

**TIA MARIA TEREZA, OS FANTASMAS E O POTE DE OURO.  
ESTRUTURAS E REAVALIAÇÕES FUNCIONAIS DE NARRATIVAS MÍTICAS SOBRE A  
ESCRavidÃO ENTRE DESCENDENTES DE CATIVOS. OSÓRIO, SÉCULO XX.**

TATA MARIA TEREZA, LES FANTOMES ET LE POT D'OR. STRUCTURES ET REEVALUATIONS  
FONCTIONNELLES DE RECITS MYTHIQUES SUR L'ESCLAVAGE PARMi LES DESCENDANTS D'ESCLAVES.  
OSÓRIO, XX<sup>ÈME</sup> SIÈCLE

Rodrigo de Azevedo Weimer

Vol. XI | n°22 | 2014 | ISSN 2316 8412



# TIA MARIA TEREZA, OS FANTASMAS E O POTE DE OURO. ESTRUTURAS E REAVALIAÇÕES FUNCIONAIS DE NARRATIVAS MÍTICAS SOBRE A ESCRAVIDÃO ENTRE DESCENDENTES DE CATIVOS. OSÓRIO, SÉCULO XX.

Rodrigo de Azevedo Weimer<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo aborda um “causo” segundo o qual Maria Tereza Joaquina, “rainha” do maçambique de Osório, nascida de ventre livre e filha de uma escrava, teria encontrado um pote de ouro conferido pelos fantasmas dos cativos. Articula-se o mito à memória da escravidão, buscando compreender seus significados simbólicos, particularmente o lugar conferido à ancestralidade escrava por parte de seus descendentes. Investigam-se as “reavaliações funcionais” procedidas na estrutura do mito.

**Palavras chaves:** Memória da escravidão, Mito, Ancestralidade.

**Résumé:** Cet article discute une légende selon laquelle Maria Tereza Joaquina, «reine» du «maçambique» de Osório (État de Rio Grande do Sul, sud du Brésil), affranchie et fille d’une esclave, aurait trouvé un pot d’or conféré par les esprits des captives. On articule ce mythe-ci à la mémoire de l’esclavage, pour comprendre ses significations symboliques, particulièrement le lieu conféré à l’ancestralité esclave par ses descendants. On fait une enquête sur les « réévaluations fonctionnelles » procédées dans la structure du mythe.

**Mots-clés:** Mémoire de l’esclavage, Mythe, Ancestralité.

## INTRODUÇÃO

Segundo seus sobrinhos Antônio Francisco e Manoel Francisco Antônio, Maria Tereza Joaquina (c. 1887-1980) encontrou um pote de ouro, que lhe foi dado pelos fantasmas dos escravos que habitavam as ruínas da casa-grande ao lado da qual ela morava. Mais do que avaliar a veracidade da lenda, contada por seus sobrinhos, cabe ao pesquisador analisar seus possíveis significados. As narrativas sobre estes fantasmas dadivosos oferecem uma janela para a memória da escravidão entre descendentes de escravos: com efeito, Maria Tereza nasceu de ventre livre e sua mãe havia sido cativa<sup>2</sup>. Algumas pesquisas antropológicas demonstram que “o mundo do além” pode ser uma profícua via de acesso ao social (ver a reflexão de DAMATTA, 1991 e a pesquisa de BARCELLOS, 2000). Qual relação se travava entre vivos e mortos, particularmente quando estes mortos haviam padecido as agruras do cativo? Em que medida a memória do cativo tal como expressa por filhos e netos de ex-escravos pode ser observada a partir deste exemplo

<sup>1</sup> Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil. Pós-doutorando em História na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Brasil. Bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul no Programa de Bolsas de Fixação de Doutores (FAPERGS/DocFix), Brasil.

<sup>2</sup> Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Centro de História da Família, microfilme 1391100, Item 5, livro 14 de batismos de Conceição do Arroio, f. 85v, nascimento em 7 de fevereiro de 1887.

particular? Estas são algumas questões a que me proponho a elucidar.

Maria Tereza Joaquina foi uma figura multifacetada, e mesmo nos dias de hoje goza de grande veneração entre os seus. Vivia onde hoje é o município de Maquiné, no local onde se localiza, atualmente, a comunidade remanescente de quilombos de Morro Alto<sup>3</sup>. Após encontrar o pote de ouro, comprou um terreno em Osório, aonde veio a tornar-se “rainha ginga” no maçambique, ritual religioso afro-católico em louvor a Nossa Senhora do Rosário. Nos dias de hoje, é lembrada como rainha exemplar e sua autoridade é invocada no sentido de chamar a atenção aos integrantes do grupo quanto a alguma prescrição disciplinar: “*se fosse no tempo de Maria Tereza tu ia ver...*”. Foi, poucos anos após sua morte, homenageada com seu nome (e título de rainha!) nomeando uma rua – no bairro onde reside sua descendência.

Sua longevidade, que levou à permanência de sua condição de *filha* de escravos já bastante adiantado o século XX, levou a comunidade à qual pertencia a escolhê-la, nos anos de 1970, como representante autorizada para representá-la judicialmente em um processo de contestação ao usucapião interposto por um intruso que pretendia apropriar-se de terras de uso comum doadas por uma senhora escravista em 1887. Claro que para a eleição somava-se, também sua autoridade “monárquica”.

Não é de se estranhar que, diante de tantas “camadas de memória” vinculadas a esta personagem espetacular poucos lembrassem – ou soubessem – acerca do mito do pote de ouro. Em realidade, ele só foi relatado por seus sobrinhos Manoel Francisco Antônio e Antônio Francisco<sup>4</sup> e, mesmo assim, em caráter de segredo: ambos, antes de narrarem a lenda, afirmaram que ouviram diretamente de sua boca, que ela solicitara que não falassem para ninguém e asseguraram que era a primeira vez que reproduziam a lenda. Assim sendo, é provável que muitos não a soubessem ou que não se tenham sentido à vontade para confiar o segredo.

De toda forma, este relato é apenas aparentemente pouco representativo.<sup>5</sup> Ainda que estatisticamente pouco narrado, ele dá conta da relação estabelecida pela parentela de Maria Tereza – linhagem mui significativa de um grupo étnico que hoje emerge, em Morro Alto, a partir da assunção de uma

---

<sup>3</sup> Esta comunidade originou-se de uma antiga fazenda escravista de criação de gado, plantio de cana e moenda de açúcar. Mediante diversas formas de permanência – aquisição de terrenos, doações de terras por antigos senhores, posse, os descendentes dos cativos, dentre os quais Maria Tereza, lograram permanecer, depois de 1888, na região onde seus pais haviam sido escravos. Não obstante, foram diversos os episódios de expropriação de terras ao longo do século XX, razão pela qual emergiu, na década de 1990, com base em artigo constitucional da Carta Magna de 1988, a reivindicação de reconhecimento, por parte do Estado Nacional brasileiro, como “remanescentes de quilombos”. Nos anos de 2001-2002, uma equipe de pesquisa – da qual este pesquisador fez parte – realizou investigações geográficas, históricas e antropológicas, visando o dito reconhecimento, que se efetivou em maio de 2004. No presente momento, sob a responsabilidade do INCRA, encontra-se encaminhado o processo administrativo visando a titularização de suas terras. Para detalhes, ver Barcellos *et al.*, (2004).

<sup>4</sup> Manoel Francisco Antônio relatou ter 93 anos em outubro de 2013. Desconhece-se a idade de Antônio Francisco, mas é sabido que ele era mais novo que seu irmão.

<sup>5</sup> A questão da “representatividade” vem sendo problematizada no sentido de não tomá-la mecanicamente como efeito do mais incidente em termos estatísticos. Por exemplo, os micro-historiadores propuseram e problematizaram a noção de “excepcional-normal”, buscando no documento – ou na situação – desviante uma chave de acesso ao considerado “normal” em determinado contexto histórico. Para as diversas acepções tomadas pelo “excepcional-normal” ver Serna, Pons, 2012, p. 42-43. Acredita-se, no caso analisado, que as duas entrevistas selecionadas possam dizer respeito à noção acerca do além por parte de toda uma geração de contemporâneos.

identidade coletiva como “remanescente de quilombos” – entre vivos e mortos, ou ainda, entre descendentes e escravos. Temos, portanto, uma rica via de acesso à memória da escravidão. É um mito complexo,<sup>6</sup> que dá conta de aspectos diversos relacionados às relações com seus antepassados.

### COM A PALAVRA, OS SOBRINHOS

Existem pequenas dissonâncias – os mitos não são uniformes e apresentam variações – entre a versão narrada por Antônio e Manoel. Contudo, existe um pano de fundo comum, no qual o tesouro é indicado por um fantasma, encontrado pela futura rainha, que era a única a ter acesso a ele por ser considerada merecedora e a ela ele estar predestinado. A principal diferença reside na maneira pela qual a “assombração” apontou a localização do tesouro. Segundo Antônio, sua tia ouvia muitos barulhos aterrorizantes – particularmente louça quebrada – vindos da direção das ruínas. Assustada, planejou partir, mas um dia ouviu uma batida na porta, quando “aquele moreno”<sup>7</sup> lhe chamou. O sobrinho reproduz o diálogo que sua tia teria tido com a aparição:

Maria, eu tô esses anos todos sem descanso na minha vida, se eu ganhei [...] eu tô tomando conta de um objeto aqui e tu fez a tua casa quase em cima. Ela contava. Disse ali do lado da porta casa do lado cerca, casa de madeira, continue dali pra cima. Então ela aí disse [...] aí ela ficou, assim, aí falou, não precisa ter medo de mim. Disse eu tenho objeto, tu não tem marido, tu vive lutando pra sobreviver, eu te achei tu sofrendo tanto, eu tenho um objeto pra te dar que *eu mereço a minha salvação*. (Grifos meus).

No relato de Manoel, pelo contrário, a localização do tesouro foi indicada em um sonho tido recorrentemente por sua filha Antonieta<sup>8</sup>. Afirma ele que muitos procuraram pelo ouro, porém sempre eram rechaçados por chuvas de pedras ou assombrações. Ele destaca que uma família vizinha de Maria Tereza e que ali vive até hoje não deixa ninguém se aproximar daquela localização; porém não se atreve a ali escavar<sup>9</sup>. Sabem que a futura rainha apenas encontrara o tesouro porque “era para ela”: fazia-se merecedora por sua bondade e vida árdua. Este elemento também está presente no relato de Antônio Francisco:

---

<sup>6</sup> Ainda que só tenhamos registros de dois relatos em Morro Alto, sentimo-nos confortáveis para qualificar como “mito” tais narrativas pelo fato de relatos da mesma natureza serem recorrentes em outras comunidades negras rurais (ANJOS, 2004; RUBERT, 2010; RUBERT, ROSA, MONTEIRO, 2011; MELLO, 2012).

<sup>7</sup> Um fantasma.

<sup>8</sup> Antonieta permaneceu solteira, cuidou de sua mãe durante toda vida, e segundo netos da rainha sempre foi dada a visões e a vínculos com o além.

<sup>9</sup> Este exemplo indica para a crença na *persistência* dos fantasmas, o que matiza ou até mesmo contradiz a interpretação apresentada ao fim deste artigo.

E tu não precisa dizer nada pra ninguém, eu tô dizendo pra ti, tu guarda dentro de ti, logo de noite tu vai mexer ali. [...] Disse, tu cava um pouquinho ali, dali por diante tu não vai mais precisar trabalhar, eu vou te dar uma ajuda pra ti, *porque eu mereço descanso*. E eu foi feito assim, assim pra mim cuidar disso, meu filho tu tá vencido, eu me lembrei de ti, tu tem coração tão bom, tu ajuda tanto as crianças, vou te ajudar com isso ai. Tu pode mexer, tu pode mexer que eu vou botar na tua mão. (Grifos meus)

Os relatos convergem quando se afirma que ela efetivamente encontrou o pote de ouro, cavando no local indicado, e partiu para Osório – segundo Antônio Francisco, “para não se complicar”,<sup>10</sup> onde comprou uma quadra inteira, aquela em que na atualidade localiza-se o corpo de bombeiros.

O relato de Manoel Francisco Antônio é enriquecido por detalhes concernentes à origem do tesouro encontrado por sua tia. Segundo ele, os “ricos” enterravam o que tinham “durante as revoluções” para que ninguém encontrasse.

Rodrigo – E naquela época, tinha muito o hábito de enterrar pote de ouro?

Manoel – Ah, tinha, pois naquele tempo não tinha. Naquele tempo, todo dinheiro [...] Não existia banco, não é. Quando vinha aquela revolução, o dinheiro pra eles não [...] Eles vinham... e levavam! A revolução vinha, aquele povo que vinha pegam, não é. Pegam o que eles acham e levam, então eles davam, pegavam aquele dinheiro e enterravam. O dinheiro, depois de enterrar, às vezes o cara perde e não acha mais.

No entanto, ao fazer isso, obrigavam um escravo a cavar o buraco e, após, o assassinavam e enterravam seu corpo junto com as riquezas: para que ele não testemunhasse para ninguém a localização do tesouro, para que não o tomasse para si, para que seu espírito, sem descanso, seguisse rondando e afugentasse quem eventualmente dele quisesse apossar-se<sup>11</sup>.

Francisco<sup>12</sup> – Enterravam a pessoa, faziam fazer o buraco, enterravam e depois colocavam em cima pra cuidar daquilo ali.

Rodrigo – E quem ficava em cima?

Manoel e Francisco – O morto!

Francisco – Aquele morto, matavam!

Manoel – O senhor matava... matavam a pessoa, enterravam, faziam a cova e depois matavam a pessoa e tu fica, tu fica cuidando aqui. Por isso que diz que assusta a pessoa

<sup>10</sup> *Idem* nota anterior.

<sup>11</sup> Trata-se de uma narrativa bastante recorrente, constituindo um etnotexto – entendido como um discurso compartilhado por um grupo étnico (JOUTARD, 1980; SOARES, 2000; MATTOS, 2004; WEIMER, 2013). Para exemplos de outras localidades no Rio Grande do Sul rural, ver Rubert (2010) e Rubert, Rosa e Monteiro (2011). *Sui generis*, no entanto, é o relato de Maria Tereza *ter encontrado* o tesouro.

<sup>12</sup> Francisco Manoel Antônio, filho de Manoel Francisco Antônio, também presente no momento da entrevista.

aquilo ali que viesse sem ser o dono que deve, que é, que dá praquilo ali. Eu acredito que deve ser.

Como veremos logo adiante, a figura do “fantasma” se presta à análise de diversas significações sociais.

## REFERENCIAIS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

A história oral foi a via de acesso empregada para aproximação do mito do pote de ouro. Sendo mais preciso, os pesquisadores foram “surpresos” por esta lenda em situações de pesquisa que objetivavam outros fins. Contudo, ela não recebeu até hoje tratamento sistemático. As entrevistas com os irmãos Antônio Francisco e Manoel Francisco Antônio foram realizadas em situações de pesquisa distintas, com um intervalo de mais de década. O primeiro foi entrevistado pelas antropólogas Miriam Chagas, Mariana Fernandes e Cíntia Müller em 2002, em um contexto de elaboração do relatório de reconhecimento da comunidade de Morro Alto como remanescente de quilombos. O segundo, pelo autor deste artigo, em 2013, em uma pesquisa de pós-doutoramento, centrada na biografia de sua tia. Em ambos os casos, porém, o relato sobre o pote de ouro surgiu de forma espontânea, por meio das peripécias de Maria Tereza.

Com a história oral, não se pretende uma aproximação objetiva com “o que de fato ocorreu”; pelo contrário, deve-se entender a memória como uma construção retrospectiva a partir de demandas do presente. Especificamente no que toca ao historiador oral, não toca ao pesquisador desautorizar a versão dos entrevistados ou, ainda, dar-lhes chancela. Pelo contrário, cumpre interpretá-la no sentido de indagar acerca de suas convicções, visões de mundo, cosmogonias. Nesse sentido, a proposta metodológica aqui esboçada é proceder a uma aproximação das representações sobre o passado escravista latentes às memórias do cativo.

Uma referência fundamental para a análise mítica é o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. O autor dedicou diversos trabalhos à análise dos mitos, propondo uma metodologia que ia do particular ao geral (LÉVI-STRAUSS, 1971, 1996a, 1996b, 2006, 2011). Busca-se em Lévi-Strauss tão-somente uma preocupação com a capacidade para particularizar elementos do mito e inferir conclusões a partir da comparação e extrapolação dos mesmos. Aqui, limitar-me-ei à análise das versões anteriormente mencionadas.

Segundo a interpretação lévi-straussiana, os mitos constituem uma “*máquina para subtrair o tempo*” (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 25). Ainda que sujeitos a variações diacrônicas e espaciais, Lévi-Strauss ressalta que cada manifestação mítica em particular, ao mesmo tempo em que ordena episódios em um tempo pretérito – “as origens” –, opera no presente, na medida em que define universos simbólicos que

extrapolam o tempo primordial. Tais esquemas culturais “presentificados” adquirem eficácia simbólica *hoje*. Trata-se de uma “*sequência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente*” (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 241). Mito, portanto, não representa arcaísmo ou inverdade, mas, pelo contrário, esquemas lógicos que funcionam no presente e nele adquirem sentido e veracidade<sup>13</sup>.

Assim sendo, e no que toca aos objetivos deste artigo, mais relevante do que estabelecer o lugar e o papel que o pote de ouro desempenhou na vida de Maria Tereza, está a definição das maneiras pelas quais a crença em tal acontecimento repercutiu, século XX adentro, na memória e representações do cativo expressas pelos seus sobrinhos, considerados representativos da coletividade em que se inserem. Com efeito, a família dos “Tereza” – nome herdado à escrava que deu origem à parentela – quer por seu engajamento político, quer pelo lugar de destaque no maçambique, goza de amplo prestígio na comunidade de que faz parte. Os dois irmãos foram indicados por muitos como narradores autorizados, “aqueles que sabem das coisas”, guardiões da memória coletiva.

Além da referência a este autor, busca-se fundamento conceitual na bibliografia histórica e antropológica sobre pós-Abolição, sobretudo aquela consagrada à análise dos processos mnemônicos (BARCELLOS *et al.*, 2004; RIOS, MATTOS, 2005; CHAGAS, 2005; WEIMER, 2013). Tais perspectivas, centradas na análise da memória do cativo, têm sublinhado que a recordação enfatiza a subtração de passados de sofrimento ao grupo familiar, e suas transferências para terceiros definidos em abstrato. Há, ainda, uma busca de elementos de diferenciação e valorização do núcleo familiar, mesmo que no ambiente hostil do cativo. É uma maneira de tornar suportável uma memória incômoda e sofrida (POLLAK, 1989). Como veremos adiante, esta forma de organizar a memória também operou na narrativa mítica estudada.

### MARSHALL SAHLINS E AS REAVALIAÇÕES FUNCIONAIS

Se Lévi-Strauss sublinhou que o mito desempenha um papel na ordenação simbólica do presente – do que não se discorda – o antropólogo Marshall Sahlins (1990, 2008) ponderou que a mitologia possui, ela mesma, sua dinâmica e historicidade. Com efeito, o autor critica as oposições entre história e estrutura, ou mudança e estabilidade, como uma distinção ocidental que carece de sentido para populações tradicionais. Sahlins propõe que os havaianos interpretaram a chegada dos europeus a partir de seu repertório mítico, e apresenta a sucessão de mal-entendidos na interação entre ingleses e nativos. Tais dissonâncias culminaram na morte do capitão Cook, associado ao deus Lono, em sacrifício ritual.

É possível colocar sob suspeição, de um ponto de vista etno-histórico, até que ponto os havaianos

---

<sup>13</sup> No caso específico do mito observado: ainda que com variações de narrador – Antônio Francisco e Manoel Francisco Antônio – e no tempo – 2002 e 2013 – o mito evidencia esquemas simbólicos que funcionam para ambos entrevistados – e provavelmente para a comunidade de que fazem parte, ao menos entre as pessoas de sua mesma geração – no que toca à relação entre vivos e mortos, investigadas neste artigo.

realmente acreditaram na identificação entre o conquistador e a divindade, e os procedimentos tomados pelo antropólogo para chegar a uma conclusão tão difícil e crucial; todavia, para além de possíveis debilidades empíricas, seu argumento é bastante poderoso no sentido de apresentar questionamentos à estática através da qual o mito é entendido por Lévi-Strauss. Se a chegada dos ingleses foi interpretada em termos do mito – e nesse sentido eles coincidem, dado que “o mito opera no presente” – por outro lado o *evento*, o *contingente*, a *ação*, produzem transformações na compreensão deste. Esta dialética é presidida pela “reavaliação funcional” do mito. Após o sacrifício de Cook, Lono nunca mais será o mesmo.

Assim, Sahlins insiste em que toda reprodução é reavaliação, porque as categorias através das quais o mundo é ordenado adquirem novo conteúdo empírico na prática social. A relação entre história e estrutura é dialética: “*a história havaiana está, toda ela, baseada na estrutura, na ordenação sistemática de circunstâncias contingentes, ao mesmo tempo que a estrutura havaiana provou ser histórica*” (SAHLINS, 1990, p. 180).

Como historiador, sou bastante simpático à abordagem de Sahlins; inobstante, não creio que as ponderações do estruturalista francês sejam descartáveis. Pelo contrário, meu percurso de pesquisa consistirá na montagem da “estrutura” do mito, em termos lévi-straussianos, e na verificação quanto à existência de “reavaliações funcionais” nos termos de Sahlins. Ou, em outros termos, a problemática deste artigo será verificar se a “estrutura” resiste quando confrontada com o “evento”.

### MARIA TEREZA JOAQUINA, ANTES DE VIRAR RAINHA

Maria Tereza, conforme mencionado, pertencia à primeira geração de filhos de escravos e nasceu de ventre-livre. Como muitos coetâneos, permaneceu na mesma região onde seus pais haviam sido escravos, compondo o campesinato negro que seguiu ocupando a fazenda do Morro Alto (BARCELLOS *et al.*, 2004; WEIMER, 2013). Os relatos dão conta de que se estabeleceu junto às ruínas da senzala do Ribeirão por ser muito pobre e não ter para onde ir. Aquele terreno era considerado mal-assombrado, o que evidencia que a convicção de que ali havia fantasmas precede o mito referente ao encontro do pote de ouro.

O marido de Maria Tereza, Abel, também era oriundo da senzala do Morro Alto, e como ela, havia nascido de ventre-livre<sup>14</sup>. Por ocasião do episódio analisado, todavia, já era ela viúva, e estava envolvida em muitas dificuldades para a criação de seus filhos Antonieta, Isabel, Josefina, Abel, Tereza Maria e Tomázia. Além disso, cuidava de sua mãe idosa, a ex-escrava Tereza. Tais circunstâncias – a localização junto às ruínas e suas dificuldades e esforço solitário para a sustentação do núcleo familiar – desempenharam, conforme vimos, um papel central no mito nela encarnado: ao lhe conferir o tesouro como dádiva, a aparição assinalou

<sup>14</sup> Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Centro de História da Família, microfilme 1391101, Item 6, livro de batismos de libertos de Conceição do Arroio, f. 48, nascimento em 29 de janeiro de 1877.

sua batalha para a sobrevivência.

### CLAUDE LÉVI-STRAUSS E OS FANTASMAS

Lévi-Strauss (1986) registrou, dentre os grupos indígenas por ele estudados, serem comuns duas posturas perante a morte: a pactuação de um convívio pacífico entre vivos e mortos ou a franca hostilidade entre eles. Em diversas sociedades – é o caso da nossa e também daquela analisada –, todavia, pode haver uma correlação entre as situações descritas pelo antropólogo francês, variando conforme o morto e a circunstância da morte.

O que define o pacto entre vivos e mortos é o respeito e o render homenagens aos últimos, em retribuição a que eles renunciam a condutas persecutórias; pelo contrário, os mortos tornam-se hostis quando lhes é recusado o repouso ambicionado. Nesse caso, configura-se uma postura agressiva: “*Os mortos fazem com que os vivos paguem caro por essa recusa de um último sono*” (LÉVI-STRAUSS, 1986 p. 239).

O último caso pode ser exemplificado, no caso estudado, com aqueles escravos assassinados pela avareza de seus senhores para guardar por toda eternidade os potes de ouro. Estas almas são perigosas, e era elas que Maria Tereza temia ao ouvir os ruídos vindos da direção das ruínas da casa-grande. Estes estão inseridos no registro do *ressentimento*, e por serem potencialmente vingativos, assustadores. Certamente ela não sentia o mesmo temor de seus avós, os escravos Severina e Ramão (pais de Tereza), que estavam inseridos no pacto homenagem/renúncia à perseguição. Em suma, em termos de *afeto* pelos que já se foram (fundamentais para a identidade coletiva, já que vinculados diretamente à formação de linhagens; SLENES, 1999; WEIMER, 2013).

Em trabalho anterior (WEIMER, 2013), amparado na pesquisa de Rios e Mattos (2005), propus a existência de uma ambiguidade entre um escravo “genérico”, ao qual se atribui toda carga de sofrimento – e *por meio do qual se fala* de toda carga de sofrimento – que jamais é nomeado (no caso em questão, “um moreno” que bateu à porta de Maria Tereza); e outro escravo pertencente a um âmbito doméstico, que é identificado e ao qual se associam referenciais positivos e afetivos. Com efeito, são virtualmente inexistentes, ao menos na mesma comunidade anteriormente estudada, relatos do tipo “meu avô apanhou” ou “minha avó sofreu”<sup>15</sup>. Pelo contrário, as vítimas de animalização/objetificação são “o negro”, “um moreno”. Da mesma forma – ainda que amostra seja pequena – estes fantasmas que “aparecem” jamais são de um familiar, um avô, uma tia, um bisavô, um conhecido. Eles não têm nome, não têm laços, não têm raízes.

Da mesma forma como há um campo de oposições entre ambas posturas perante a morte,

---

<sup>15</sup> Não se pretende, é evidente, negar a existência de castigos físicos, mas sim observar que a maneira de lidar com uma memória imensamente sofrida, de torná-la suportável, foi subtrair suas piores facetas aos seus, associando-as a terceiros, a “outros”. Ver Pollak, 1989.

também se opõem estes “escravos familiares” e os “escravos genéricos” – os ancestrais de Maria Tereza e aqueles que lhe deram o ouro. Os primeiros são nomeados; os segundos, anônimos. Os primeiros possuem vínculos familiares, mas os demais são desenraizados. Enquanto os “familiares” têm, via de regra, “bons senhores”, os “genéricos” têm “maus senhores”.<sup>16</sup> Os primeiros cultivam a gratidão; os demais, ressentimento.

## RESSENTIMENTO E RECONCILIAÇÃO

Os fantasmas são, pois, perigosos porque ressentidos. Por esta razão, Maria Tereza assustou-se ao se deparar com um deles disposto a oferecer-lhe um pote de ouro (ou indicando sua localização no sonho de sua filha). Mas, afinal, como conceituar ressentimento? Pierre Ansart (2004) propôs-se a este desafio. O autor encontrou em Nietzsche (*apud* ANSART, 2004) a concepção do ressentimento como ódio recalcado, e um desenvolvimento desta ideia em Robert Merton (*apud* ANSART, 2004), para quem se trata de “*um conjunto de ‘sentimentos’ em que predominam o ódio, o desejo de vingança e, por outro lado, o sentimento, a experiência continuada da impotência, a ‘experiência continuamente renovada’ da impotência rancorosa*”. (ANSART, 2004, p. 18).

A impotência para expressão ativa é característica do ressentimento, sobretudo entre grupos que historicamente passaram por intenso sofrimento. O ressentimento é o ódio entre desiguais, é o desejo frustrado de vingança dos impotentes. E, de fato, no “etnotexto” analisado, os escravos “genéricos”, convertidos em fantasmas, são representantes por excelência do intenso sofrimento de um grupo como um todo. A impotência associada à condição cativa é metaforizada naquela situação liminar entre o mundo dos vivos e o além, em que se encontram os fantasmas. De fato, que mais podiam fazer aqueles a quem foi negado o eterno descanso, se não atirar louças, assustando outros que não a quem se pretendia atingir? Porém, nesse emaranhado de oposições irreduzíveis (vivos/mortos, escravos “familiares”/escravos “genéricos”, gratidão/ressentimento) há espaço para uma espécie de reconciliação no episódio da entrega do pote de ouro a Maria Tereza (particularmente no relato de Antônio Francisco).

Em primeiro lugar, alguns elementos demonstram fissuras nas compartimentações binárias estanques. Por exemplo, há um relato em Barcellos *et al.* (2004, p. 94), segundo o qual uma senhora geralmente admitida como “boa”, tinha o hábito de furar os dedos de suas escravas quando erravam o ponto de crochê. Talvez essa fissura evidencie que, para além do esforço para tornar suportável a memória do cativo, toda experiência escravista conserva alguma dimensão de sofrimento e ressentimento. Atribuir o próprio ressentimento a um “outro” fantasmagórico é uma maneira de dele falar, sem assumir, contudo, a

<sup>16</sup> Enquanto os últimos foram assassinados por avareza, Tereza, mãe da futura rainha, ganhou terras em doação de sua senhora Rosa Osório Marques.

lembrança – que se quer evitar – de passados de sofrimento e humilhação. Uma maneira específica – e legítima – para lidar com a contradição identificada por Gilroy (2001, p. 413): “*o desejo de esquecer os terrores da escravidão e a impossibilidade simultânea de esquecer*”.

O autor atento terá reparado que eu grifei, nos relato de Antonio Francisco, as falas da alma penada que teria dito que dava o tesouro para Maria Tereza *porque merecia seu descanso/salvação*. Na intersecção entre bondade e necessidade, a futura rainha libertava o fantasma do escravo da sina de permanecer para sempre ao encalço de quem ousasse se aproximar do ouro maldito. Da mesma forma que o ressentimento do outro pode ser utilizado para falar do ressentimento próprio, o encontro do tesouro pôde representar uma reconciliação entre vivos e mortos. Ao fazer-se merecedora do tesouro, o ressentimento irredutível pôde ser vencido por uma memória afetiva de ancestrais escravos.

O percurso deste investimento investigativo partiu, assim, de Lévi-Strauss e chega a Sahlins, que demonstrou o poder do evento no reordenamento da ordem mítica. Aparentemente o encontro do tesouro por Maria Tereza repactuou a referida relação entre vivos e mortos. O mito é reavaliado funcionalmente. Uma *ação* interrompeu uma dada situação estrutural, para a qual não se retornou,<sup>17</sup> conferindo historicidade ao relato.

## EPÍLOGO

Segundo Manoel Francisco Antônio, sua tia não sabia o valor que o ouro tinha, e tampouco o que fazer com ele. Sua filha Isabel trabalhava com “um doutor” em Porto Alegre “que morava perto do estádio do Grêmio” e ele dispôs-se a vender aquela fortuna. Ao que consta para Manoel, ele subavaliou o tesouro achado por Maria Tereza e ficou com a diferença para si. “*A Maria Tereza não conhecia nada*” “*enganaram ela*” relata, resignado.

---

<sup>17</sup> Deixo, porém, tal aspecto aberto ao arbítrio do leitor, porque, como visto nas notas 9 e 10, existem alguns indícios de permanência dos fantasmas naquele lugar, quer pela vigilância dos vizinhos para que “ninguém dali se aproxime”, quer pelo temor de Maria Tereza em ali permanecer após encontrar o tesouro. De toda forma, são vigorosas as “falas” das almas, no relato de Antônio Francisco, de que lhe entregaram o tesouro porque desejavam encontrar seu descanso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANJOS, J.C. Identidade étnica e territorialidade. IN: ANJOS, J.C .; SILVA, S.B. *São Miguel e Rincão dos Martimianos*. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ANSART, P. História e Memória dos ressentimentos. IN: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. *Memória e (Res)sentimento*. Indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- BARCELLOS, D.M. O fantasma de dona Branca: assombrações e ameaças num assentamento rural. *Barbarói*, Santa Cruz do Sul: Editora da UNISC, n. 12, jan/jun, 2000.
- BARCELLOS, D.M. *et al. Comunidade negra de Morro Alto*. Historicidade, identidade e direitos constitucionais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- CHAGAS, M.F. *Reconhecimento de direitos face aos (des)dobramentos da História: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- DAMATTA, R. *A casa e a rua*. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1991.
- GILROY, P. *O Atlântico negro*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- JOUTARD, P. Un projet régional de recherche sur les ethnotextes. *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 35, n. 1, p. 176-182, jan-fev., 1980.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas 2. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, C. A visita das almas (1951-1952). IN: LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas palavras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas 1. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996a.
- LÉVI-STRAUSS, C. A estrutura dos mitos. IN: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996b.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas 3. A origem dos Modos à Mesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas 4. O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- MATTOS, H.M. *Marcas da Escravidão*. Biografia, racialização e memória do cativo no História do Brasil. Tese (Professor Titular em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004.
- MELLO, M.M. *Reminiscências dos Quilombos*. Territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. IN: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, Cpdoc/FGV.
- RIOS, A.; MATTOS, H.M. *Memórias do Cativo: Família, trabalho e cidadania no pós-Abolição*. 1ª edição. Rio

de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RUBERT, R.A. Entre assombros e desejos: a memória da ancestralidade escrava em comunidades remanescentes de quilombos. II Encontro Internacional de Ciências Sociais: *As Ciências Sociais e os desafios para o século XXI* (Anais Eletrônicos - CD-ROM). Pelotas: Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, p. 1-9, 2010.

RUBERT, R.A.; ROSA, R.; MONTEIRO, C.S. De Rincão dos Negrinhos, à Recanto dos Evangélicos à Comunidade Quilombola Arnesto Carneiro Penna: mutações identitárias e (des)territorializações. IN: MELO, A.L.A (org.). *“Palmas” para o quilombo: processos de territorialidade e etnicidade negra*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2011.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SAHLINS, M. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

SERNA, J.; PONS, A. O buraco da agulha. De que falamos quando falamos em micro-história? IN: MARTINS, M.C.B.; MOREIRA, P.R.S. *Uma história em escalas. A microanálise e a historiografia latino-americana*. São Leopoldo: Oikos, Editora Unisinos, 2012.

SLENES, R. *Na Senzala, uma flor*. Esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, M.C. *Devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

WEIMER, R.A. *A gente da Felisberta*. Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio-grandense no pós-emancipação. (c.1847 – tempo presente). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

### Fontes orais

Entrevista com Antônio Francisco por Miriam de Fátima Chagas, Mariana Balen Fernandes e Cíntia Beatriz Müller em Osório, no dia 22 de fevereiro de 2002.

Entrevista com Manoel Francisco Antônio por Rodrigo de Azevedo Weimer em Osório, no dia 10 de outubro de 2013.

### Fontes escritas

Arquivo Histórico de Osório. Tia Maria Tereza (Rainha Ginga). In: *Folha do Litoral*, 19 de dezembro de 1980.

Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Centro de História da Família, microfilme 1391100, Item 5, livro 14 de batismos de Conceição do Arroio.

Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Centro de História da Família, microfilme 1391101,

Item 6, livro de batismos de libertos de Conceição do Arroio.

Recebido em:10/07/2014

Aprovado em:02/09/2014

Publicado em:03/10/2014