliar.

A maior dificuldade que se encontrou, em identificar as relações parentais entre os cativos de pequenos escravistas, está relacionada essencialmente à metódica

¹⁹⁶MATTOS DE CASTRO, Hebe Maria. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste. Escravista-Brasil, séc. XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, cap. II.

omissão desses vínculos nas fontes, e sobretudo ao fracionamento das famílias em vários domicílios.¹⁹⁷

Segundo o laudo antropológico, da comunidade (2006) o convívio existente entre senhores e escravos, favorecia a descida para cultivar as várzeas fora da estância. Ainda podemos mencionar outro fator, a natividade, pois muitos escravos eram nascidos na região, esse fator pode ser constatado pelos registros de batismo paroquiais de 1847 e 1848.¹⁹⁸ Além disso, em São Francisco existia um número significativo de pais e filhos escravos pertencentes ao mesmo senhor ou a mesma família que é o caso de Manoel e Jacinto que veremos no decorrer desse capítulo.

Não é nosso intuito nesta pesquisa, aprofundar nos registros de batismo e no regime de compadrio. Utilizar-se-á estes registros apenas para evidenciar que nas fazendas de Cima da Serra constituíram-se famílias e podem ser comprovadas com os Mapas de batismo, de matrimônio e de óbito. E que para os escravos, o significado do batismo do cativo está relacionado ao o seu reconhecimento como um cristão e sua libertação do pecado original. Bem como, conferira-lhe, de certo modo, na perspectiva eclesiástica o atributo da humanidade. Os casamentos entre escravos eram passíveis de serem realizados, poderiam acontecer com a concordância dos senhores e oficializado pela Igreja Católica. Conforme os registros de batismo pesquisados, ou apenas a união conjugal sem o conhecimento e aprovação da igreja.

Na verdade, o batismo dos escravos era de certa forma uma pressão da igreja e não pode ser atribuída a questão do compadrio como “paternalista”.

Nas palavras de Schwartz (1988):

O batismo, por representar igualdade, humanidade e libertação do pecado, simbolizava qualidades incompatíveis com a condição de escravo e apresentava uma contradição potencial que era resolvida não com a abolição da escravidão ou do batismo, mas com a manutenção em separado desses elementos conflitantes [...] O indivíduo batizado fora salvo da danação, ganhava

¹⁹⁷ MACHADO, Cacilda. A Trama das Vontades..., 2006, cap. 3.

¹⁹⁸ AHRS- Documentos paroquiais, São Francisco de Paula de Cima da Serra, maço 24, ex. 12.

uma nova e legítima família na igreja e passara a possuir novos pais e relações fraternais [...]. (SCHWARTZ, 1988, p.131).¹⁹⁹

Na sociedade Católica o batismo representaria um dos momentos mais importantes na vida de seus sujeitos. O batismo representava para todos, fossem escravos crias da casa ou recém-chegados da província de São Pedro do Rio Grande, livres ou forros/ libertos, o primeiro momento de inserção na sociedade católica e nas hierarquias sociais existentes do período.

Desta forma, não se pode pensar que as relações “paternalísticas,” entre senhor e escravo, ocorreram por meio do batismo, na verdade o que é evidente é o antagonismo entre propriedade escrava e compadrio.

Então, pôde-se constatar que, o fato de uma família escrava permanecer por mais de uma geração sob o jugo de uma mesma família senhorial leva a pensar, refletir sobre o grau de confiança que marcam a relação de domínio. Leva a compreensão que no campo das relações entre cativos e senhores realizavam-se uma série de negociações que poderiam abrir certo “espaço social”, ou espaço de mobilidade para os escravos com a permissão para sair e colocar suas roças fora da estância.

O fato de os escravos serem nascidos na província de São Pedro do Rio Grande, e conviverem com seus senhores por mais de uma geração, supostamente, conseguiram a autorização para certa mobilidade. Ou seja, os escravos das fazendas de São Francisco de Paula Cima da Serra, tinham sua mobilidade autorizada pelos senhores locais. Muitos deles, a mando de seus senhores, deslocavam-se da região serrana para a região litorânea. A fim de cultivar as terras da localidade conhecida como Roça da Estância.²⁰⁰ A Roça da Estância, não era uma localidade, uma comunidade específica. Era somente uma local para o plantio fora da estância de Cima da Serra, ou seja, qualquer local que os escravos fossem para “porem” uma roça distante da localidade que viviam, denominava-se de Roça da Estância.

¹⁹⁹SCHWARTZ, Stuart B. Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 331.

²⁰⁰MACHADO, Cacilda. A Trama das Vontades..., 2006, cap. 3.

Assim, as narrativas dos descendentes dessas famílias, que ainda se encontram alojados nas terras ao longo dos rios já mencionados, estão associadas a famílias específicas, oriundas de escravos sob domínio de diferentes senhores. Algumas das famílias ainda ocupam as terras nas regiões (rios) referentes ao domínio territorial do senhor de seus antepassados.

Desse modo, constatou-se que não havia um perfil específico, para os escravos que eram designados para colocar as roças fora da Estância. Recebiam o consentimento para cultivar as várzeas, pois devido ao número reduzido de escravos o senhor acabava consentindo que eles viessem, sem ao menos manter um feitor para vigiá-los durante a permanência entre o feitiço da roça, plantio e colheita.

Assim, percebeu-se que as famílias dos Fogaça, dos Nunes e dos Monteiro, contudo, acabaram disseminando-se as margens dos rios acomodando-se na direção das terras que fora de seus senhores. Como na fazenda Azulega, fazenda Continental e fazenda Josafaz. Vale lembrar que a partir das “fluidas” relações tecidas com seus senhores, durante o período de trânsito e cativo, de certo modo “paternalista” estendeu seus laços para as terras da comunidade.

Acredita-se que foi a partir dessas relações “fluídas”, que ocasionaram e ao mesmo possibilitaram a formação deste território de liberdade cerceada. Constituindo um vínculo, paternalista, com o seu senhor. Mesmo “[...] que estar longe do domínio de seu senhor.” (FERNANDES; BRUSTOLIN E TEIXEIRA, 2006, p.144). Weimer (2008) argumenta, ainda que os motivos para cada um sejam inacessíveis ao historiador, fica nítida a existência de diferentes opções para os que se acham na situação comum desse vivenciar a liberdade distante dos olhares, e do jugo do seu senhor.

O desenrolar desse passado, vivenciado em meio às encostas dos morros conferiram aos moradores daquelas grotas, um senso de identidade comum. As origens da comunidade, como se viu, estão mais relacionadas a uma rede de pequenas roças familiares, que a um refúgio organizado como resistência explícita ao sistema escravista.

A vida distante do olhar do senhor e a produção praticamente autônoma permitiam que a localidade se tornasse um local extremamente atrativo, um refúgio, não

apenas para esses cativos que vinham pôr as roças sob o jugo de seus senhores, mas também, para outros que estivessem evadidos, que estavam em busca de espaços de liberdade, mesmo sem a ruptura definitivamente com os vínculos senhoriais.

Identificou-se na fazenda Josafaz conforme o mapa²⁰¹ em um dos “[...] principais espaços de mobilidade, trazem à tona o quão imbricado estava a atuação de cativos em busca de liberdade [...]” (WEIMER,2008, p.86). Segundo esse autor, essa região nos anos de 1890 era fortemente ligada à sede de operações de roubo de gado, chegando a devastar algumas fazendas, de alguns senhores Nunes. Senhores das quais muitas famílias do quilombo São Roque carregam o sobrenome. Será visto com mais tenacidade na próxima seção, sobre essas famílias.

Entende-se que a geografia local patrocinará a atividade de abigeato,²⁰² e que tanto os ladrões de gados, quanto aos escravos aproveitaram-se das vantagens oferecidas pela região. Mas, em momento algum está se inferindo que houve uma relação entre a atividade de roubo de gado, com o quilombo São Roque. Até porque não é enfoque nesta pesquisa, apenas por estar inserido no processo mobilidade dos escravos de Cima da Serra.

Devido a sua localidade, a Roça da Estância marca o caráter espacial e dinâmico da mobilidade no sistema escravista na região, nesse período, dando-lhe contornos geográficos claros e balizando as condições de constituição da comunidade de Pedra Branca. A diversidade de atividades atribuída a um mesmo escravo possibilitava a mobilidade desses. O processo crime de Jacinto escravo de Israel Fogaça, que será visto com maior ênfase na próxima seção. Corrobora com essa afirmação, pois em um de seus depoimentos, o mesmo argumenta que praticava diversas atividades, conforme determinava seu senhor, desde lidas da roça, até ofício especializado de campeiro.

O fato de os escravos serem rio-grandenses de nascimento e coabitarem com seus senhores por mais de uma geração, possivelmente, autorizava certa mobilidade.

²⁰¹Fonte Biblioteca Municipal de São Francisco de Paula.

²⁰²Relacionada com crime, roubo de gados. No Brasil, o abigeato foi incriminado no Código Penal de 1830. Que foi redefinido pela a lei nº 13.330/16. Disponível em: <http://emporiiodireito.com.br/o-abigeato-e-a-lei-no-13-33016->. Acesso em:29/07/2017.

Esta mobilidade espacial, mesmo condicionada aos seus senhores, neste sentido representaria por excelência uma oposição à restrição da vida no cativeiro.

3.3 Liberdade condicionada, castigo e etnicidade: os condicionamentos para cultivar a roça fora da estância

No século XIX São Francisco de Paula Cima da Serra, apresentava uma baixa fertilidade do solo.²⁰³ A sua formação geológica próxima das serras e escarpas do final da Serra Geral. Esse tipo de formação dificultava as atividades agrícolas, assim os campos de Cima da Serra propiciavam a pecuária, mas a produção agrícola era praticamente nula. Então, os senhores de escravos, não tinham muitas opções, mesmo com uma quantidade pequena de escravos, o trabalho na pecuária não exigia um número significativo, visto que um escravo daria conta de aproximadamente cem cabeças de gado. E um grande fazendeiro nesse período não apresentava mais que 500 cabeças de gado. Esses dados podem ser constatados nos inventários *post – mortem*.²⁰⁴

Diante da necessidade de aumentar sua produção agrícola, e manter os cativos em permanente condição de trabalhos, mandaram então, seus escravos para trabalharem em terras fora da Estância de Cima da Serra. Assim, a localidade de Roça da Estância surge como uma espécie de extensão das fazendas de Cima da Serra.

Não se pode afirmar corretamente, quais precauções permeavam a cabeça desses senhores pelos seus escravos, possivelmente teriam, pois, os escravos costumam caros, visto que já havia se extinguido o tráfico em 1850. Embora saibamos que a Lei Eusébio de Queirós não surtiu efeitos imediatos. O tráfico ilegal teve êxito e num segundo momento o tráfico interno de escravos também aumentou. Somente a partir da década de 1870, com ao aumento da fiscalização, que começou a faltar mão-de-

²⁰³Os solos são pobres denominam-se pesados e ácidos, e também são pobres em fósforos e potássio. Para ver mais Teixeira, Lúcia Márcia. São Francisco de Paula. Nossa terra Nossa gente. Evangraf. Porto Alegre, 2002, 173 p.

²⁰⁴APERS – Inventário *post – mortem*. AHRs-Documentos paroquiais, São Francisco de Paula de Cima da Serra, maço 24, ex. 12.

obra escrava no Brasil, ocasionando a valorização dos escravos ainda mais, visto que já era um mercado lucrativo para os senhores.

Por isso, é possível que houvesse uma espécie de controle, quando a saída dos escravos para cultivar as várzeas fora da estância. Segundo Teixeira (2008) visto que eles, os senhores, tivessem dificuldades ou condições de aplicar uma vigilância permanente, tampouco poderiam contar com o auxílio do Estado para tal finalidade, não havia uma vigilância no alto da serra, muito menos no pé da serra.

Transcorrendo assim, para os escravos que trabalhavam na Roça da Estância fundamentalmente por conta própria, em um regime de liberdade parcial, ao menos no período de feitiço das roças e colheita. Retornando aos seus senhores apenas para levar o produto retirado das roças que plantavam. “Subiam com 30 quilos de milho ‘dibuiado’ nas costas na serra do cavalinho e levavam pra lá.”²⁰⁵ Segundo nosso entrevistado senhor Afonso, os escravos que desciam a serra para cultivar, “botar” roças fora da estância, recebe a “gratidão” do seu senhor.

Eles tinham o sinhô deles. Naquela época era o Felipe Fogaça, Felipe Fogaça e o Era Fogaça morava lá em cima da serra. Aí, ele vinha esperar os escravos dele ali, no cavalinho.²⁰⁶ Era uma picada naquela época, esperava com pinhão assado e uma manta de charque [...]. (AFONSO ENTREVISTA DIA, 29/10/2016).

Para fins dessa pesquisa, é importante salientar que na província de São Pedro, na freguesia de São Francisco de Paula uma das fisionomias do paternalismo da escravidão foi a convivência entre senhores e escravos. “Boa parte dos escravos eram “crias da casa”, ou seja, nasceram e se criaram na casa de seus senhores” (FERNANDES; BRUSTOLIN; TEIXEIRA, 2006, p.143). Diga-se que essa relação “paternalista” não está relacionada com as relações de compadrio como já mencionado. Absolutamente antagônica a lógica de dominação característica da sociedade

²⁰⁵ Seu Afonso em entrevista dia 29/10/2016.

²⁰⁶ A serra do cavalinho, segundo os moradores foi por onde desciam os escravos, esta serra ainda hoje pode ser utilizada, para chegar aos campos de Cima da serra, mais precisamente a cidade de Cambará do Sul/ RS.

escravista do período, pois os escravos eram vistos como propriedade viva de seus senhores.

No que se refere ao emprego do conceito “paternalista”, para caracterizar um sistema de relações sociais, o historiador inglês Thompson (1998)²⁰⁷ salienta que “nenhum historiador sensato deve caracterizar toda uma sociedade como paternalista e patriarcal, visto que esse é um termo instável que pode estar subentendido como um modelo da ordem social visto de cima” (THOMPSON, 1998, p.32).

Essa relação “paternalista,”²⁰⁸ que na verdade significava submissão. As relações “paternalistas” nesse sentido são autoritárias e hierárquica, e mantém o “protegido” alijado de sua cidadania, subjugado aos seus domínios. Por tanto, essa relação na verdade serve para mascarar as mais diversas formas de exploração econômica sob a imagem de proteção.

Conseqüentemente essa mobilidade, (já abordada na seção anterior deste capítulo) destinada aos escravos facilitaria e muito não só a fuga como também oferecia possibilidades a esses escravos que tinham o consentimento de seus senhores, um conhecimento significativo de toda localização geográfica, do percurso entre Cima da Serra e a Roca da Estância, pois os mesmos não estavam sob vigília, podendo desfrutar de certa liberdade. Essa condição colocava as relações entre escravos e senhores mais próximas de um caráter de negociação.

A autora Maria Helena Machado (1987), em seus estudos sobre criminalidade e escravidão na região paulista de Taubaté e Campinas, compreende que a intensa diversificação no tratamento dispensado pelos senhores em relação a seus escravos funcionaria como uma estratégia na manutenção do universo escravista.²⁰⁹

²⁰⁷ THOMPSON, E.P. Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²⁰⁸ Para saber mais sobre a relação paternalista e de compadrio destacam-se, na historiografia, os trabalhos de Stephen Gudeman e Stuart Schwartz. GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. IN: REIS, João José (org). Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

²⁰⁹ MACHADO, Maria Helena. **Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830/1888)**. São Paulo, Brasiliense, 1987.

No quilombo estudado, os senhores de São Francisco de Paula de Cima da Serra, mantinham com seus escravos uma relação que mesclava entre o paternalismo e a libertação, e as primeiras gerações adotaram suas assinaturas, e seus descendentes mantêm até os dias atuais. “Nóis pegamos a assinatura dos Nunes branco”²¹⁰, algumas mesmo as incorporando por união de senhor e escrava.

Na constatação Weimer (2008) os nomes de escravos e seus descendentes eram elementos de transmissão inter-relacionais principalmente aqueles dos pais, avós e padrinhos. No quilombo estudado podemos visualizar essa constatação por meio das entrevistas que realizamos.

A família escrava engendra no seio da sociedade escravocrata brasileira teve possibilidades de ampliação dos laços familiares, que poderiam dar certa garantia de maior estabilidade familiar. A extensão da família escrava, ligada não apenas aos membros consanguíneos, pais, filhos, avós e tios, mas também a outros escravos e a homens livres. No quilombo São Roque ainda nos dias atuais, as ligações consanguíneas se fazem presentes, assim como os laços de compadrio esses elementos fomentam a relação de pertença do grupo.

As formas de liberdades podem ser vivenciadas das mais diferentes maneiras, para Mattos (1995) que procurou por muitas aproximações com a liberdade, que fora experimentada pelos escravos a partir do século XIX, nas diversas experiências vivenciadas por estes. A autora indica a instituição familiar como uma ligação essencial nas conquistas de “poderes”, geradores de certa apropriação, pelos escravos, de meios para conseguir uma maior aproximação com os homens brancos, certa capacidade para negociar com os senhores escravistas.²¹¹

Portanto, perante as leituras que se realizou, e as narrativas dos entrevistados, entendeu-se que os caminhos trilhados para a liberdade foram sendo feitos gradativamente, a passos lentos, por escravos e escravas que vinham a um bom tempo, construindo espaços relativos de autonomia dentro do modelo escravista, assim

²¹⁰Vilson, entrevista dia 02/07/207.

²¹¹CASTRO, H.M.M. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil Século XIX.** Rio de Janeiro, Arquivo Nacional. 1995.

foram formando e fomentando os elos entre esses dois mundos antagônicos. Para Henrique Espada Lima (2005), para se vivenciar a liberdade havia a necessidade do acolhimento. “A liberdade sem proteção pode levar a pior servidão: a da necessidade” (LIMA, 2005, p.295). Não se pode mencionar ao certo se os escravos que desciam a serra para colocar as roças tinham esse acolhimento, mas certamente tinham necessidades que o estar distante do domínio de seus senhores não os resguardava.

Cabe ressaltar Steuernagel (2010), pois o mesmo argumenta que as fugas na época poderiam estar relacionadas a dois fatores: primeiro por uma questão reivindicatória e a fuga efetiva. Sendo que essa estava buscando o rompimento de fato os laços com o seu senhor, devido aos maus tratos e violência de todas as formas aplicadas por esses. Enquanto que a primeira, objetivava estabelecer alguma forma de negociação com seus senhores, deixando clara para esses que a fuga era uma possibilidade concreta e muitas vezes realizável.

O caso da fuga de Jacinto, escravo de Israel Fogaça,²¹² que fugiu por quatro dias devido a uma desavença com suas parceiras e as irmãs. Quando questionado o motivo de sua fuga, argumentou que fora por medo dos castigos do seu senhor. Tratava-se de uma estratégia, portanto, para amenizar as mesmas condições que poderiam levá-lo a uma fuga efetiva.

Pela análise do processo crime, Jacinto, o mesmo não intenciona a sua liberdade tampouco de suas companheiras/os da crueldade e da presunção senhorial, mas fugiu motivado pelo medo e pelo desejo de livrar-se dos castigos que eram submetidos, julgando-os injustos e cruéis. Segundo Reis (1996), cada escravo concebe de maneira bem definida o que seria uma dominação aceitável baseado em costumes e conquistas individuais alcançadas no cotidiano de suas relações.

Precisa-se ter em mente que o início do ano de 1866, esteve marcado pela intensificação dos conflitos da Guerra do Paraguai.²¹³ A ocorrência do episódio do

²¹²APERS. Processo crime de Jacinto, escravo de Israel Fogaça. Processo N 1871, M 56, e 58 SAP – 1866.

²¹³As brigadas foram formadas com homens da comarca de Santo Antônio, muitos deles habitantes de São Francisco de Paula de Cima da Serra. (TEIXEIRA, 2009).

escravo Jacinto neste mesmo ano, e o ataque de “negros desertores”²¹⁴ também movimentou São Francisco Cima da Serra, a análise do processo crime permitiu uma pequena aproximação do significado da fuga na experiência do cativo.

O processo crime de 1866 do escravo de nome Jacinto, de ofício “campeiro”, acusado de triplo assassinato, seguido de incêndio. Jacinto, escravo de Israel de Oliveira Fogaça, que fugiu em dia santo,²¹⁵ quando retorna e apresenta-se ao seu senhor é acusado de triplo assassinato, seguido de incêndio. O suposto crime que fora acusado ocorrerá no Capão do Cipó na freguesia de São Francisco de Paula Cima da Serra, Província do Rio Grande de São Pedro do Sul no verão de 1866. A casa de Florêncio José Pereira, identificado como preto, foi queimada enquanto este estava em viagem de trabalho. No processo não é especificado que tipo de trabalho realizava Florêncio José Pereira. Com ele, moravam sua companheira, um velho e uma menina de 12 anos. O velho e a mulher foram mortos na hora a menina fora levada, e seu corpo foi encontrado mais ou menos dez dias após o assassinato seguido de incêndio, estava em um pântano um pouco distante da casa.²¹⁶

Jacinto escravo de Israel Fogaça, após retornar da sua breve fuga, é preso, em um de seus depoimentos informa que durante a fuga encontrou-se com Claro e Manuel, seus irmãos que já estavam em fuga, Manoel por três anos e Claro não é mencionado no processo o tempo que permaneceu em fuga. Devido à suposta persuasão de Jacinto, os mesmos acabam retornando e antes de apresentarem aos seus senhores foram acusados. Acusados de triplo assassinato seguido de incêndio.

Pelo que se pôde constatar no processo crime, Jacinto fora acusado, pois estava em companhia de seus irmãos. Conta que Manoel já havia sido acusado de roubo de gado e cavalos em determinado momento. Claro acusado, consegue fugir antes mesmo

²¹⁴Correspondência da província de Rio Grande de São Pedro do Sul. AHRS - Polícia, maço 53, São Francisco de Paula de Cima da Serra e AHRS – Documentos paroquiais, maço 24, cx. 12. São Francisco de Paula Cima da Serra.

²¹⁵A historiadora Luana Teixeira (2009) trabalha com esse termo de “fugiu em dia santo” que poderia ser um dia de folga, ou até mesmo um domingo um dia ao qual o escravo tinha direito.

²¹⁶APERS. Processo crime de Jacinto, escravo de Israel Fogaça. Processo N 1871, M 56, e 58 SAP – 1866.

de ser preso e Jacinto é preso e encaminhado para Santo Antônio da Patrulha, permanecendo por um ano recluso, até chegar seu julgamento.

Conforme dispõe no processo de Jacinto, sobre o tempo de fuga de Manoel, (estava fugido por três anos) pode-se afirmar que não havia um efetivo tanto por parte do Estado que fizesse uma diligência para rever esses escravos fugidos, nem mesmo dos senhores, pois ao que tudo indica não tinham condições para encaminhar um “capitão do mato” para capturá-los e recolocá-los novamente sob o jugo do cativo. Na verdade, o que se evidencia com a análise desse processo, é que os escravos fugidos, eram reconhecidos (vistos) no povoado, transitavam e se “relacionavam” com a comunidade. A aproximação com os moradores da província necessariamente não os conduziu a re-escravização.

No entanto, o que conduziu ao processo do escravo Jacinto, foi à representatividade que o mesmo apresenta sobre a diversidade da experiência escravista em Cima da Serra. Porque escravos de um mesmo senhor tiveram oportunidades distintas de fuga e mesmo assim, um resolve retornar e apresentar-se para ser re-escravizado, enquanto o outro resiste e luta até o fim contra uma possível re-escravização.

De fato, os processos crimes aproximam-se das falas desses sujeitos escravizados e do contexto de uma determinada época, mesmo que seja abordado pela pena e pelas mãos de um escrivão que não se saberá ao certo em que contexto ele estaria inserido, tampouco o que passará por sua mente ao transcrever as falas dos depoentes, tanto réu como testemunhas. “Estes funcionários reproduziam o mais corretamente que podiam o linguajar (as expressões) das testemunhas e nos trazem informações preciosas sobre o falar cotidiano das categorias populares” (MOREIRA, 2010, p.19). Na difícil leitura do processo, diversas vezes deparou-se com grafia, que não se conseguiu identificar, o que levou a recordar das palavras Ginzburg (2006) quando se referiu aos processos inquisitoriais, de “minas de dados involuntários” (GINZBURG, 2006, p.182).

Embora se saiba que havia a linguagem jurídica para ser seguida e o caráter institucional, que às vezes encontra-se fora do alcance, mas que ao se debruçar para a

análise e esforçar-se para compreender tais termos de determinada época, certamente levará a detalhes sutis, do cotidiano da sociedade escravista do período.

Portanto, jamais se saberá ao certo o que passou com os escravos durante suas fugas, mesmo com análise do processo crime, mas por meio dele pôde-se constatar que a fuga era possível, e manter-se em fuga por um longo período também, que a localização era favorável para conservar-se em sigilo por muito tempo. Embora Jacinto, não tenha tido o desejo de manter sua vida em fuga permanente, pois não se saberá ao certo porque preferiu voltar e manter-se subjugado a mando do seu senhor.

Diante das correspondências trocadas entre o subdelegado de São Francisco de Paula em 1856²¹⁷ e o presidente da província, pôde-se inferir que os senhores de São Francisco de Paula, não tinham a menor condição de manter seus escravos em constante vigilância, o que leva a crer que por esse motivo consentiram a mobilidade para botar as roças fora da estância. Culminando com a real possibilidade de fuga e de constituição de quilombos.

Seguindo a trilha do escravo Jacinto, em um primeiro momento acreditou-se que provavelmente ele seja um antepassado da família Fogaça. Os Fogaças, que até hoje vivem em São Roque. Mas, no decorrer da análise do processo e segundo as narrativas dos entrevistados, o Jacinto Fogaça mencionado por eles, provavelmente não seja o mesmo do processo crime. Porque as datas que constam nos documentos em posse da comunidade, diferem das datações que se encontram no processo. Por um momento ocorreu dúvidas em relação aos processos, pois muitas vezes têm registros diferentes. Assim como, argumenta Moreira (2010) que certas grafias “erradas” encontradas nos documentos pesquisados não são provas da ausência de conhecimento dos profissionais envolvidos, mas indicativos possíveis de um costume distinto. Como no caso do registro que muitas vezes ocorria quando o sujeito já estava com uma idade, e nos registros algumas vezes não correspondendo corretamente.

²¹⁷AHRS - Polícia, maço 53, São Francisco de Paula de Cima da Serra e AHRS – Documentos paroquiais, maço 24, cx. 12. São Francisco de Paula Cima da Serra.

O nascimento do Jacinto mencionado pela comunidade é de 1873, o que difere do Jacinto do processo em questão, ao passo que o Jacinto escravo de Israel Fogaça em 1866 já tinha 18 anos. Então, não se está falando da mesma pessoa. O que talvez seja mais provável é que o antepassado de Jacinto Fogaça reconhecido pela comunidade seja filho de Jacinto, escravo de Israel Fogaça, indiciado no processo crime analisado. Deveras, “nos tempos antigos eles tinham o costume de pôr nos filhos os nomes dos pais”.²¹⁸ Além do mais, conforme os relatos e a memória dos membros da comunidade, o pai de Jacinto Fogaça era reconhecido somente por um apelido, qual seja Paquê. Que se constatou ao fazer o cruzamento das fontes vem a ser o avô de dona Maria Rita, remanescente do quilombo São Roque.

Comungando da mesma perspectiva que Moreira (2010), acredita-se que os processos crimes são excelentes fontes para o historiador desenvolver uma leitura etnográfica, no sentido de um olhar mais minucioso, detalhista. Os pesquisadores habituados a empregar os processos criminais como fonte primária para seus trabalhos sabem o quanto são ricas e complexas as informações que estes documentos judiciários nos trazem. Resguarda-se aqui, com relação à ao processo de Jacinto Escravo de Israel Fogaça, para não se estender na pesquisa, mas fica o desejo da continuidade em outro momento.

No decorrer da pesquisa, nas buscas pelas famílias, encontrou-se na cidade de Mampituba RS (comunidade Roça da Estância) novos descendentes dos Fogaça. Buscou-se Certificar-se se eram da mesma família que se estava falando, nas entrevistas constatou-se que a mesma era oriunda da Cidade de Osório/RS. Essa verificação, assim como outra versão sobre a chegada de escravos na Pedra Branca, está presente na narrativa da senhora Nair Alves Fogaça.²¹⁹

Ao buscar pelas famílias, em destaque a família Fogaça, chegou-se a senhora Nair Alves Fogaça. Moradora da atual Roça da Estância. Na entrevista relatou que a

²¹⁸Maria Rita (BRUSTOLIN; FERNANDES; TEIXEIRA, 2006, p 143).

²¹⁹Nair Alves Fogaça, entrevista dia 04/05/2017.

chegada dos habitantes na Pedra Branca, deu-se no período da Revolução Farroupilha,²²⁰ uma senhora que vivia nas imediações da atual cidade de Cambará do Sul /RS, ficou viúva, sentiu-se desprotegida no período da Revolução Farroupilha.

[...] Uma senhora, fazendeira era no tempo dos escravos, ela então pegou uma turma de escravos, escolheu as premissas do gado, cavalos animais e mandou para Pedra Branca. “Pra li. Naquela época era tudo do governo né! [...] Não morava ninguém ali, era mata virgem então, eles começaram a cultivar então colocaram o nome de Roça da Estância, não era Pedra Branca era roça da estância, Então foi iniciada com essa senhora, com os animais e os escravos dessa senhora. (NAIR ALVES FOGAÇA, ENTREVISTA DIA 04/05/2017).

A narrativa da senhora Nair, remete a novos questionamentos, pois ela relata que os Fogaça de Osório/RS acabaram deslocando-se para São Francisco de Paula Cima da Serra em determinado período e que seu avô e seu pai vieram e instalaram-se na atual Roça da Estância. “Meu avô tinha um lote de escravos”.²²¹ Possivelmente devido à sazonalidade das lides dos campos em Cima da Serra ele também tenha concedido a liberdade cerceada para seus escravos, como os demais fazendeiros.

Não esquecer que São Francisco de Paula era um espaço de circulação tanto de brancos, quanto de negros, livres e escravos. Segundo Vinicius Oliveira (2006), a província de São Francisco de Paula podia ser observada como um local “de grande destaque de rotas de circulação humana” (OLIVEIRA, 2006, p.53).

Até o momento não se conseguiu estabelecer uma relação das narrativas de dona Nair Alves Fogaça, com os moradores do quilombo São Roque. Precisar-se-ia de mais tempo e maiores investigações para que se pudesse cruzar as informações e pontuar algumas considerações. Possivelmente informações sobre essa senhora que supostamente tenha vindo estabelecer na Pedra Branca, e de seu avô que era

²²⁰A revolução Farroupilha, (1835 – 1845) demarcada como uma das mais extensas rebeliões deflagrada no Brasil, contou com uma série de fatores responsáveis por esse conflito que desafiou as autoridades imperiais. Para saber mais muitos ver: O livro que desnuda a Revolução Farroupilha do véu de mitos que a envolve. MACHADO, Juremir Silva da. **História Regional da Infância. O destino dos negros farrapos e outras iniquidades brasileira.** L&PM,344, p.Porto Alegre,2010.

²²¹Nair Alves Fogaça, entrevista dia 04/05/2017

proprietário de escravos, pois a senhora Nair no momento da entrevista, não soube dizer o nome, mas salientou que quando recordasse anotaria para passar.

Desse modo retornando ao processo de Jacinto, escravo de Israel Fogaça o mesmo serviu para que se possa entendê-lo enquanto sujeito histórico, capaz de modificar o ambiente em que estava inserido. A fuga de Jacinto sinaliza para os limites da acomodação e da resistência escrava e chama a atenção para o trato do escravizado diante o sistema do cativo.

Assim, cotejar-se-á de forma sucinta os estudos e autores que trataram das fugas e castigos de escravos, limitando a apresentar as características do escravo Jacinto. Que fugiu, em um dia santo como já mencionado, por medo de ser castigado. Porém, os relatos da autora Silvia Hunold Lara (1998)²²² sobre as formas de castigo da elite senhorial no Brasil colonial, onde a autora expõe tais comportamentos como atos inseparáveis do sistema de dominação escravista precisam ser apontados nesse trabalho.

O castigo devia ser moderado para ser corretivo; castigando-se humanamente, não se devia maltratar o escravo nem ter intenção de matá-lo, ainda mais por ter ele custado um dinheiro que não devia ser desperdiçado; a não ser que houvesse um motivo justo, o castigo devia ser ministrado ou presidido pelo senhor e, no caso de o escravo ficar muito ferido, devia ser curado (LARA, 1998, p.60).

Enraizado na sociedade escravista o castigo era aceito perante a lei,²²³ tinha para essa sociedade uma função benigna, pois a coerção e a violência eram tidas como uma forma de correção dos cativos que se envolviam em fugas, mesmo a fuga não sendo considerado um crime. Mas, que precisavam corrigir o escravo, para que esse não se escapasse de suas obrigações e não se esquecesse de sua condição.

²²² Silvia Lara. **Campos da violência**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

²²³ Lei de 16 de dezembro de 1830. CAPÍTULO II DOS CRIMES JUSTIFICÁVEIS, O art. 14, § 6º, do código criminal dispunha que não seriam puníveis como crimes: 6º Quando o mal consistir no castigo moderado, que os pais derem a seus filhos, os senhores a seus escravos, e os mestres a seus discípulos; ou desse castigo resultar, uma vez que a qualidade delle, não seja contraria ás Leis em vigor. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm. Acesso em: 13/08/2017.

Entende-se que a fuga do escravo Jacinto esteve relacionada à fuga reivindicatória, pois o mesmo fugiu para não receber o castigo de seu senhor. Não se pode mencionar que a fuga de Jacinto deva ser encarada como uma negação direta da ordem vigente. Sabe-se que, no entanto, nem sempre as fugas tinham esse objetivo. Muitas vezes o escravo fugia para reivindicar, ou para livrar-se de algo ou extrapola na folga que o senhor lhe conceda.

Por muito tempo a historiografia apontou-os como “coisa”, “mercadoria”, mas esses apontamentos foram sendo desconstruídos ao longo do tempo. E o processo de Jacinto é uma amostra disso, o escravo passa a ser um sujeito que impõe seus desejos sob as ordens de seus senhores. Como menciona o autor Sidney Chalhoub (1990) que mesmo com a violência vivenciada pelos negros, a escravidão não os transforma em seres incapazes de ação “autônoma, muito menos em sujeitos passivos receptores de valores senhoriais” (CHALHOUB, 1990, p. 42).

O caso do Jacinto, mesmo que em seu depoimento não se encontrou evidências de que ele estivesse reivindicando somente que seu senhor o poupasse dos castigos devido a suas desavenças domésticas, não fica evidente no processo que o mesmo tenha buscado modificar sua condição de cativo. Chalhoub (1990) argumenta que, grande parte dos escravizados tentaram modificar sua condição e procuraram a liberdade dentro das probabilidades existente na própria instituição da escravidão; “tais pessoas longe de serem passivos e conformados com sua situação, procuraram mudar sua condição através de estratégias mais ou menos previstas na sociedade na qual viviam” (CHALHOUB, 1990, p. 252).

Pela análise do processo crime do caso do escravo Jacinto a fuga não estava ligada a deserção, pois como se sabe a deserção do cativo poderia ser ocasionado por vários fatores. Como o não cumprimento pelo senhor de direitos do escravo, como folgas nos dias santos e semanais e um pedaço de terra para cultivo próprio, não se sabe se essa prática era vivenciada pelos escravos de São Francisco de Paula de Cima da Serra ou pelo rompimento de relações afetivas por causa de venda são alguns exemplos.

Dentre os condicionantes para cultivar as roças fora da estância, liberdade, castigo, e a etnicidade que se entendeu também como um elemento presente nesse processo. Percebeu-se aqui nesse trabalho, que tal definição é como um processo simbólico, que adquiriu ao longo do tempo conteúdos, valores expressivos e partilhados, por meio das vivências e inter-relações vivenciadas pelos sujeitos envolvidos.²²⁴

Além disso, é coerente pontuar que, na etnicidade, existe a intencionalidade de se mostrar, de se construir, uma origem comum entre os membros do grupo. No quilombo São Roque, nos dias atuais essa intencionalidade vem sendo ressignificada, e encontra-se na expressão da música, na festa, nas práticas dos pixurus, nas trocas de dias, receitas culinárias passadas entre mulheres por meio de gerações, no saber tramar o bambu com o cipó para fazer os balaios para os cargueiros, no reconhecer e retirar da mata os remédios para as mais diversas enfermidades, no forjar da terra o alimento, na afeição e respeito pela terra, pois nela está o afeto e o sangue de seus antepassados, na transmissão de nomes e de um patrimônio que de imaterial repentinamente se materializa, do esquecimento das gerações passadas transformando-se em lembrança por meio das narrativas.

3.4 Um tocador de acordeom na porta da sua casa: a família Oliveira no contexto da música e festa no quilombo São Roque

No decorrer da pesquisa percebeu-se que os moradores do quilombo São Roque enfrentam inúmeras dificuldades, mas nem por isso, deixam de ser um povo alegre, que gosta de música, de festa e de dança. As canções estão sempre presentes em seu cotidiano e nas festas. “Lá na roça nos dava gritos, cantávamos, era uma festa.”²²⁵ Entre os quilombolas há muitos cantores e compositores, que relatam em suas músicas

²²⁴SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil** / tradução: Vera Ribeiro. - Salvador :Edufba;Pallas, 2003.

²²⁵ Pedro Oliveira em entrevista 19/08/2017/2016

seu modo de vida, sua a luta e as esperanças por dias melhores para todos na comunidade.

As chamadas festas tradicionais (terno de reis, a festa do Divino e as serenatas hoje não mais acontecem) que ocorriam na comunidade e as que ocorrem nos dias atuais, resultam tanto das influências negra, como católica. Realizada no mês de agosto, sendo que no calendário católico o dia específico é o dia dezesseis do mês citado, a festa de São Roque é uma homenagem ao padroeiro da Comunidade. Nela os moradores que permaneceram assim como os que deixaram o local rememoram e ressignificam sua história, saúdam o santo renovando suas esperanças e crenças. Não chega ser um agradecimento, em momento algum menciona a festa como um agradecimento, a boa safra, a um ano produtivo, ou as conquistas. A festa como tradição, como um meio de rever os parentes e amigos distantes, de reafirmar os laços dos que estão vivendo na comunidade, assim como, uma forma de realinhar a economia da associação quilombola São Roque, pois a festa também serve para angariar fundos para as benfeitorias na comunidade e possíveis despesas dos seus membros.

É importante entender como a festa congrega não apenas entorno do lazer comunitário, mas também pode-se associá-la ao mundo do trabalho, das relações trocas de solidariedades entre os moradores daqueles rios, junto dos quais, construíram e reconstruíram identidades e territorialidades. Nesse sentido, a cultura popular, por meio das festas, materializa a afirmação de uma memória do cativo e conseqüente influência no processo de constituição da Identidade Étnica.

No entanto, a comunidade canta suas músicas, não apenas para reivindicar melhores condições para seus moradores, também as tradicionais “músicas gaúcha e sertaneja de raiz, não esses sertanejos universitário”²²⁶ fazem parte do repertório quilombola. Como descendem dos campos de Cima da Serra, eles são grandes apreciadores da música e da cultura gaúcha, que anima os bailes dançantes nas

²²⁶Luiz Oliveira, entrevista dia 20/08/2017.

comunidades até o amanhecer. Nessas festas, são tocadas as músicas do momento por bandas da região e pelos cantores da comunidade.

Chama-se atenção para a participação crescente de crianças²²⁷ e de jovens nessas festas, assim como na música, pois ambas desempenham um papel social e a preocupação dos mais velhos na manutenção dessas manifestações. Por intermédio dos mais velhos estes, também passaram a escutar e cantar as músicas que seus pais e avós cantam e escutam, estão buscando se inteirar fomentando sua identidade étnica. Esse processo que envolve a ressignificação da cultura musical e festiva, na comunidade vem sendo fomentado por intermédio do Movimento Negro Unificado de SC e pela pastoral africana. Está ação é aceita e partilhada pela grande maioria dos moradores da comunidade.

É importante reconhecer que a própria noção de pertencimento não está somente ligada intimamente com a terra, como já mencionado, mas também pode estar associada ao aceitar-se enquanto negro, enquanto remanescente de quilombo. “Ser “remanescente de quilombos” torna-se importante aos que reivindicam esse novo plano da identidade.²²⁸ Ao observar as narrativas dos jovens quilombolas²²⁹ corrobora com o argumento da autora “eu, resolvi assumir meu cabelo [...] antes eu alisava agora ele está natural [...] mas, foi um custo muitas pessoas passaram a olhar para mim diferente [...]”. “[...] Para nós o mais importante é nós honrar nossa tradição e poder sempre dizer que a gente é descendente de quilombo [...]”.²³⁰ A aceitação e valorização das suas características, esse auto afirmar-se, essa autoestima, entendemos que também é uma forma de pertencimento, de resistência e identidade.

²²⁷Um dado significativo na comunidade é o número reduzido de crianças, jovens e mulheres. Assim como, muitos homens que vivem sozinhos, sem a companhia de uma mulher, alguns nunca se casaram e constituíram famílias.

²²⁸MÜLLER Cíntia Beatriz **Ser camponês, ser “remanescente de quilombos”**. In Ilha Revista de Antropologia. Núcleo de Antropologia e Cidadania. Florianópolis 2005.

²²⁹A comunidade conta com um grupo de dança africana, que vem se destacando, interiorizando o sentimento de pertença e valorizando a sua autoestima e o sentimento de pertença.

²³⁰João Gabriel de Oliveira, entrevista dia 02/09/2017.

Acrescenta-se que as questões relacionadas à autoestima estão intimamente ligadas à questão identitária. Segundo Elisa Larkin Nascimento (2003) argumenta que, o “desenvolvimento da autoestima e a elaboração de identidades positivas por parte de indivíduos discriminados contribuem para a criação de espaço de efetiva cidadania” (NASCIMENTO, 2003, p.28). Pensando assim, a autoestima torna-se um recurso para aplacar e promover o processo de identidade e também um modo de apaziguar o racismo.

Pôde-se observar nas idas a campo na comunidade, que não só de festas vivem o povo do São Roque, o lazer dos quilombolas inclui também o futebol, praticado pelos homens, principalmente os mais novos, na comunidade existe um campo para a prática do esporte. Outros divertimentos são a televisão (nas casas que possuem energia elétrica, visto que algumas casas ainda não contam com este recurso. A internet, sinal de telefonia também não existem em nenhuma parte da comunidade). Isso de certo modo favorece a roda de conversas, de piadas e de cantorias. Há sempre uma história para contar e lembrar em meio a risos, olhares espantados e atentos.

Porém, como mencionado, nem só de festa vivem a comunidade, seus moradores seguem um ritmo próprio, mesmo com a presença do pesquisador, que certamente interfere nas suas atividades diárias modifica as suas rotinas. Durante todos esses anos que se acompanhou a comunidade, pôde-se observar as dificuldades as quais enfrentam, seja pela intempérie da natureza, (nas fortes chuvas a comunidade fica isolada) pelas restrições no cultivo das terras, impostas pela sobreposição dos Parques, no deslocamento para a cidade como já fora elencado nos capítulos anteriores. Ainda assim, os festejos, é parte importante dessa comunidade, funcionam como uma ligação para as demais práticas culturais.²³¹

No decorrer desta pesquisa, deparou-se com manifestações da cultura africana no quilombo São Roque de diversas formas. Sabe-se que em todo espaço do território brasileiro a cultura africana teve e tem forte impacto nas definições culturais identitárias

²³¹JUNIOR, Augusto Rodrigues da Silva. **FESTEJO QUILOMBOLA: O KALUNGA, O DIVINO, O VERSO.** IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 28 a 30 de maio de 2008. Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador-Bahia-Brasil.

brasileiras, sendo que, entre as várias formas de manifestações do universo afro-descendentes existentes no país que podem ser encontradas em comunidades quilombolas mesmo que tenham sofrido influências de outras culturas.

A cultura que nós seguimos aqui é a cultura gaúcha. [...] A música sempre foi à gaúcha. Alguém me perguntava tá mais vocês são quilombola. Digo, pois é, lá pro nordeste, eles tinham outro tipo de música do quilombo e tal. Mas, aqui a gente se criou no Rio Grande do Sul e é música gaúcha (AFONSO ENTREVISTA DIA, 30/10/ 2016)²³².

A heterogeneidade da formação cultural brasileira é plural e complexa, a contribuição do negro africano foi de extrema relevância para a formação cultural, e histórica do povo brasileiro. Dessa forma, o desenvolvimento da identidade brasileira está condicionado à participação dos africanos, cuja sabedoria está presente nas manifestações culturais, nos gestos e nas suas relações perante a sociedade.

No entanto, as realidades vividas pelos descendentes de escravos e comunidades quilombolas, ainda se encontram desconhecidas no contexto social brasileiro e só recentemente passaram a ser debatidas no meio acadêmico, político e nos movimentos sociais. A situação dessas comunidades é uma das questões emergentes da sociedade brasileira, tendo em vista a falta de visibilidade social, cultural e territorial, agravada pelo esquecimento evidenciado na história oficial. Atualmente, que se vêm discutindo sobre essa realidade e formando redes de apoio aos quilombolas.

Gostar-se-ia de pontuar que, por meio das narrativas de algumas famílias que foram entrevistadas, e entrevistas presentes em outros trabalhos já mencionados aqui, os mesmos identificam que seus antepassados têm suas raízes com o regime escravista do século XIX. Por meio de seus relatos, poder-se-ia elaborar significativas genealogias. Mas, resguardam-se aqui e até então falou-se apenas das três principais famílias, os Nunes, Monteiro e Fogaça. Porém, no decorrer das pesquisas de campo, conheceu-se a família Oliveira, que se enfatizou nesta pesquisa devido ao forte envolvimento que os mesmos têm com a música. Vale lembrar que os músicos que

²³²Afonso entrevista dia 29/10/2016.

estão na imagem no primeiro capítulo deste trabalho, quase todo são da família Oliveira.

Naquele tempo dos escravos a gente não atinava nada. Minha avó era da gente dos escravos. Ela me criou e não soube me dizer a minha idade. Sei que eu nasci no tempo da doença, a 'espanhola'²³³. Minha mãe faleceu no parto. Lá naquele lugar não tinha recurso nenhum (DORVALINO OLIVEIRA, *IN MEMORIAM*).²³⁴

Mas de fato, o que levou a abordar a família Oliveira, além do fator já mencionado foi à imagem que se obteve em uma das saídas de campo. Já no espaço em que foi demarcado como território dos remanescentes do quilombo São Roque, quando se dirigiu à sede da comunidade na estrada, deparou-se com uma imagem espetacular, que ficará por muito tempo na memória da pesquisadora. O senhor João Gabriel de Oliveira sentado na porta da sua casa tocando seu acordeon, assumindo uma performance típica gaúcha por meio da música e de seu instrumento.

²³³Entendemos que possivelmente ele estava se referindo os anos de 1917 e 1918, em que a população mundial foi assolada não somente pelo desfecho da primeira guerra Mundial, mas também pela gripe espanhola uma enfermidade provocada por uma mutação do vírus da gripe que levou à morte de milhares de pessoas, afetando toda a população mundial.

²³⁴(BRUSTOLIN; FERNANDES, TEIXEIRA, 2006, p.155).



Imagem 20: Um tocador de acordeom, seu João Gabriel de Oliveira. Acervo pessoal.

Como se entende a música nesse contexto, é intensidade, é diferença, requerem preferências, no caso aqui está preferência que está vinculada a cultura gaúcha e a sertaneja de raiz. Com o passar do tempo teve-se a oportunidade de entrevistar este senhor. Seu Gabriel de Oliveira, então relatou que há muito tempo toca acordeom, que aprendeu com seu pai. E que todos os seus irmãos também são músicos, tocam e compõem canções. Seu irmão Luiz Oliveira relata que também aprendeu a tocar ainda quando era “guri novo” “[...] A música parece uma coisa encravada no nosso sangue [...] escutamos uma música no rádio e já saíamos cantando no outro dia, ou só de ouvir outro tocar já pegava de ouvido [...].”²³⁵

²³⁵Luiz Oliveira em entrevista no quilombo são Roque dia 19,20/08/2017.

Como já mencionado são três os senhores de escravos reconhecidos pelos membros da comunidade São Roque. Os integrantes da família Oliveira, que se pontuou aqui, relatam a ligação dos seus antepassados com o sistema escravista de São Francisco de Paula Cima da Serra. “A minha avó foi escravizada pelo Nunes. Temos o sobrenome Oliveira, mas nossos antepassados foram escravos dos Nunes.”²³⁶ “Minha bisavó foi escrava, se chamava Maria Belizária Nunes de Oliveira.”²³⁷ Ainda que estas narrativas tenham sido causadas pelos questionamentos genéricos sobre o tempo dos escravos, as falas dos moradores de São Roque mostram com exatidão aspectos precisos da história local. Segundo Moreira (2010) era raro os escravos possuírem sobrenomes, sendo suas denominações acompanhadas em alguns casos por qualificativos que auxiliavam a distingui-los de outros sujeitos “homônimos do mesmo plantel; como por exemplo, Manoel Pequeno ou Grande, Pedro Canhoto, Sebastião Sapateiro, Manoel Congo” (MOREIRA, 2010, p.21). No quilombo São Roque alguns qualificativos também estão presentes, ainda hoje se escuta, como é o caso do Valdomiro Cabo, Gabriel Tremendão e do Paulo Cumbuca. Claro todos eles têm seus sobrenomes, mas na comunidade são conhecidos dessa forma.

No entanto, retornando a questão da música e da festa, elementos que estiveram presente por toda esta pesquisa, que se considera um fio condutor que leva à análise da formação da identidade étnica e construção identidade quilombola. Embora por meio das pesquisas de campo, não se encontrou tal como, por exemplo, a performance do jongo, transmitidas de geração a geração e recriadas pelas comunidades e grupos por meio de uma prática em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história. Pensou-se aqui, na festa de São Roque e nas músicas que os irmãos Oliveira compõem e cantam que possam ocupar candidaturas de bens imateriais.²³⁸ Porque se acredita que a cultura, por meio das festas populares aparece

²³⁶Pedro Oliveira entrevista em 19/08/2017.

²³⁷João Gabriel de Oliveira, entrevista dia 02/09/2017.

²³⁸Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000, que criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, no âmbito do Ministério da Cultura.

como um dos caminhos desse processo de luta por reconhecimento e constante busca por acessar direitos.

Na festa em homenagem ao padroeiro São Roque, realizada na comunidade, todos os anos no mês de agosto, nos últimos anos contam com um elemento novo, durante a cerimônia religiosa assistiu-se os cânticos (pontos) entoados nas festas religiosas, realizados pelo grupo da pastoral africana, que cantam os ritos católicos, mas sempre ao final da celebração religiosa cantam suas músicas. Se prestarmos atenção, e atentarmos para uma análise minuciosa das práticas corporais que o som dos tambores despertam no contexto do grupo, entendermos que eles trazem novos subsídios para a reflexão sobre seus saberes, isto é, sobre a identidade da comunidade quilombola São Roque.

Em tempos idos, segundo o senhor Luiz, a música, foi uma forma de comunicação dos negros, da Pedra Branca que, por meio de atividades específicas como as serenatas, os pixurus, expressavam uma poética, uma forma de resistência, em um território que já foi palco de muitas disputas, seja pelos “de fora”, ou pela “entrada dos Parques,” um espaço para exercitarem sua sociabilidade em meio a mais diversas situações.

Não está sendo afirmado aqui, que a festa de São Roque e a música preenchem uma lacuna na questão da suposta ausência da cultura negra na comunidade. Mas que nesse sentido, promovem a integração do grupo por meio de elementos festivos e elementos musicais, com representações de rituais afro-brasileiros, recriando, assim, uma tradição do grupo, contribuindo, conseqüentemente, para o fortalecimento da identidade étnica.

Hoje muitos dos irmãos Oliveira, já não tocam mais seus bailes, não fazem mais serenatas, pois as religiões que adotam não os permitem. Porém, a música que está entranhada no sangue desses sujeitos conforme relatou o senhor Luiz. Não os deixou, pois eles continuam cantando, tocando e compondo suas músicas agora sob um novo contexto.

Pode-se dizer que, no caso das comunidades quilombolas, torna-se relevante reconhecer o quê - ou quais - práticas e manifestações culturais vêm sendo

ressignificadas para atender ao processo de reafirmação da condição que possuem enquanto grupos étnicos. No quilombo São Roque, acredita-se que a música e a festa e a memória são elementos que os quilombolas têm encontrando suporte para o processo de construção identitária, de reconhecimento e visibilidade política.

“Eu vou escrever uma música sobre essa nova etapa, essa nova era da comunidade, pois tu sabes professora, nós vivemos um novo momento aqui na Pedra Branca” (LUIZ OLIVEIRA, ENTREVISTA DIA, 19/08/2017).

Considerações Finais

Ao longo do período escravista os quilombos foram construídos, como um dos principais locais de resistência do negro contra as condições de vida impostas pelo aparelho escravocrata. Nos dias atuais, os quilombos compõem um legado material e imaterial de resistência com os quais os quilombolas desenvolvem e reproduzem modos de vida característicos num determinado local.

Para as comunidades remanescentes de quilombos foram assegurados pela Constituição Federal de 1988, em seus Art. 68 o direito às terras por estas ocupadas, ficando para o Estado o dever de atuar na titularização das mesmas. A partir da atuação do Movimento Negro, apoio fundamental para promover a conscientização do que é ser um quilombola, do direito conquistado na Constituição Federal 1988, e do auxílio da Pesquisadora Cíndia Brustolin, surge à identidade política dos quilombolas de São Roque. Até este momento muitas comunidades, assim como a que se está reportando-se em geral ditas, eram apenas “comunidades negras” no caso estudado, “Pedra Branca dos negros” ou que residiam nas chamadas “terras de preto” passam a se admitir como quilombolas. Perante este acontecimento houve uma ressemantização do conceito de quilombo, ampliando-o, propiciando que um número crescente de comunidades passasse a se autodeterminar desta maneira.

Atualmente no país conta-se de acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares, cerca de 1500 comunidades certificadas.²³⁹ Desse modo, muitas comunidades rurais negras começaram a instituir uma nova identidade, com o intuito de ressignificar o conceito de quilombo, com o surgimento de novos atores sociais, novas pesquisas, novos enfoques, pôde-se ampliar e renovar os modos de ver, viver reforçar a identidade étnica desses grupos. Para tanto, foi essencial a utilização da memória que passou a ser fundamental, pois tem importância num campo de disputas primordialmente territoriais.

²³⁹ Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/archives/tag/certificação-de-comunidades-quilombolas>. Acesso em: 20/08/2017.

Desta forma, por meio das memórias, das lembranças, dos entrevistados as narrativas do grupo são entendidas aqui como documentos históricos de igual valor aos documentos escritos, pois permitiram que se elaborasse outras versões sobre a história da comunidade, que especificamente no caso das populações negras foram descritas, em geral, apenas como escravizadas ou libertas, sem as nuances necessárias para o entendimento do papel dessas populações na formação do país e seu povo. O texto e as ausências, os silêncios e as entrelinhas, também constroem a narrativa; afinal, a representação se constitui do jogo dos presentes e ausentes. A história é, principalmente, uma representação do passado construída sempre no presente, no complexo território da diversidade de papéis, intenções, opiniões; cabendo ao historiador adotar o caminho que melhor lhe pareça, ou que seja possível para interpretar os fatos.

Além desses órgãos e pesquisadores, observamos a música como uma prática que agrega valores socioculturais, religiosos e econômicos, o estudo apresentou as principais características da prática musical da comunidade, analisando-as a partir dos seus aspectos estruturais e das relações que o fenômeno de cantar estabelece com o contexto sociocultural dos que estão inseridos na comunidade.

A música esteve presente no passado destes moradores e ainda permanece no cotidiano da comunidade quilombola São Roque, desempenha várias funções, dependendo da situação em que estiver inserida. Já foi presença marcante no feitio das roças, nos dias de pixurus, nas serenatas, nos bailes no final das colheitas. Ao mesmo tempo, a música aqui também foi um importante instrumento de contestação e resistência. Como na música do senhor João Gabriel de Oliveira. “Direito dos colonos” [...] Recordando dos tempos atrás, os direitos que tinham os colonos que hoje em dia nós não temos mais.

Os direitos que tinham os colonos que hoje em dia nós temos mais.

Se a gente só fica pensando, vem à noite e até perdi o sono, de saber dos direitos que tinha e hoje em dia viver no abandono.

Em saber dos direitos que tinha e hoje em dia viver no abandono.

Não consigo entender porque as leis permitir os colonos em segundo inseguro estão fazendo que nossos direitos vão com as águas do rio Mampituba.

Estão fazendo que os nossos direitos vão com as águas do rio Mampituba.

Eu queria deixar um pedido para os governos e também os prefeitos façam algo por nossa colônia e devolvam os nossos direitos.

Façam algo por nossos direitos e devolvam as nossas colônias. (JOÃO GABRIEL DE OLIVEIRA, 20/11/2016).

Nos dias atuais ela exerce outro papel, não menos importante, mas dialogam de outra forma os anseios e necessidades desta comunidade. Entendeu-se que cantar, tocar e dançar pode ser também forma de 'luta', de 'ação, de reivindicação, de sentimento de pertença. Mesmo que hoje esteja em outro contexto, pois não cantam mais os pixurus, os bailes e serenatas. Mas continuam cantando, apresentando-se em outros eventos, agora sob outro enfoque. A música para os moradores do quilombo São Roque, perpassou por várias estâncias e de uma forma ou de outra eles sempre buscam um motivo para cantar. Seu Pedro menciona que cantar e tocar são formas de acalantar a alma e que: "cada um sabe o que é melhor pra si."

Nesse contexto, a música que se fala aqui não é a música negra, é, sim, a música que fala sobre a cultura gaúcha, sobre direito a terra, não só como divertimento que remete à cultura na qual se inseriram durante todos esses anos. A música perpassa todos os rituais e marca indelevelmente as comunidades, pois nas letras das músicas encontram-se estórias, valores e reivindicações, elemento que fomenta o entendimento. A música tem uma força real na comunidade pesquisa, é um componente importante que contribui positivamente na constituição e consolidação da identidade étnica, por isso entende-se que ela precisa ser passada de geração em geração.

Nesse mesmo sentido da música, por meio desta pesquisa, pôde-se verificar a importância da tradição de cantar no contexto de uma comunidade como a de São Roque. Pode-se afirmar que as experiências vividas na comunidade nos dias de festa religiosa são momentos únicos, cheios de significados, como os reencontros, reafirmação dos laços familiares. O retornar para a comunidade nos dias da festa é

entendido aqui como sentido de pertencimento, ela ocasiona a oportunidade para os que saíram em determinado momento voltar e compartilhar da festa, esquecendo o quão difícil é a vida desses homens e mulheres que precisaram deixar sua terra, suas famílias e amigos para buscar formas de sobrevivências em outros lugares.

A festa [...] permite entrever as múltiplas relações [...] do parentesco ao meio ambiente, do calendário agrícola ao respeito aos mais velhos, da produção artesanal à história dos ancestrais, da liderança feminina ao conhecimento das plantas, das relações de afetividade aos valores humanos considerados fundamentais. Por esta razão, a festa, com seus ritos e símbolos, revela os costumes, os comportamentos, os gestos herdados e aponta ao mesmo tempo para as negociações simbólicas entre essas comunidades negras e os grupos com os quais interagem [...] (MOURA, 1998, p.14).

Desse modo, rememorar e materializar o passado nas festas atuais aparece então como uma possibilidade de indicar sobrevida e identificação ao novo grupo étnico ancorado na memória coletiva que ganha vida ao lembrar que relembrar as celebrações feitas pelos antepassados, resguardar e preservar a transmissão de um legado se tornou tradição familiar. A festa em homenagem a São Roque é um marco histórico de fé, “um marco da comunidade”²⁴⁰ que com o tempo só faz aumentar não propriamente a devoção ao Santo, mas o ressignificado que os envoltimentos adquirem a cada ano, dos moradores que se renovam a cada evento. A cultura, por meio das festas populares aparece como um dos caminhos desse processo de luta por reconhecimento e constante busca por acessar direitos.

O foco central desta pesquisa foi abordar elementos culturais como possíveis fomentadores de identidade étnica aos remanescentes do quilombo São Roque. A festa, a música foi pensada como fatores que as pessoas utilizam para manter-se no espaço e geram uma territorialidade. E essa territorialidade é constituída também pelo aspecto simbólico que a festa representa. Os moradores do São Roque dão mostra do quão necessário é festejar. Pôde-se constatar, durante esta pesquisa, que festa e música são eventos de força e significação dentro da comunidade, pois um não ocorre sem o outro.

²⁴⁰Pedro Oliveira, entrevista dia 29/10/2016.

É notório, nesta comunidade, que a festa e a música possibilita a inclusão de elementos culturais de seus ancestrais por intermédio de outra cultura. Ao narrarem suas lembranças, os remanescentes evocam o passado, como se quisessem transportá-lo para o presente. E neste presente acabam dando outros sentidos e significados às narrativas de seus pais e avós e, com isso, as transformam no que Mattos (2005) denomina de “capital cultural simbólico” que serve no processo de constituição da nova identidade étnica quilombola.

Desse modo, observou-se que a missa afro, elemento novo que surgiu no decorrer desta pesquisa na comunidade, que a mesma foi vivenciada com intensidade, ressaltando o orgulho de ser comunidade negra, tanto que em determinados momentos se escutou a frase “eu tenho orgulho de ser negro”. Por meio do reavivamento da espiritualidade trazida da África, a missa é uma reflexão sobre o passado, a comunidade pode conhecer, contar e cantar a história do povo negro que revive o seu sofrimento, sua luta e sua resistência. Cada instante da celebração entende-se como um convite à valorização de suas memórias e sua cultura.

A importância de manter o sentido de pertencimento leva os que saem a voltarem na época da festa. É assim por causa da necessidade de valorização da sua própria cultura e, portanto, da afirmação da sua visão de mundo, de entrada na busca do sobrenatural e do tempo mítico da festa, que os impulsiona.

Os moradores que permanecem na comunidade de São Roque, nos dias atuais, são os da quarta ou quinta geração que vivenciou a liberdade cerceada. O que se evidenciou também é que as histórias sobre o tempo da escravidão estão perdendo-se em meio aos fios da memória nas narrativas dos mais velhos constatou-se o pouco interesse, mas não a negação das novas gerações em perpetuar as histórias e o modo de vida dos seus antepassados. Seus avós e seus pais, com maior clareza, narram histórias sobre uma trajetória de vida dura, na qual o trabalho e a terra são aspectos complementares na luta pela sobrevivência.

Diferenciando-as pela legitimidade da força de trabalho que são deles, mas a terra mesmo sendo deles por direito, ainda não podem desfrutar e usufruir como assim o desejarem, inviabilizando-os de plantar para o seu sustento. Este fator afasta as

novas gerações da comunidade, a falta de oportunidade dentro do quilombo acaba ocasionando a saída dos jovens em busca de outras oportunidades. Mas, não se percebeu em momento algum durante esta pesquisa, que os jovens não teriam interesse em dar continuidade às tradições e costumes das gerações passadas. Os hábitos e valores não foram desfeitos com o processo de modernidade, pois se percebeu nas atividades festivas e na música a participação efetiva dos jovens e crianças.

Nesse sentido é que se procurou entender a representação social que a música e a festa proporcionam na vida dos remanescentes do quilombo São Roque. “A música me coloca em igual condição dos fazendeiros de Cima da Serra.”²⁴¹ Para os músicos do quilombo, cantar é algo extraordinário, é como se transcende qualquer condição. “A gente quando pega o instrumento assim, se espairose o instrumento é um grande companheiro”.²⁴² Em suas concepções a música favorece a reconstrução dos espaços criados pelas várias gerações dentro das suas culturas. Essa proximidade do fazer e refazer-se na cultura possibilita a criação de vínculo de identidade e pertencimento. Identidade não está somente relacionada à cor de pele, ela certamente tem ligação a fato histórico como o sentimento de pertencimento, que está relacionado ao convite para “botar” uma roça juntos, convidar para batizar um filho.

Desse modo, observou-se durante os encaminhamentos da pesquisa que São Roque, passa por alguns processos, entre eles o empoderamento²⁴³ por alguns dos membros da comunidade, sobre o ressignificado do conceito remanescente de quilombo. Tal processo decorre por meio do conhecimento de seus direitos, de sua cultura, da valorização do seu espaço enquanto território. Claro, não são todos que estão nesse patamar, porém alguns se intitulam remanescentes de quilombo na hora

²⁴¹ Luiz Oliveira, entrevista dia. 20/08/2017.

²⁴² João Gabriel Oliveira.

²⁴³ Sintetizando a partir de alguns autores como: Vasconcellos, 2003; Silva e Martínez, 2004), o empoderamento pode ser definido como um processo dinâmico que envolve aspectos cognitivos, afetivos e condutuais. Significa aumento do poder, da autonomia pessoal e coletiva de indivíduos e grupos sociais nas relações interpessoais e institucionais, principalmente daqueles submetidos à relações de opressão, discriminação e dominação sociais.

das suas apresentações, antes mesmos de mencionar seus nomes e sobrenomes, costumam dizer sou remanescente de escravos (fulano de tal).

Acredita-se que esse processo vem ocorrendo gradualmente, primeiramente tem acontecido entre os mais velhos, mas já se visualiza em uma parcela incipiente dos jovens que permanecem na comunidade e os que já não se encontram devido aos motivos já exposto. A busca por esse empoderamento, seja na autodenominação, seja na aceitação da cor da pele, na aceitação do cabelo afro, acredita-se sim, que isso impulsiona a construção da identidade enquanto remanescentes de quilombo.

A partir deste estudo, pontuou-se música e festa como elementos formadores de identidade étnica, elementos que fomentam a legitimação da identidade étnica quilombola e o pertencimento a um território, conquistado no passado e perpetuado ao longo do tempo pelas sucessivas gerações de famílias, que desceram a Serra Geral e com ou sem o consentimento dos seus senhores se alojaram no vale da Pedra Branca e mantiveram-se ligadas pela consanguinidade e pela manutenção de seus hábitos nos mesmos locais que seus antepassados. Assim, a fim de fornecer as bases de uma concepção precisa sobre quem são os remanescentes do quilombo São Roque, compete compreender o que eles significam nos termos de uma territorialidade própria e não questionar mais a sua descendência quais são os possíveis desdobramentos jurídicos do reconhecimento dessa territorialidade.

Portanto, gostar-se-ia de mencionar que os desdobramentos jurídicos relacionados à territorialidade, sofreram avanços e retrocessos. Nas últimas duas décadas a comunidade travou uma luta árdua com o ICMBio. Após esse período de lutas intensa do contexto tencionado por manutenção de direitos se estabelece uma “trégua” e estes desdobramentos estão sendo conduzidos por outro viés, o da conciliação e reconhecimento da comunidade pelo ICMBio. No último dia 21 de setembro de 2017, estiveram presentes no quilombo São Roque membros da comunidade, do Órgão Federal, da Promotoria Pública, o Prefeito Municipal de Praia Grande e o Movimento Negro Unificado, para que fosse entregue o termo de compromisso, ou seja, o reconhecimento da comunidade e o seu direito de permanecer nas terras e cultivar áreas estabelecidas no termo de compromisso, seguido de um

pedido de desculpas do Órgão Federal por todos os danos e sofrimentos ocasionados aos membros da comunidade. Mas precisa-se refletir sobre esse pedido de desculpa, claro que se entende que não é suficiente para amenizar todo o atraso, toda aflição e desconforto ao qual vem passando a comunidade de São Roque. Porque na verdade a sentença já havia sido favorável a comunidade, e o ICMBio recorreu quanto ao mandado expedido pela Justiça Federal. Até porque, não se pode deixar de pensar que diante da conjuntura atual que se está vivendo neste país o pedido de desculpas e reparação de certo modo é um contrassenso, pois em um governo que vem desconstruindo todas as formas de políticas públicas direcionadas para as minorias, alegando o processo democrático de repente vem com essa conversa de reparação por todos esses anos de sofrimento, humilhação, de um racismo institucionalizado muito forte presenciado na comunidade. Diante desse contexto, esse pedido de desculpas justifica a importância da luta, mas também deve servir de alerta para os novos desfechos relacionados à comunidade.

Além disso, o dia 21 de setembro tem um significado importante, de certo modo é um marco para a comunidade, pois darão continuidade no plantio das suas roças coletivas. Gostaria de pontuar que se acompanhou o processo e a concretização de outra conquista dos moradores do São Roque. Um projeto de educação de Jovens e Adultos, algo muito esperado por todos na comunidade, um sonho antigo de todos os moradores, que agora irá concretizar-se, pois por meio da educação, terão também condições de conhecer melhor os seus direitos, de conhecer e valorizar sua cultura e de seus antepassados, reforçarem o sentimento de pertença e de valorização para os membros da comunidade. Como relata o senhor Vilson “a educação é a trilha do Brasil.” O andamento e resultados desse projeto, certamente serão assuntos para trabalhos futuros, pois nesse momento o que se pode elencar é que por meio da mobilidade e da luta a comunidade vem conquistando espaços, garantindo seus direitos e construindo uma identidade quilombola.

Acredita-se que este projeto, realinha a teia e os fios da comunidade, pois vem contemplar, não somente os mais velhos, mas uma parcela dos jovens também busca por oportunidade de concluir seus estudos na educação básica e supostamente

dar continuidade, com o intuito de voltar e aplicar na comunidade os seus novos saberes. Para tanto, a educação quilombola deve se constituir como um espaço de diálogo entre o conhecimento escolar e a realidade local, valorizando o desenvolvimento sustentável, o trabalho, a cultura, a luta pelo direito à terra e ao território. Assim, poderá estar contribuindo para diminuir a invisibilidade social do negro, isto é, o ocultamento de sua participação na construção da sociedade brasileira.

Lista de Fontes Bibliográficas

BOLETIN, Informativo NUER/ Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas- **Quilombos no Sul do Brasil: perícias Antropológicas**.v3, n 3- Florianópolis, NUER/UFSC, 2006.

Documentário

BRASIL, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). “**Comunidade de São Roque: Referências Culturais Quilombolas**”. 2008 a.1 filme-documentário (30 min), son., color.

Entrevista oral

Entrevista concedida por, Deonir Geovane Zimemmam 18/08/2016, Afonso Santos Filho, Pedro de Oliveira, Maria Rita dos Santos, realizada no dia 29/10/2016, João Gabriel de Oliveira, 20/11/2016 e dia 02/09/2017. Vilson Omar Nunes entrevista dia, 20/11/2016 e dia, 02/08/2017. Luiz de Oliveira, 19/08/2017, Dirceu Nunes da Silva dia, 20/11/2016 e dia, 26/08/2017, Valdomiro de Oliveira dia, 26/08/2017. Todas com o termo de autorização gravado e assinado, assim como o consentimento para usar suas falas e imagens. A gravação foi realizada grande parte em áudio e dois vídeos sobre as músicas.

Fontes Documentais

APERS. Processo crime de Jacinto, escravo de Israel Fogaça. Processo N 1871, M 56, e 58 SAP – 1866.

AHRS-Documentos paroquiais, São Francisco de Paula de Cima da Serra, maço 24, ex. 12.

AHRS - Polícia, maço 53, São Francisco de Paula de Cima da Serra e AHRS – Documentos paroquiais, maço 24, cx. 12. São Francisco de Paula Cima da Serra.

Fontes Disponíveis on-line

Documentos da escravidão catálogo seletivo de cartas de liberdade acervo dos tabelionatos do interior do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: CORAG, 2006.2v. Disponível em: <http://www.apers.rs.gov.br/arquivos/1169225608>.

Catálogo_Seletivo_Cartas_Liberdade_Volume_2.pdf. Acesso em 10/02/2017.

Relatório apresentado a Assembleia Provincial de S. Pedro do Rio Grande do Sul na 2.a sessão da 8.a. Legislatura pelo conselheiro Joaquim Antão Fernandes Leão. Porto

Alegre, Typ. Do Correio do Sul, 1859, anexos, Mapa N10-. Disponível em: http://www-aps.crl.edu/brazil/provincial/rio_grande_do_sul. Acesso em: 11/03/2017.

Carta do INCRA, sobre a suspensão da assinatura de termo de compromisso entre a Comunidade Remanescentes de Quilombo São Roque e o Instituto Chico Mendes da Biodiversidade ICMBio.

Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/blog/pdfs/carta_incra.pdf. Acesso em: 24/02/2016.

Rio Grande do Sul. Secretaria da Administração e dos Recursos Humanos. Departamento de Arquivo Público. Documentos da escravidão: processos crime: o escravo como vítima ou réu / Coordenação Bruno Stelmach Pessi e Graziela Souza e Silva – Porto Alegre: Companhia Rio-Grandense de Artes Gráficas (CORAG), 2010. XXX p. – ISBN: 978-85-7770-125-4. Bruno Stelmach e SILVA. Graziela Souza (Coordenação). Documentos da escravidão: processos crime: o escravo como vítima ou réu. Porto Alegre: Companhia Rio-Grandense de Artes Gráficas (CORAG), 2010. Disponível em: http://www.apers.rs.gov.br/arquivos/1292867959.Livro_Processos_Crime.pdf. Acesso em: 20/07/2017.

Recenseamento do Brasil em 1872. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=225477>. Acesso em: 02/04/2017.

Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em documento resultante da reunião do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, Disponível em: http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/oque/home_oque.html, acesso em 18/08/2016).

Referências

ABRAHAMS, Roger. **Singing the Master. The emergence of African-American culture in the plantation south.** Nova Iorque, Pinguins Books, 1992.

_____. **The Man of words in the west Indies. Performance and the Emergence of Creole Culture.** Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1983.

ABREU, Martha. **Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900.** Rio de Janeiro e São Paulo: Nova Fronteira/Fapesp, 1999.

ADORNO, Theodor **Teoria Estética.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.

ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. **CELEBRAÇÕES REBELDES: FESTA E RESISTÊNCIA EM CONTEXTO QUILOMBOLA.** In: TEORIA E SOCIEDADE nº 20.2 - julho-dezembro de 2012.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AMADO, Janaína. **O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral.** Projeto História. Revista do Programa de Estudos-Pós-Graduados em História e do Departamento de História/PUC/SP. São Paulo. Nº 15. 1997. p. 125-136.

AMARAL, Rita. 2001. **Festa à brasileira: sentidos do festejar no país “que não é sério”.** Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/35896659/Rita-Amaral-Festa-a-brasileira-Sentidos-do-festejar-no-pais-que-%E2%80%9Cnao-e-serio%E2%80%9D>>. Acesso em: 24/06. 2015

AMORIM, Maria Aparecida Blaz. **História, memória, identidade e História Oral.** In: Jus humanum Revista Eletrônica De Ciências Jurídicas E Sociais Da Universidade Cruzeiro Do Sul. São Paulo, v. 1, n. 2, jan./jun. 2012.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Identidade étnica e territorialidade.** In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sérgio Baptista da. (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos. Ancestralidade negra e direitos territoriais.** Porto Alegre, Editora UFRGS, 2004. P. 63-118.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Geografia, territórios étnicos e quilombos.** In: GOMES, Nilma Lino. (Org). **Tempos de lutas: As ações afirmativas no contexto brasileiro.** Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação continuada, alfabetização e diversidade, 2006. P. 81-104.

ARRUTTI, José M. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação Quilombola**. Bauru: Edusc.2006.

BANDEIRA, Maria de Lurdes. **TERRAS NEGRAS: INVISIBILIDADE EXPROPRJADORA**. TEXTOS E DEBATES Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas- UFSC ano I, nº 2, 1990.

BARCELLOS, Daisy M. de; CHAGAS, Miriam de F.; FERNANDES, Mariana B. et al...**Comunidade Negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade**. Porto Alegre: EdUFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

BARROSO, Maciel Vera. . (org.). **Presença açoriana em Santo Antônio da Patrulha e no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EST, 1993.

BAKSCO, Bronislaw. **A Imaginação Social**. In Romano Ruggiero. Enciclopedia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971. BERGSON, Henri. **Matéria e Memória Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo, 1990.

BENATTI, José Heder. **Direito de propriedade e proteção ambiental no Brasil: apropriação e uso dos recursos naturais no imóvel rural**. Belém: NAEA/UFPA, [Tese de doutorado], 2003.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. Cap. 1, 2 e 3, pp.7-16. (Coleção memória e sociedade).

BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. 3a ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BULMER, M. **Sociológica research métodos**. London: Macmillan, 1977.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BRASIL. **Certidão de Auto-Reconhecimento**. Fundação Cultural Palmares, In: Ministério da Cultura. Brasília - DF, 2004). Conforme art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988. Disponível em:<http://www.palmares.gov.br/>. Acesso em:25/09/2012.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Brasília: Senado Federal, 2006. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em:25/09/2012

_____. Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000, que criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, no âmbito do Ministério da Cultura.

_____. Relacionada com crime, roubo de gados. No Brasil, o abigeato foi incriminado no Código Penal de 1830. Que foi redefinida pela a lei nº 13.330/16.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). “Comunidade de São Roque: Referências Culturais Quilombolas”. 2008 a. 1 filme-documentário (30 min), son., color.

_____. Decreto nº 6040 de 07 de fevereiro de 2007. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 07/09/2011.

_____. Decreto n o 70.296, de 17 de março de 1972. – Presidência. Disponível em:www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D70296.htm. Acesso em 08/09/2015.

_____. Decreto Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em:20/08/2017.

_____. Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000, que criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, no âmbito do Ministério da Cultura. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em:05/08/2017.

_____. DECRETO FEDERAL número 84.017 de 21 de setembro de 1979. Regulamento dos parques nacionais brasileiros. República Federativa do Brasil. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/Parma> aparados da serra. Acesso em: 18/03/2017.

_____. Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br>. Acesso em 22/03/2016.

_____. INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE (ICMBio). Relatório de Gestão. 2008. Disponível em: [http://www.icmbio.gov.br/ChicoMendes/Download/Relatório Gestão ICMBio.pdf](http://www.icmbio.gov.br/ChicoMendes/Download/Relatório%20Gestão%20ICMBio.pdf). Acesso em:10/08/2016.

_____. INCRA.Instrução Normativa n.º 16, de 24 de março de 2004. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/html/leis/fed20.htm>. Acesso em: 20/08/2011.

_____. INCRA. Instrução Normativa n.º 20, de 19 de setembro de 2005. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/html/leis/fed22.htm>. Acesso em: 07/09/2011.

_____. INCRA. Processo Administrativo nº 54210.000262/2005-41: Identificação, Reconhecimento, Delimitação e Titulação de Terras ocupadas por remanescentes de quilombolas, conforme Decreto Federal nº 4.887 de 10/11/2003. Florianópolis: INCRA/SC, 2005. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/html/leis/fed20.htm>. Acesso em: 20/08/2011.

_____. LEI de 16 de dezembro de 1830. CAPITULO II DOS CRIMES JUSTIFICAVEIS, O art. 14, § 6º, do código criminal dispunha que não seriam puníveis como crimes: 6º Quando o mal consistir no castigo moderado, que os pais derem a seus filhos, os senhores a seus escravos, e os mestres a seus discípulos; ou desse castigo resultar, uma vez que a qualidade delle, não seja contrária às Leis em vigor. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm. Acesso em: 13/08/2017.

_____. LEI Nº 3.353, DE 13 DE MAIO DE 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3353.htm. Acesso em: 10/05/2017.

_____. LEI nº 13.330/16. Disponível em: <http://emporiiododireito.com.br/o-abigeato-e-a-lei-no-13-33016->. Acesso em: 29/07/2017.

_____. LEI Nº 4.504, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1964. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm Acesso em: 03/01/2017.

_____. Medida Provisória 2186-14 de 28 de junho de 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/MPV/Antigas_2001/2186-14.htm. Acesso em: 09/20/2011.

BRUSANTIN, Beatriz. M. **Capitães e Mateus: relações sociais e culturas festivas e de luta dos trabalhadores dos engenhos da mata norte de Pernambuco (Comarca de Nazareth -1870- 1888)**. Campinas (SP): Tese de Doutorado – CECULT/IFCH-UNICAMP, 2011.

BRUSTOLIN, Cíndia. **Reconhecimento e discriminação: a regulamentação fundiária do território sob suspeita**. Porto Alegre, UFRGS, [Tese de Doutorado].2009.

_____. Cíndia; FERNANDES, Ricardo Cid; TEIXEIRA, Luana. **Relatório Antropológico: A Comunidade de São Roque –SC**. In. LEITE, Ilka Boaventura. (Org). Quilombos no Sul do Brasil: Perícias Antropológicas. Boletim Informativo do NUER.2006.

CABRAL, Oswaldo R. **História de Santa Catarina**. Rio de Janeiro. Laudes, 1970.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. São Paulo: Editora Difusão Europeia do Livro, 1962.

_____, Fernando Henrique. IANNI, Octávio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**. São Paulo, 1960.

_____, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional**. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1977.

_____, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional**. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1977.

CARDOSO, Paulino de Jesus F. [et al]. "**Experiência das populações de origem africana em Florianópolis na década da Abolição**". In: **Revista Percursos**. Florianópolis: vol.1 fascículo 3, 2002, p. 07-49; *Escravidão- Brasil, séc. XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, cap. II.

CARDOSO, Hamilton. **Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra no Brasil – Reflexões**. In: SADER, Emir (Org.). *Movimentos sociais na transição democrática*. São Paulo, Cortez, 1987, p. 82-104.

CARMO, Ione Maria Do "**Saravá São Benedito e Nossa Senhora Do Rosário**": **As Vivências do Catolicismo Na Comunidade Quilombola São José Da Serra - RJ**. São Leopoldo, 2014.

CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de. **Direitos humanos das populações indígenas**. *Direitos Humanos*, Brasília, n. 3, p. 19-22, 01 set. 2009.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1994.

CUNHA, M. Clementina (org.). **Carnavais e outras festas**. Campinas/SP, Ed. Unicamp, Cecult, 2002.

CHAUÍ, Marilena. 1994. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Convite a Filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHIAVENATO, J. J. **O negro no Brasil: da senzala à abolição**, p. 141. 1999.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DALL´ALBA, João Leonir. **História do Grande Araranguá**. Gráfica Orion Editora, Araranguá, 1997.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do Povo**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral – memória, tempo, identidades**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DIAS, Darlan Airton. **Conflitos Socioambientais Decorrentes da Presença Humana em Unidades de Conservação: estudo de caso da comunidade quilombola são roque, nos parques nacionais de aparados da serra e da serra geral**. Criciúma, SC 2010. [Dissertação de mestrado].

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 3º ed. São Paulo: Hucitec, Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil, NUPAUB, USP, 2000.

_____, Antônio Carlos. **O mito do paraíso desabitado**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, MEC, n.24, 1996, p.141-51.

DOSSE, François. **História do Tempo Presente e Historiografia**. Tempo & Argumento, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012005/2014>. Acesso em: 20 ago. 2015.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio**. Introdução, Cap. I, II e III, Livro II, cap. I, II, III, IV e V. São Paulo, Martin Claret, 2008.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ENGERS, Maria Emília Amaral (coord.) **Paradigmas e Metodologias de Pesquisa em Educação - notas para reflexão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro 1968.

FERNANDES, Mariana Balen. **Ritual do Moçambique: religiosidade e atualização da identidade étnica na Comunidade Negra de Morro Alto/RS**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre 2004.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

- FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.
- FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c.1850**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997 256p.
- FREITAS, Patrícia. **Margem da palavra, silêncio do número: o negro na historiografia de Santa Catarina. Florianópolis**. Dissertação de Mestrado em História. UFSC. 1997.
- FREIRE, V. L. B. **Música e sociedade: uma perspectiva histórica e uma reflexão aplicada ao ensino superior de música**. Porto Alegre: ABEM, 1992. (Série Teses 1)
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. Editora Global, 49ª ed. São Paulo. 2004.
- FIBIANI, Aldemir. **Mato, Palhoça e Pilão: O quilombo da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- FIABANI, Aldemir. **Os novos quilombos: a luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1998 2008)** São Leopoldo, UNISINOS, 2008. Tese de doutorado Disponível em: <http://www.portalafro.com.br/quilombos/jao.htm> Acesso em: 09/009/2011.
- GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. **A Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho DO Brasil do século XIX**. (1989, p.160).
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. I.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GILROY, Paul. **The Black Atlantic: modernity and double consciousness**. London/ New York: Verso, 1993.
- GODOY, Clayton Peron Franco de; RABELO, Marcos Monteiro. **Comunidades negras de Santa Catarina: narrativas da terra, ancestralidade e ruralidade**. Florianópolis: Iphan – 11a Superintendência Regional, 2008.
- GOMES, Angela M. Castro. **“Questão social e historiografia no Brasil do pós 1980: nota para um debate” Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 34, 2004. p. 63
- GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidade de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)**. São Paulo: PÓLIS, 2005. 462.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart. **Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII**. IN: REIS, João José (org). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. **A questão Política das Chamadas “Terras de Preto”**. **Textos e Debates**. Terras e Territórios de Negros no Brasil NUER/UFSC, ano 1, n.2, 1991, p.25-38.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Terra de pretos, terra de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995. 260p

GUARINELLO, Norberto. **“Festa, trabalho e cotidiano”**. In: I. Jancsó; I. Kantor, Iris (orgs.). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, v. II. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp. 2001.

GUINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GROSSI, Yonne e FERREIRA, Amauri. **Razão narrativa: significado e memória. História Oral (4)**. São Paulo: ABHO, 2001.

INSTITUTO, Brasileiro de Geografia e Estatística. **Brasil 500 Anos de Povoamento**. Rio de Janeiro, 2007.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Identidade na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **A centralidade da cultura**. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, n. 22, v. 2, jul.-dez. 1997.

_____. **Identidade cultural e diáspora**. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n. 24, 1996.

_____. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARTUNG, Miriam Furtado. **O Sangue e o espírito dos antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha – PR**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

HENRIQUE, Espada Lima. **Sob o Domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século XIX.** Revista *Topoi*, v.6, 2005. Disponível em: Acesso em: 05/08/2017.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

HOORNAERT, Eduardo. **A missa dos quilombos chegou tarde demais?** Tempo e Presença, n. 173, jan./fev.1982.

HUMMES, Júlia Maria. **Por que é importante o ensino de música? Considerações sobre as funções da música na sociedade e na escola.** Revista da ABEM, Porto Alegre, V. 11, 17-25, set. 2004.

JUNIOR, Augusto Rodrigues da Silva. **FESTEJO QUILOMBOLA: O KALUNGA, O DIVINO, O VERSO.** IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 28 a 30 de maio de 2008 Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador-Bahia-Brasil.

LARA, SilviaHunold. **Campos da violência.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval.** Signum – In. Revista da ABREM. São Paulo: ABREM, nº 10, 2008, p.63-64.

_____, Jacques. **Patrimônio histórico, cidadania e identidade cultural: o direito à memória.** in: BITTENCOURT, Circe (Org.) O saber histórico na sala de aula. São Paulo: contexto, 1997. p.139e 138.

_____, Jacques. **História e Memória. Volume II.** Editora Unicamp. 2003.

LEITÃO, Mirian. **Brasil abre a cortina do passado. A Cor do Brasil.** Rio de Janeiro, v. 1, n 1, p. 4-1, novembro de 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. **O Legado do Testamento A Comunidade de Casca em Perícia, Florianópolis, UFSC-NUER, 2002.**

_____, Ilka Boaventura. **Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação.** In: Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade. Ed. Ilka Boaventura Leite. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. 33-53.

_____, Ilka Boaventura. **OS QUILOMBOS NO BRASIL: QUESTÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS.** 2002.

_____, Ilka Boaventura **"Território Negro em área rural e urbana - algumas questões" Textos e Debates.** Florianópolis, NUER/UFSC, ano 1, n.2 1991.

_____, Ilka Boaventura **"Invisibilidade étnica e identidade: negros em Santa Catarina". Identidade, Migração e Memória.** Curitiba, PPGAS/UFPa, n.11993.

_____, Ilka Boaventura. **Quilombo transhistórico, jurídicoformal e pósutópico.** 2007

_____, Ilka Boaventura(org) **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade.** Florianópolis, Editora Letras Contemporâneas.1996.

_____, Ilka Boaventura. **Quilombos e quilombolas: cidadania ou Folclorização?** In Horizontes Antropológicos, n. 10, p. 123-150.1999.

LEVINE, Lawrence. **Black Culture and Black Consciousness Afro-American Folk thought from de slavery to freedom.** Novalorque, Oxford University press, 1977. E também o capítulo *Religion and Festivities on the Plantation*. In: STEIN, S.J. Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.

LITTLE, Paul E. **TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: Por uma antropologia da territorialidade.** Anuário Antropológico/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 251-290 Brasília, 2002-2003.

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. Porto Alegre. 2010.

LOPES, H. T; SIQUEIRA, J. J. e NASCIMENTO, B., **Negro e Cultura Negra no Brasil,** Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.

LOPES, Mônica de Souza. **DAS ORIGENS DA FESTA À BRASILEIRA.** In cient. /FAP, Curitiba, v.1, p., jan./dez. 2006. Disponível em: <http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/Revista Cientifica>. Acesso em: 21/08/2016.

LOWENTHAL, David. **How we know the past, in The past is a foreign country.** Tradução: Lúcia Haddad. In: Projeto História, Revista do PEPHeDH/PUCSP. São Paulo: EDUC, 1981, pp. 63-201. Disponível em: <http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria17.pdf>. Acessado em: 13 de outubro de 2015.

LUMMERTZ, Frank Cardoso. **A roça da Estância: Memória e Experiência de Trabalhadores Rurais nos Aparados da Serra, 1940 – 1986.** Dissertação de mestrado. Florianópolis 2014.

MACEDO, José Rivair. **História da África.** São Paulo: Contexto, 2013.

MACHADO, Cacilda. **As muitas faces do compadrio de escravos: o caso da Freguesia de São José dos Pinhais (PR) na passagem do século XVIII para o XIX.**In *Revista Brasileira de História*, v. 26, p. 49-77, 2006, p. 51-54.

MACHADO, Juremir Silva da. **História Regional da Infância. O destino dos negros farrapos e outras iniquidades brasileira.** L&PM,344, p.Porto Alegre,2010.

MACHADO, Maria Helena. **Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830/1888).** São Paulo, Brasiliense, 1987.Mapa N10-. Disponível em: http://www.apps.crl.edu/brazil/provincial/rio_grande_do_sul. Acesso em: 11/03/2017.

MAFFESOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade (entrevista).** Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia, Porto Alegre, v. 1, n. 15, p. 74-82, ago. 2001.

MAMIGONIAN, Beatriz G. **“Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica (1750-1859)”** in: Seminário Internacional “Nas rotas do Império: Eixos Mercantis, Tráfico de Escravos, Relações Sociais no Mundo Português”, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, junho de 2006, 24p.

MARTINS, José de Souza. **Não Há Terra Para Plantar Neste Verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo.** Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **A Chegada do Estranho.** São Paulo: HUCITEC, 1993.

MATTOS, Castro, Hebe Maria de. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil Século XIX.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

_____. LUGÃO, Ana Rios. **Memória do Cativo. Família, trabalho e Cidadania no pós-abolição.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

MERRIAM, A. O. **The anthropology of music.** Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MEIHY, J.C.S.B. **Manual de história oral.**5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MOMBELLI, Raquel.**Relatório Antropológico: a Comunidade de Invernada dos Negros. Projeto quilombos no sul do Brasil: estudos antropológicos com vistas a Implementação do Decreto 4.887.** Florianópolis: NUER/UFSC, 2005.

_____. **Santos e Visagens: patrimônio cultural quilombola.** Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Tese de Doutorado, 2009.

MOREIRA, Paulo Stuart. **O escravo como vítima e réu. Processos crimes da escravidão no RS.** Porto Alegre, 2010.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: Resistência ao Escravismo.** -3 ed. São Paulo: Ática S. A., 1993.

_____. Clóvis. **Rebeliões da Senzala: Quilombos, Insurreição, guerrilhas.** 4. ed. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1988.

MOURA, Glória. **A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos.** In: SHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Leticia Vidor de Souza (Org.). **Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil.** São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996. P. 55 – 80.

_____. **As Festas Quilombolas e a construção da Identidade** in: DOPCKE, Wolfgang. **Crises e Reconstruções: estudos afro - brasileiros africanos e asiáticos.** Brasília: Linhas Gráficas, 1998.

MÜLLER Cíntia Beatriz. **Ser camponês, ser “remanescente de quilombos”.** In Ilha Revista de Antropologia. Núcleo de Antropologia e Cidadania. Florianópolis, 2005.

MUMANGA, Kabengele. **“Origem e Histórico do Quilombo na África”,** Revista da USP, 28.1995.

NASCIMENTO, M. B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** In: Afrodiáspora 6-7 - Revista do mundo negro, Rio de Janeiro, Ipeafro, ano 3, n.º 6 e 7, 1985, pp. 41-49

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da Cor -identidade raça e gênero.** São Paulo, selo negro, 2003.

NASCIMENTO. Diego Da Luz. **“Senhores Da História”: Representação E Identidade Na Escrita E Ensino Da História De Guarapuava/PR.** [Dissertação de Mestrado]. Pelotas, 2012.

NORA, Pierre. **“Entre memória e história: a problemática dos lugares”.** Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, n. 10. São Paulo, dez. -1993.

NUER- NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS N° 7-2000. OS QUILOMBOS NO BRASIL: QUESTÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS Ver Projeto “O Acesso à Terra e à Cidadania Negra: Expropriação e

Violência no Limite dos Direitos”, Florianópolis, NUER/UFSC/CNPq/Fundação Ford (1998-2000).

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. **De Manoel Congo a Manoel de Paula: a trajetória de um africano ladino em terras meridionais (meados do século XIX)**. São Leopoldo: Unisinos, 2005. Dissertação [Mestrado em História].

PASCOAL, Isaías. **FAMÍLIA ESCRAVA: NINHO ACOLHEDOR?** In. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais Janeiro/ Fevereiro/ Março de 2008 Vol. 5 Ano V nº 1 ISSN: 1807-6971 Disponível em: www.revistafenix.pro.br. Acesso em: 20/07/2017.

PEDRO, Joana Maria. Et Al. **Negro em terra de Branco: escravidão e preconceito em Santa Catarina no século XIX**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988. p. 9-10.

PENNA, Clemente Gentil. **Escravidão, liberdade e os arranjos de trabalho na Ilha de Santa Catarina nas décadas de escravidão (1850-1888)**. Florianópolis: PPGHST/UFSC, 2005 [dissertação de mestrado].

PETERSEN Silvia Regina Ferraz. **Dilemas e desafios da historiografia brasileira: a temática da ida cotidiana. Em Territórios do Cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul. 1995.

PIAZZA, Walter Fernando. **O escravo numa economia minifundiária**. Florianópolis. UDESC 1975.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social. Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

_____, **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelynes. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras** de Fredrik Barth. 2. Ed., São Paulo: Unesp, 2011.

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral**. Revista Projeto História, São Paulo, n. 15, p. 13- 49, abr. 1997.

RAMOS, João Daniel Dorneles. **Identidade Quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Becos dos Colodianos em Rio Grande do Sul**. [Dissertação de mestrado] Porto Alegre 2011.

_____, João Daniel Dorneles. **Quilombolas de becos dos Colodianos identidade, diferença e territorialidade**. 1.ed. Curitiba: appris, 2015.

RATTS, Alecsandro JP. **(Re) conhecer Quilombos no Território brasileiro: estudos e mobilizações**. In: Brasil afro-brasileiro/ org. Maria Narazeth soares Fonseca. - 2 ed. BeloHorizonte: Autêntica, 2001.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.), 1996, **Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras. 1996.

_____, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil**. Editora Schwarcz LTDA, 2008.

RIBEYROLLES, Charles. **Brasil Pittoresco: história – descrições – viagens – instituições – colonização**, 1895.

REITZ, Raulino. Paróquia do Sombrio progresso religioso e social: ensaio de uma monografia paroquial 1938-1948. Imprimatur. Florianópolis. 1947.

ROBERT, Conrad. **Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850 a 1888**. 2.Ed. Rio de Janeiro. Civilização brasileira. 1978.

RODRIGUES, Maria Eugênia Félix. **Agricultura Familiar Quilombola: Subsistência e Reprodução social na comunidade Quilombola de Poções**. In anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos. Porto Alegre, 2010.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo, Nacional, 1977.

ROMERO, Silvio. **História da literatura brasileira**. Rio de janeiro, José Olympio; Brasília, INL, 1980.

RONSSANI, Gilberto. **Praia Grande: cidade dos canyons – 180 anos de história**. Ed. do autor. Praia Grande. 1999.

SANTOS, Jucélia Bispo dos. **Etnicidade e religiosidade da comunidade quilombola de Olaria, em Irará (BA)**. Revista Nures no13 – Setembro/Dezembro 2009 – <http://www.pucsp.br/revistanures> Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP ISSN 1981-156X.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil** / tradução: Vera Ribeiro. - Salvador :Edufba ;Pallas, 2003.

SANTOS, M. **Território globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec,1994.

SANTILLI, Juliana. **Conhecimentos Tradicionais Associados à Biodiversidade: Elementos para a Construção de um Regime Jurídico *Sui Generis* de Proteção**. In: VARELLA, Marcelo Dias & BARROS-PLATIAU, Ana Flávia (Org.). *Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais* (Coleção Direito Ambiental, 2). Ed. Del Rey: Belo Horizonte, 2004.

SILVA, C.; MARTÍNEZ, M. L. **Empoderamiento: proceso, nivel y contexto**. Psykhe, Santiago/Chile, v. 13, n. 1, p. 29-39, mai. 2004.

SILVA. Louvany de Fátima Sebastião da; Aldo Fernando Assunção; Félix Hobold. **A presença humana em Parque Nacional: uma abordagem sócio-jurídica e ambiental do conflito entre remanescentes do quilombo São Roque e o Poder Público, Município de Praia Grande (SC) – Mampituba (RS)**. Relatório Final de Pesquisa de Iniciação Científica – PIC Art. 170. Disponível na Secretaria de Pós-graduação da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC. Criciúma: UNESC, 2008.

SILVA, Simone Rezende da. **NEGROS NAMATA ATLÂNTICA, TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA**. [Dissertação de mestrado]. São Paulo 2008.

SILVA, Simone Rezende da. **Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra**. Artigo no XII Colóquio Internacional de Geocrítica, maio de 2012. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf>
Acessado em 10/05/2017.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Movimento Quilombola: Reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários**. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil,2008.

SCOTT, James C. **Los Dominados y El arte de La resistência**. México: Ediciones era 1990

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria C. M.; CARVALHO, Maria C. P. 2002. **“A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas”**. *Ambiente e Sociedade*, n. 10: 129-136.2002.

SCHWARTZ, Stuart. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru (SP): EDUSC,2001.

_____, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 331.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, 288p.

SPRÍCIGO, Antônio Cesar. **Sujeitos esquecidos sujeitos lembrados: a escravidão Registrada na Freguesia do Araranguá no século XIX**. Florianópolis: 2003. 195 [dissertação Mestrado em História]. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina.

STEUERNAGEL, Maicon Silva. **Entre Margens e Morros: geografia narrativa dos Filhos da Pedra Branca**. Programa de Pós- graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Dissertação de Mestrado, 2011.

SWANWICK, K. **Music as culture**. 1997. Disponível em: <http://www.nyu.edu/education/music/mayday/maydaygroup/papers/swanwick1a.htm>. Acesso em: 18/08/ 2016.

_____. **Ensinando música musicalmente**. São Paulo: Moderna, 2003.

TACITO, Caio. **Constituições Brasileiras: 1988**. Ed.5.-Brasília, 2005: Senado Federal: Ministério da Ciências e tecnologia, Centro de estudos estratégicos, 2005.

TEIXEIRA, Luana. **Muito mais que senhores e escravos: relações de trabalho, conflito e mobilidade social em um distrito agropecuário do Sul do Império do Brasil (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871)**. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Dissertação de Mestrado, 2008.

THEODORO, Mário. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição**. Mário Theodoro (org.), Luciana Jaccoud, Rafael Osório, Sergei Soares. – Brasília: Ipea, 2008. 176 p

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo, Cia das Letras, 1998.

_____, E.P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. (trad.). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras De Quilombo Caminhos E Entraves Do Processo De Titulação**. Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006. 354 p.

VASCONCELLOS, E. M. **O poder que brota da dor e da opressão: empowerment, sua história, teoria e estratégias.** São Paulo: Paulus, 2003.

ZANETTI, V; OLMO, M. J. A.; PAPALI, M. A. **Colonização da região de São Paulo: Índios, colonos, jesuítas e bandeirantes.** São José dos Campos: UniVap; Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento, 2007

WIEVECKO, Ella. **Palestra na Mesa Jurídica.** In: Brasil, Ministério da Cultura Fundação Cultural Palmares Encontro Nacional de Lideranças das Comunidades Remanescentes Tituladas, Brasília: Fundação Cultural Palmares.MinC, Editorial Abaré, 2002.

WITT, Andréa. **Na batida do pé... Ao som do tambor: Ensaio de pagamento de promessa dos Teixeiras de Quicumbi em Mostarda /RS.**Novo Hamburgo, 2015.

WEIMER, Rodrigo Azevedo de. **Os nomes da Liberdade. Experiências de autonomia e práticas de nomeação em um município da serra rio-grandense nas duas últimas décadas do século XIX.** Dissertação de mestrado. São Leopoldo 2008.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **Trabalho livre para além do assalariamento: campesinato negro no pós-Abolição, nem cativos, nem operários.** Secretaria do Planejamento, Mobilidade e Desenvolvimento Regional Fundação de Economia e Estatística Siegfried Emanuel Heuser. Textos Para Discussão FEE Texto n.º 141, Porto Alegre, dezembro de 2015. Disponível em: http://www.fee.rs.gov.br/wp-content/uploads/2015/12/20151230td-141-trabalho-livre-para-alem-do-assalariamento_-campesinato-negro-no-pos-abolicao-nem-cativos-nem-operarios.pdf 02/07/2017.

Apêndice 1 – Roteiro de Entrevistas.

Roteiro de Entrevista

Dados do Entrevistador e do projeto:

Nome: Sílvia Regina Teixeira Christóvão. Data: //

Nome do Projeto: Festa, Música e Memória na Comunidade Quilombola de São Roque (SC) e Os Vetores De Uma Identidade Étnica Como Demarcação de Território e Pertencimento

Dados do Depoente

1)- Nome completo:

2) -Local e data de nascimento:

3)- Endereço atual:

Rua _____ nº

_____ Bairro: _____

_____ Estado _____ Cep: _____

_____.

Cidade:
Telefone:

4 -Profissão atual:

Ficha técnica:

Tipo de entrevista: história temática

Entrevistadora: Sílvia Regina Teixeira Cristóvão

Levantamento de dados: Sílvia Regina Teixeira Cristóvão

Local:

Data:

Duração:

Tema: A comunidade Quilombola São Roque, música, festa e memória, e o Parque Nacional dos Aparados da Serra.

1-Gostaria que o senhor (a) relatasse o que é ser quilombola para você?

Quando você começou a ouviu falar sobre remanescentes de quilombo?

E o que isso mudou na comunidade?

Trouxe algum benefício, alguma melhoria para a comunidade?

2- O senhor (a) gostariam de relatar algumas histórias dos seus antepassados, quais poderiam nos contar?

3- O senhor (a) sabe nos contar porque foi trocado o nome de pedra branca/ por São Roque?

Essa troca teve algum significado para a comunidade?

E o São Roque, quando chegou à comunidade, quem trouxe?

Tem algum motivo para a escolha desse padroeiro?

4- A festa de São Roque existe desde quando?

O que ela representa para o senhor (a)?

É só um momento de diversão, ou ela tem um significado maior?

5- Os que saíram da comunidade retornam para a festa de São Roque?

Ajudam na preparação?

É a maior festa da comunidade hoje?

E antigamente havia outras festas?

Ou outras formas de celebrar, de se divertir?

5.1- Quando morrem alguém, os velórios e enterros são realizados aqui na comunidade?

6- A enchente de 1974, o senhor poderia falar um pouco sobre ela, como ficaram as terras, vocês tiveram muitas perdas?

Ficaram aqui ou saíram?

7- Além da enchente, que outros fatores marcam o ano de 1970, aquela época já havia a estrada aqui que leva até o centro da cidade Praia Grande?

8- Como ocorre a chegada dos de fora? Eles compraram as terras ou como foi?

A Entrada do parque, como ocorreu?

Como está a relação hoje entre vocês e o ICMBlo?

Existe uma possibilidade de conciliação entre ambos, ou ainda é vivenciado um contexto tencionado?

9- As músicas na comunidade, como é quem canta, quando cantam?

Quando estão nas roças, ou na lida, vocês costumam cantar?

As serenatas, os ternos de reis, ainda fazem? O senhor (a) já participou de alguma?

10- Como são feitas as roças?

Trabalham apenas nas terras de vocês, ou colocam roças em outras terras?

Vocês ainda fazem os mutirões para fazer a plantação e a colheita?

Como era no tempo dos antigos era feito o Pixuru?

Gostaria de falar mais alguma, que não foi perguntado?

Obrigada!

Apêndice – 2 Carta de cessão

CARTA DE CESSÃO

(Praia Grande - SC, 17/09/2016)

Destinatário.

Eu.....Estado

Civil.....Portador do RG/ CPF....., declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada em datas das entrevistas, para Silvia Regina Teixeira Christóvão, usá-las integralmente ou em partes, sem restrições de prazos ou citações, desde a presente data. Abdicando de direitos meus e de meus descendentes quanto ao objetivo dessa carta de cessão, subscrevo a presente.

Assinatura do entrevistado

