

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

“A MAIOR ESCRAVIDÃO É DIZER AMÉM A TUDO”: MEMÓRIAS QUILOMBOLAS DE TRABALHO, CATIVEIRO E PÓS-ABOLIÇÃO NO SERTÃO.

Carolina Pazos Pereira

Doutoranda Universidade Federal Fluminense

E-mail: carolina_pazos@yahoo.com.br

RESUMO: Este artigo trata das memórias de trabalho entre quilombolas de Morro do Chapéu, cidade do Piemonte da Chapada Diamantina, Bahia. Tais memórias abarcam tanto o chamado “tempo do cativiero” quanto o longo pós-abolição, demonstrando as rupturas e continuidades do estilo de vida do campesinato negro antes e após 1888. Nesse recorte geográfico, a prevalência do trabalho negro livre, desde o século XIX, não impediu que o racismo e a falta de oportunidades econômicas submetessem os trabalhadores rurais não brancos a outros cativeiros. As especificidades da escravidão nos sertões, bem como as conquistas do campesinato negro desde então, precisam ser melhor investigadas a fim de que possamos entrever outras histórias do Brasil.

Palavras-chave: Escravidão; História Oral; Quilombo

ABSTRACT: This article deals with working memories among rural black workers from Morro do Chapéu, city of Piemonte da Chapada Diamantina, Bahia. Such memories encompass the slavery time and the long post-abolition period, demonstrating the ruptures and continuities of the black peasantry's lifestyle before and after 1888. In this geographic setting, the prevalence of free black labor, since 19th century, did not prevent racism and the lack of economic opportunity. Non-white poor people lived others captivity. The specifics of slavery in the brazilian hinterland, as well as the conquests of the black peasantry since then, need to be better investigated so that we can glimpse other Brazilian histories.

Keywords: Slavery; Oral History; Maroon community

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

*Minha carta de alforria
não me deu fazendas,
nem dinheiro no banco,
nem bigodes retorcidos.
Minha carta de alforria
costurou meus passos
aos corredores da noite
de minha pele*

(Adão Ventura)

Para seres humanos sob determinadas circunstâncias, as fronteiras entre escravidão e liberdade são mais porosas do que se costuma supor. Histórias atravessam, rompeando e costurando, o limar entre esses polos. No Brasil, enquanto o sistema escravista vigorou, os escravizados, ex-cativos e negros livres conquistaram, a duras penas, bolsões de liberdade ou, pelo menos, negociaram margens vitais de autonomia. Após a emancipação formal, entretanto, independência e cidadania plena não estavam dadas concretamente aos indivíduos racializados. A liberdade teve que ser inventada e, reiteradas vezes, esbarrou em outros cativos.

A transformação do escravizado em trabalhador livre não foi um processo automático ou linear e variou significativamente de acordo com cada contexto. Este artigo aborda memórias de trabalho registradas entre quilombolas de Morro do Chapéu, Chapada Diamantina, Bahia, em entrevistas de História Oral ou conversas informais. As transmissões familiares e histórias de vida revelam as múltiplas experiências do campesinato negro desde o fim do século XIX. Trata-se não apenas de constatar no que se empregaram os libertos, mas pensar o que o trabalho passou a significar para eles, seus familiares, seus descendentes. Os quilombos de Morro do Chapéu, bem como de áreas limítrofes a este município, constituem, predominantemente, comunidades camponesas surgidas no contexto de desagregação do sistema escravista. Foram fundadas por recém-libertos, “furriados”, filhos de “cativeiros”, aqueles que “vinheru fugidos” ou por negros livres que não necessariamente tiveram escravizados entre seus ascendentes imediatos. Essas pessoas, às vésperas da abolição, se empregavam como lavradores, vaqueiros, garimpeiros, babás ou no serviço doméstico, continuaram, grosso modo, a exercer tais

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

funções com o advento da República. Paralelamente, lutaram contra esse destino. Como escreveu Lilia Moritz Schwarcz, a libertação veio “repleta de obrigações – pressupostas e não ditas” (2007, p.37) que merecem investigações atentas em cada região.

O campo de estudos do pós-abolição está apenas se abrindo e, com ele, todo um universo que ficou eclipsado pela ênfase no que veio antes do “pós”. No artigo “O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas”, Ana Maria Rios e Hebe Mattos (2004) abordam as expectativas e atitudes da última geração de escravos no Sudeste, bem como os silêncios da historiografia em relação a seus destinos depois de libertos. Após a década de 1990 houve uma inflexão nos modos de ler o pós-emancipação, incorporando as visões dos sujeitos sobre seus projetos. Se temos fontes suficientes para deslindar as nuances da escravidão, escreveram as autoras, o mesmo não se pode dizer para o pós-abolição. A maior dificuldade em termos de fontes seria identificar os escravos e suas famílias diante da progressiva omissão da cor nos registros oficiais. Dessarte, os depoimentos orais de descendentes de escravizados se apresentariam como uma oportunidade valiosa de ampliação de fontes.

Processo cíveis e criminais, registros paroquiais de batismo, casamento e óbito, na maioria dos casos, não fazem menção da cor e, mesmo nos registros civis, instituídos em 1888, onde citar a cor era legalmente obrigatório, em muitos casos, ela se faz ausente. Apesar da ênfase da utilização de classificações de cor no censo de 1890, o que denota as preocupações racialistas da quase totalidade do pensamento social brasileiro do período, este recenseamento é considerado estatisticamente precário para qualquer análise demográfica minimamente confiável. Depois dele, o recenseamento de 1920 incorporaria o desaparecimento da cor às estratégias estatísticas do governo brasileiro, que só voltariam a se alterar com o censo de 1940. (RIOS; MATTOS, 2004, p.176).

Não obstante as magistrais pesquisas realizadas, dentre as quais o projeto *Memórias do Cativo* continua sendo minha maior referência,¹ o recurso a uma História Oral da escravidão e do pós-abolição ainda está subaproveitado. Nas regiões do país onde até

¹O projeto Memórias do Cativo foi iniciado em 1994 por Hebe Mattos, Ana Lugão Rios e Robson Martins. Seu acervo oral está depositado no Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (LABHOI-UFF). O acervo inclui entrevistas de camponeses negros das antigas áreas cafeeiras do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e do Espírito Santo. O LABHOI guarda também a cópia do acervo do projeto Memória da Escravidão em Famílias Negras de São Paulo, coordenado por Maria de Lourdes Janoti e Sueli Robles em 1987. As pesquisas baseadas nas memórias da escravidão serviram para estimular o tema do pós-abolição. Ver: <http://www.labhoi.uff.br/narrativas/home>

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

pouco tempo sequer se discutia a existência da escravidão, a História Oral raramente foi empregada como metodologia de pesquisa. A concentração dos centros de excelência acadêmica no Sul e no Sudeste do país é um fator a ser considerado quando falamos de um não olhar para regiões onde a escravidão teve impacto demográfico menos expressivo. Mesmo com a mudança de cenário a partir dos anos 2000, esse *delay* representa uma perda irreparável. Enquanto os documentos escritos continuam arquivados, nunca saberemos a riqueza dos documentos sonoros e audiovisuais que poderiam ter sido cocriadas com os filhos e netos de escravizados e libertos se as metodologias orais tivessem ganhado terreno mais cedo.

Sertanejos cativos

Os estudos de escravidão e do pós-abolição nos sertões brasileiros são minoritários em comparação ao volume vastíssimo da produção historiográfica sobre escravidão de modo geral. A categoria sertão tem sido operada como espaço idealizado, como um lugar e não lugar, vinculado ao atrasado, primitivo, despovoado, inculto, indômito, folclórico ou do tradicional (NEVES, 2011). Sem me alongar nos diversos sentidos que a palavra adquire de norte a sul, enquadro Morro do Chapéu como um recinto sertanejo da Bahia, embora nem sempre esta seja a percepção de seus habitantes. Documentos civis da segunda metade do século XIX indicam que os moradores da cidade compravam gado “nos sertões”, isto é, localidades ainda mais afastadas ou áreas de caatinga dentro dos limites municipais.² O sertão é sempre mais longe, é sempre o outro, é referencial. Como diria o personagem Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*: “sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” (ROSA, 1988, p. 11).

Ainda subsiste a crença que regiões interioranas do Norte e Nordeste prescindiram do braço negro, utilizando somente trabalhadores brancos pobres, descendentes de europeus e indígenas. Como corrobora Flávio dos Santos Gomes e Lilia Moritz Schwarcz ao estudar a Amazônia escravista: “Ainda que em números reduzidos, escravos – africanos e crioulos – estariam em todos os lugares” (2018, p.106). Não dimensionamos

² A exemplo do descrito no inventário de José Theodoro de Araujo. 1884-1886, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1885-1886

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

o que esses números reduzidos podem significar quando somados em escala nacional, certamente são suficientes para rever interpretações sobre os macroprocessos. Nas últimas três décadas, os estudos históricos em escala local foram ampliados e estão descotinando situações cada vez mais heterogêneas. A historiografia baiana, por exemplo, investiu em estudos sobre escravos e ex-escravos sertanejos “4% do total das 146 dissertações de mestrado defendidas na UFBA entre 1992 e 2007”, segundo Marinélia Souza da Silva (2011, p.15). As pesquisas sobre o nordeste como um todo enfatizam o emprego de cativos nas lavouras, no garimpo e da pecuária. Esta última, antes considerada uma atividade de natureza incompatível com a escravidão, foi desde cedo viabilizada pelo trabalho livre em associação com o cativo. Conforme concluiu Erivaldo Fagundes Neves:

[...] o Alto Sertão da Bahia recebeu, na segunda metade do século XVIII e na primeira do seguinte, gentes de diversas origens desventuradas do ouro e do diamante, muitas das quais acompanhadas pelos seus escravos crioulos e africanos, que passaram a se dedicar à agricultura e à pecuária (NEVES, 2012, p. 77)

As afirmações de Neves para o Alto Sertão encontram eco para outras regiões da Bahia e fora dela. Ainda nos anos 1980, Jacob Gorender acertou ao dizer que a agropecuária nordestina incorporou os escravos e os agregados de fazenda que, posteriormente, se fixaram como moradores que davam dias de trabalho gratuito ou com salários baixos. No extremo sul do país, a pecuária escravista foi também uma realidade, como atestam os estudos de Helen Osório (1999) sobre a estrutura agrária da capitania do Rio Grande do Sul entre 1765 e 1825. Mesmo diante do alto custo do cativo após a extinção do tráfico de africanos em 1850 e do surgimento de um tráfico interprovincial, verificamos que nem todos foram deslocados para as lavouras cafeeiras do sudeste, sendo mantidos nas fazendas mais abastadas e se enraizando em comunidades familiares que permaneceram como territórios de parentesco.

Em Morro do Chapéu existem sete comunidades sertanejas negras autorreconhecidas quilombolas (Gruta dos Brejões, Barra II, Veredinha, Boa Vista, Ouricuri II, Velame e Queimada Nova), bem como outros territórios não autodeclarados ou não registrados pela Fundação Cultural Palmares que apresentam uma composição majoritariamente não-branca que demarca um campesinato sertanejo com características comuns (Mulungu da Gruta, Riacho, Queimada do Benedito, entre outras). Não podemos

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

definir esses quilombos como comunidades de senzala, na terminologia de Flávio Santos Gomes para o Rio de Janeiro, tudo indica que os cativos desta região viviam em moradias próprias, nos limites das fazendas ou em áreas adjacentes. Por outro lado, nota-se que os casos do cativo sertanejo coincidem com os do sudeste em vários aspectos: percepção das famílias sobre o que era um “bom” e um “mau” senhor, torturas e maus-tratos como experiências genéricas (não com o ascendente do narrador), narrativas do ascendente como trabalhador bom e honesto, casos evidenciando a esperteza dos escravizados para conseguir maior autonomia, entre outros. Como percebeu Hebe Mattos:

A ausência da memória genealógica da escravidão na maioria das famílias negras brasileiras e os silêncios voluntários, relatados por muitos daqueles que se referiram diretamente a um antepassado escravo, possuem um significado óbvio que não pode ser negligenciado – evidenciam as dificuldades de construir uma identidade socialmente positiva com base na vivência da escravidão. (2005, p.54)

De 2014 a 2020 reuni um acervo de mais de 50 entrevistas de História Oral com trabalhadores rurais negros e quilombolas do Piemonte da Chapada Diamantina, Bahia. Nessas entrevistas, tanto temáticas quanto de histórias de vida, os eixos família e trabalho destacam-se como fundamentais. Se as memórias de um cativo sertanejo parecem difíceis de encontrar, diante da especificidade da escravidão nos sertões, da passagem do tempo, da segregação racial e da prevalência do trabalho livre, os relatos evidenciam as sombras do passado escravista nas comunidades rurais negras.³ Ainda que de forma curta ou evasiva, as narrativas compartilhadas forneceram interpretações preciosas que foram complementadas pelos documentos escritos judiciais e eclesiásticos. Minhas pesquisas se concentraram nos quilombos Gruta dos Brejões e Barra II, embora eu tenha realizado entrevistas em todas as comunidades da região. Todas elas respeitaram a vontade e o tempo de cada depoente e contam com a autorização para o uso e a publicação. Os mais velhos, netos e bisnetos de escravizados foram priorizados.

Durante a vigência do regime escravista nos sertões, os negros escravizados, forros e livres eram empregados como vaqueiros, lavradores (em escala de subsistência), trabalhadores domésticos e em alguns poucos ofícios especializados. O tipo de trabalho

³ A referência à escravidão como “tempo do cativo”, registrada entre os descendentes da última geração de escravos no Sudeste, é também utilizada pelos lavradores negros Morro do Chapéu, Bahia.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

desempenhado pelos descendentes de escravizados em Morro do Chapéu pouco se modificou no pós-abolição. Nos quilombos de Morro do Chapéu, a vida produtiva da primeira e segunda gerações após a abolição reposicionou muitos dos lugares sociais pré-determinados para os negros pela escravidão. Precisamente por causa dessa continuidade, a dimensão moral do trabalho para essas pessoas está profundamente marcada pela recusa de códigos nascidos no interior das relações escravistas. D. Durvalina, aos 103 anos, lembra que sua mãe se negava a fazer determinadas tarefas afirmando que o tempo do cativo já tinha acabado:

O meu pai era neto de uma cativa. E a mãe dele também era. Minha mãe que dizia que no tempo do cativo os empregados, os major, quando mandava eles fazer uma coisa que não fazia direito aí batia. Batia nos povo. Batia. Tinha deles que passava necessidade, botava pra trabalhar com um pouquinho de comida [...] eles maltratava muito. Minha mãe que contava a nós. Quando tinha uma coisa que ela não gostava, ela dizia: ‘não é o tempo do cativo não’. (Durvalina Rosa do Espírito Santo, Morro do Chapéu, 103 anos, 26/08/2018)

O racismo estrutural, como conjunto de práticas institucionais e historicamente instituídas, se manifesta, dentre outras formas, na elaboração racializada das relações trabalhistas e na manutenção de lugares sociais destinados aos negros no mundo produtivo. Justamente pela reposição de hierarquias sócio-raciais, os quilombolas evitaram trabalhar “para os outros” sempre que foi possível lutar por autonomia produtiva dentro e fora dos territórios. O maior significado de liberdade é “trabalhar para si”.

A distinção entre trabalhar “pra si” e trabalhar “pros outros”, muito reforçada na fala dos quilombolas morrenses, é uma distinção essencial que não se reduz a uma dimensão econômica. Mesmo que a diária recebida pelo trabalho na roça “dos outros” seja mais rentável do que tirar o dia para trabalhar na sua roça própria, o assalariado rural negro muitas vezes prefere trabalhar no seu pedaço de chão. Desde o período escravista a conquista de roças próprias se constituiu como um símbolo de autonomia face a desumanização do cativo, assim como a formação de famílias, a luta pela alforria e o acesso à propriedade. A organização do trabalho na roça está, desde então, relacionada a aspectos culturais que ultrapassam o fator puramente econômico. Em todo o país, o significado da liberdade para os recém egressos da escravidão constituía em afastar-se o máximo possível das condições que remetesse ao cativo. Como bem observou Flávio

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Gomes “para a maioria dos libertos, a permanência nas fazendas de seus ex-senhores em troca de salário ou a integração no mercado de trabalho livre assalariado das cidades não podiam estar associados ao conceito de liberdade”. (GOMES, 2011, p.34).

O trabalho da memória

A partir das contribuições do sociólogo francês Maurice Halbwachs, compreendemos a memória individual como uma espécie de perspectiva da memória coletiva. Isto significa que boa parte do que retemos como indivíduos são lembranças que se referenciam em momentos compartilhados com outras pessoas, sendo impossível dissociar o passado de seu conteúdo social mais abrangente.

Mas nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos que só nós tivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. (HALBWACHS, 1990, p. 26)

Quando memórias individuais são repassadas de geração a geração no interior de um grupamento elas constituem uma herança daquela coletividade, tecendo uma memória coletiva determinada. As vivências e informações mais relevantes do passado compartilhado de uma coletividade são expressas na tradição oral, por isso é possível identificar na memória grupal quilombola uma natureza distinta da memória coletiva que costumamos identificar como memória nacional. A memória nacional, travestida de oficialidade, é reforçada por marcadores que servem ao propósito de edificar e reforçar narrativas memoriais hegemônicas, se traduzindo no que o historiador francês Pierre Nora chamou de lugares de memória. O lugar de memória, na definição de Nora:

É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou (NORA, 1993: 21-22)

Na construção da identidade nacional brasileira, dificilmente os lugares de memória fizeram menção aos grupos silenciados, carregaram antes o rastro de uma perspectiva positivista, calcada em heróis e plena de violência física e simbólica contra as ditas minorias nacionais – mesmo quando essas minorias políticas são expressivas em termos demográficos. Se a nação é uma comunidade política imaginada, no vocabulário

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

conceitual de Benedict Andersen - ou seja, “é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros” (BENEDICT, 2008, p.32) - ela foi secularmente imaginada sem as diversas comunidades étnicas reais abrigadas em seu território e foi, sobremaneira, imaginada a partir de um ideal de branquitude que diluiria o elemento negro. Reivindicamos uma pluralidade abstrata sem que tenhamos abarcado uma pluralidade concreta. Enquanto a nação se percebe nesse falso ideário compacto, temos comunidades reais, face a face, portadoras de memórias subterrâneas (POLLACK, 1989) que desafiam o estilo dessa comunidade imaginada.

As memórias subterrâneas de grupos racializados, especialmente ligadas a eventos traumáticos como a escravidão, não podem ser compreendidas sem discutirmos o racismo como ideologia produtora de memórias oficiais e como apagadora de narrativas e experiências dos sujeitos subalternizados. O jurista Silvio Almeida em *Racismo Estrutural* (2019) discute a relação entre escravidão e racismo afirmando que existem basicamente duas abordagens acerca desse tema: uma que entende o racismo como um resquício das relações escravistas e outra que enxerga o racismo como um elemento constitutivo do capitalismo e da própria modernidade. Segundo a última posição, o racismo seria “uma manifestação das estruturas do capitalismo, que foram forjadas pela escravidão” (ALMEIDA, 2018, p. 144). Mesmo concordando com a segunda premissa, de que o racismo não é apenas uma sobrevivência dos tempos da escravidão e sim uma ideologia de bases modernas que ganha projeção no pós-abolição, traço paralelo constante entre escravidão e racismo por tratar diretamente de experiências de sertanejos negros que apresentam especificidades com relação a outros grupos negros no interior do capitalismo. Se, como acertadamente pontua Almeida, o capitalismo precisa renovar o racismo substituindo a segregação legalizada pela indiferença em face da desigualdade (p. 144), em determinados locais do Brasil profundo essa substituição sequer foi plenamente efetivada. Sublinhar, portanto, continuidades e rupturas entre o pré e o pós-emancipação não visa negar o protagonismo negro para além da escravidão. A história da escravidão é, indissociavelmente, uma história da tentativa de construção da liberdade. Se o enfoque dessa pesquisa recaí sobre as sombras do cativo é na tentativa de ouvir aqueles que ainda desejam falar.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Os inventários de pessoas brancas e abastadas nesse trecho da Chapada Diamantina testemunham, com exceções, que o valor da riqueza era possuir terra, animais e dependentes, sendo as casas, a indumentária, a mobília e os objetos pessoais muito rudimentares (FERREIRA, 2014). A posse escrava no sertão nordestino foi reduzida, não sendo incomum os casos de pequenos proprietários pobres que trabalhavam na roça lado a lado com seus escravos. A proximidade entre os senhores e cativos pode ter facilitado laços de afeto entre desiguais, como verificamos no testamento de Maria da Graça de Jesus, ex-escrava, nascida em Angola e que, sem filhos, deixa 4 mil réis para os herdeiros de sua falecida ex-senhora, D. Tereza de Jesus Maria, “pelo amor com que me tratou no seu cativeiro”.⁴ As relações mais próximas, ou sem a intermediação de capatazes ou feitores, podem ter reforçado as estratégias parterneristas, mas não sempre suprimiram a violência direta e, certamente, não anularam a diferença racial. Como lembra o lavrador Teocino, do quilombo Barra II:

Papai sempre contava que tinha um senhor, apesar de que eu não me lembro mais o nome dele, que ele tinha umas escravas dentro de casa. Aí ele sempre ficava for fora, trabalhando com os homens lá na fazenda. E a mulher ficava cacetando as empregada. (Edivaldo Rodrigues de Oliveira, 77 anos, 22/01/2019)

Como no restante das Américas, o privilégio da branquitude determinava futuros lugares sociais para os racializados. As famílias brancas, através do casamento e alianças políticas, aumentaram suas chances - e de seus descendentes - de romper o ciclo da pobreza, manter e ampliar propriedades rurais, comerciais e conquistar profissões liberais. Para os negros, a luta por novos papéis esbarrava na persistência das lógicas de escravidão, recolocadas sob a negação de uma cidadania plena para o negro após o advento da República. A descrição de D. Benedita de Oliveira, da Barra II, sobre o cotidiano da primeira geração após a abolição elucida a persistência de que falamos:

Ia de pé que aqui não é pertinho. Quando acaba de chegar lá trabalhava até mais de meio dia. Chega suava, meu pai contava. Chega trabalhava até suar. Chegava aqui era a base de seis horas da noite. Pode dizer. Trabalhando de enxada, outra hora de foice. Sufria, sufria. E o homem era rico, não era pobre não. Morreu e deixou a gadaria tudo aí. Agora o pobre foi que se lascou porque fazendo trabalho assim e ele

⁴ Testamento de Maria da Graça de Jesus, 1878. FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1878-1879.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

ficou com a riqueza e eles ficaram com nada. (Benedita de Oliveira, Barra II, 14/01/2019)

Uma constante nas entrevistas com quilombolas de Morro do Chapéu são as afirmações de sofrimento devido às condições de trabalho e subsistência rural desde a infância. Em vários distritos do interior nordestino a escravidão esteve associada à outras formas de trabalho não assalariado, havendo pouca especialização do trabalho. Nas décadas que se seguiram à abolição, aqueles que não conseguiram acesso à terras férteis, ocupando ou comprando pequenas parcelas, ou que, mesmo assim, possuíam a necessidade de complementar os produtos de suas roças, eram obrigados a trabalhar por diárias nas fazendas onde outrora a escravidão fora praticada ou mudar para a cidade, quase sempre trabalhando para famílias brancas. Os períodos de seca intensificavam tal necessidade, levando também ao êxodo para fora do estado. A intensidade das migrações variou de acordo com a situação de cada comunidade. Cem anos depois da abolição, o cotidiano das famílias negras que permaneceram em seus territórios em alguns aspectos não era tão diferente dos seus pais e avós. Como declarou D. Isabel Pereira da Silva, do quilombo de Gruta dos Brejões, sua vida entre as décadas de 1950 a 1990 era “lavando roupa pros outros, engomando pros outros, pra viver”.⁵

Eu tinha quatorze anos, peguei aquela casona grande com quatro meninos pra cuidar. Ajeitei aquela casa de fundo a fundo. Aprendi a fazer tudo... Eles dava o quarto e as roupa. Pagava por ano. As roupa era uns pano fininho assim que se a gente levantava dava pra enxergar do outro lado.” (Isabel Pereira da Silva, 77 anos, jul. 2019)

No caso das empregadas domésticas, a reprodução das relações do cativo não foi inteiramente transformada pelo assalariamento. Levadas para a cidade a partir dos doze anos, ou menos, essas meninas eram “criadas” (na linguagem das próprias empregadas) por suas patroas que as instruíam a cozinhar, cuidar de criança, limpar, costurar, lavar e engomar roupa. Acostumadas ao serviço braçal na roça, algumas mulheres preferiam empregar-se como domésticas. Outras, como as órfãs ou oriundas de famílias numerosas, eram encaminhadas para esse tipo de trabalho como forma de aplacar a fome. Normalmente essas empregadas moravam na residência dos patrões, o que se traduzia em trabalho de tempo integral sem o devido pagamento por horas extras.

⁵ Nota-se que a todo momento quando ia descrever as atividades em que trabalhou, D. Isabel repetir “pros outros”. Essa repetição não é aleatória e aparece em quase todas as outras entrevistas.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Algumas mulheres trabalhavam como cozinheiras apenas em ocasiões festivas, como forma de renda extra, e havia ainda quem preferisse o retorno à roça ou o casamento como alternativa para fugir do trabalho na casa de terceiros.

A distinção entre o bom e o mau patrão espelhou no pós-emancipação a velha distinção entre o bom e o mau senhor. Nas entrevistas podemos notar falas de carinho e gratidão endereçadas a antigos patrões brancos, assim como falas de indignação e mágoa devido a situações trabalhistas exploratórias. No último caso, a insatisfação vai para as entrelinhas ou conversas sem a presença do gravador. Observa-se um câmbio de postura na quarta geração após a abolição no que tange à quebra de silêncio. Os mais jovens, em contato com novas ideias, outros direitos e maiores oportunidades de mobilidade social, tendem a se insurgir de forma mais aberta contra discriminações e situações de exploração. Transcrevo abaixo um trecho de uma entrevista emblemática nesse sentido:

Um praga que nem de negro gosta. Mãe não sabe o tanto de raiva que eu tenho desse povo, um povo que nem de negro gosta. Essa raça aí que mãe tá dizendo, eles vê ser humano como um jegue, como um povo que só serve pra carregar peso, é assim que eles via as pessoa, mas as pessoa que trabalhava lá era tão focada a eles que não percebia. [...] tinha as tal das “bá”, as empregadas mais velhas, que ali eles faziam o que eles queria.⁶

Na citação acima, a filha tomou o lugar da mãe na entrevista, detalhando situações graves de racismo, assédio moral e até mesmo castigos físicos. A senhora tenta fazer sua filha se calar a qualquer custo, afirmando que tudo que a filha dizia era mentira e arrematando enquanto balançava a cabeça: “minha língua nunca me deu prejuízo”. A frase elucida a estratégia das chamadas “bás”, isto é, babás e empregadas domésticas mais velhas das comunidades. Tomar o silêncio dessas mulheres e sua relação de aparente humildade diante de antigos patrões unicamente como subserviência é ter uma perspectiva ingênua. Verbalizar conflitos com antigos empregadores não é a tática mais inteligente de quem precisa empregar seus filhos e netos ainda hoje. Tensões e conflitos raciais e de classe permearam a convivência entre patrões e empregados, revelando um campo de batalhas na esfera da intimidade. Assim como no passado, longe de vivenciarem

⁶ A identidade da depoente é preservada aqui por motivos éticos.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

a desigualdade de poder de forma passiva, obediência estratégica e rebeldia se combinam na tentativa de traçar os melhores caminhos para uma existência com menos percalços.

Muitos quilombolas até a terceira e quarta gerações do pós-abolição se empregavam como diaristas para plantar, colher, capinar, tirar leite, arrancar toco, juntar palha, cuidar do gado, quebrar mamona, nas fazendas e sítios de proprietários brancos. Como me disse Teocino, da Barra II, algumas dessas fazendas eram as “chefes da escravidão” e guardam vestígios materiais, rumores, lembranças e uma aura silenciosa que assombra os trabalhadores. Tendo boa ou má relação com os empregadores, os negros revisitavam velhas hierarquias.

Agora digo que tem um bocado de gente, pra mim, ainda tem vontade da escravidão voltar, eu digo que tem. Acho que tem gente que ainda tem vontade da escravidão. O povo ainda tem racismo. Melhorou um pouquinho, né? Mas ainda tem uns que tem racismo. Melhorou um pouco, mas tem gente que ainda tem preconceito com a cor negra... Agora eu mesmo adoro minha cor, gosto da minha cor mermo. (Ana Rita do Carmo, Oleria, próximo à Barra II, 71 anos, 14/01/2019)

Dona Ana Rita do Carmo, filha de Manoel do Carmo com Maria Ana do Espírito Santo, é perspicaz ao dizer que ainda tem um bocado de gente com “vontade da escravidão”. Filha de lavradores da primeira geração do pós-abolição sertanejo, Dona Ana Rita pertence a um campesinato que viveu na pele as consequências da associação entre cor e escravidão. Mesmo considerando que já havia mais livres e libertos do que escravizados nas décadas que antecederam a emancipação formal, esses negros livres viveram cercados pela discriminação racial e até mesmo pela possibilidade de escravização ilegal. A Lei Eusébio de Queirós (1850) e a Lei do Ventre-livre (1871) parecem não ter surtido efeito prolongados na memória coletiva negra da região, embora haja uma correspondência da câmara municipal quatro anos antes da abolição que informa que senhores e escravos possuíam conhecimento da lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, e estavam interessados em seus direitos, com destaque para o uso da mão-de-obra dos ingênuos.⁷

⁷ Correspondência enviada pela Câmara do Morro do Chapéu à Presidência da Província, 02/05/1884, APB, Seção Colonial e Provincial, Presidência da Província, Correspondência recebia da Câmara de Morro do Chapéu, 1861-1989.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Como demonstrou a historiadora Hebe Mattos em sua tese *Das cores do silêncio - Os significados da liberdade no Sudeste escravista — Brasil, século XIX* (1995), a cor não indicava somente os níveis de pigmentação da pele durante a vigência da escravidão, mas principalmente os lugares sociais de escravizados e livres. Os termos preto e negro assinalavam, nos períodos colonial e imperial, proximidade com o cativo, enquanto o termo pardo indicava alguém mais distante dessa condição. Saber como a cor da pele indicava maior ou menor proximidade com o ideário da liberdade e cidadania na sociedade imperial, nos ajuda a compreender o porquê dos termos negro e pretos serem, ainda hoje, considerados pejorativos pelos quilombolas mais velhos da Chapada Diamantina. Apenas recentemente as palavras negro e preto passaram a ser utilizadas para uma autodenominação. A missionária Elenita de Oliveira, do quilombo Barra II, na faixa dos cinquenta anos, diz não saber informar histórias da escravidão em sua comunidade porque não “alcançou” essa época, mas compara o cativo legal ao clientelismo de que a comunidade era alvo, bem como ao racismo que submetia seus companheiros. Em seu trabalho como ativista católica, entrou em contato com novas ideias. Levou o termo “quilombo” para seu território pela primeira vez e passou a “se assumir” como negra. Elenita aprendeu e tenta ensinar que “a maior escravidão é dizer amém a tudo”.

E vendo um povo escravizado, sem voz e sem vez, descobri que eu precisava estudar mais e entrar na história e conhecer um pouco a história da comunidade e também entender o que era quilombo. [...] O povo dizia assim: Tu tem é coragem de sair e assumir essa vida como negra por aí? Eu digo não, tenho que aprender a encarar e dizer a esse povo que sou gente como gente [...]. Quando alguém oferecer o primeiro lugar não queira, o lugar que vocês escolherem para sentar é aquele porque às vezes vem meus senhores ou minhas senhoras com esse acolhimento de dizer: “Ah, Meu Deus, chegou ali. Ô coitadinha, né”, às vezes tratar o negro como coitadinho, como coitadinha. “Senta aqui”. Pega um lugar de destaque e bota ali ou então trazer. Não. Fique onde você achar melhor porque o negro ele tem que escolher o seu lugar, onde ele se sente bem, não porque alguém escolheu um lugar de destaque porque é negro é coitadinho. O negro não é coitadinho, ele é uma pessoa humana e de valores também. (Elenita de Oliveira, Barra II, 22/07/2018)

A expansão das metodologias orais aliadas às abordagens antropológicas, bem como a publicização das narrativas dos sujeitos descendentes de cativos e libertos por eles próprios, ainda lançará muita luz para a escrita de outras histórias do Brasil. Os fragmentos de histórias de vida capturados pelas entrevistas demonstram a apropriação

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

das ferramentas disponíveis para viver cada época. A persistência de lógicas herdadas de períodos anteriores, convive com a mudança cada vez mais intensas. Os filhos dos “cativeiros” submeteram-se às relações clientelistas com o intuito de tentar garantir algum direito. Trabalharam duro, sem direito à estudo, assistência médica ou legislação trabalhista, mas tiveram força para garantir a ocupação das terras deixadas por seus pais, mesmo diante da pressão de fazendeiros vizinhos, mantiveram suas roças, seus pontos de venda de excedentes e garantiram suas famílias. A geração dos netos continuou trabalhando duro, alguns aprenderam a ler, outros iniciaram pequenos negócios como bares e venda de comida. Muitos se espalharam pelo país e não voltaram jamais. Agora, as novas gerações comecem a vislumbrar uma inserção cidadã. O acesso ao ensino primário é uma realidade, bem como o atendimento, ainda que insuficiente, na rede pública de saúde. Alguns jovens concluíram o Ensino Médio e passaram a ser pequenos empreendedores. Se ainda existem migrações por falta de emprego na região, aqueles que ficaram passaram a ter um novo olhar sobre sua origem e a importância de suas tradições. O futuro lhes pertence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBERTI, Verena. Manual de história oral. 3. ed. revista e atualizada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

COMARROF, Jean e John. Etnografia e imaginação história Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010. <http://www.ifch.unicamp.br/proa>.

FERREIRA, Jackson André da Silva. *Gurgalha: um coronel e seus dependentes no sertão baiano (Morro do Chapéu, Século XIX)*. Tese (Doutorado em História Social). UFBA, Salvador, BA, 2014.

FERREIRA, Jackson. O jogo da dependência na Chapada Diamantina: relações de dependência em Morro do Chapéu-BA no século XIX. Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista, v. 13, n. 1, p. 133-164, 2013.

GOMES, Flávio dos Santos e SILVA, Eduardo. *Negociações e Conflito; a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. Experiências Atlânticas: ensaios e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil. Passo Fundo: EdUPF, 2003.

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

GOMES, Flávio dos Santos. Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Arquivo Nacional, 1995.

GORENDER, Jacob. “Escravidão na pecuária” In: O escravidão colonial. São Paulo: Ática, 1978.

HALBWACHS, Maurice (1877-1945). A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990. 189 p.; 20 cm.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria Lugão. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. TOPOI, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 170-198, jan./jun. 2004.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria Lugão. Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MATTOS, Hebe. *Das Cores do Silêncio: os Significados da Liberdade no Sudeste*. Hebe Maria Mattos de Castro. Ano: 1995 Editora: Arquivo Nacional

OSÓRIO, Helen. Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da estremadura portuguesa na América. Rio Grande de São Pedro, 1737-1822. Niterói, Curso Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense. (tese de doutoramento). 1999.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888). São Paulo: Annablume/ Fapesp, 2003.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV, v. 2, n. 3, 1989.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV, v. 2, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. História Oral como arte da escuta. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRADO JR, Caio. A Formação do Brasil Contemporâneo.. São Paulo, Editora. Brasiliense, 23ª edição.

REIS, João José & Gomes, Flávio dos Santos. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

SILVA, Marinélia Sousa da. Os sertões oitocentistas na historiografia baiana: notas sobre a escravidão. In: NEVES, Erivaldo Fagundes (Org.). Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador: Arcádia, 2011, p. 15.

THOMPSON, E. P. “Costume, lei e direito comum” In: Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo. Companhia das Letras, 1988.

VOLDMAN, DANIELE. “A invenção do depoimento oral”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (org). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.

ENTREVISTAS DE HISTÓRIA ORAL

ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

ESPÍRITO SANTO, Durvalina Rosa [103 anos]. [jul. 2018]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Morro do Chapéu, BA. 28 jul. 2018.

OLIVEIRA, Benedita de [80 anos]. [jan. 2019]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 14 jan. 2019.

OLIVEIRA, Elenita de [idade não informada]. [jul. 2018]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 27 jul. 2018.

RODRIGUES, Teocino do Espírito Santo. [54 anos]. [jan. 2020]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 17 jan. 2019.

SILVA, Isabel Pereira da. 74 anos. Abril de 2013. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, Bahia. 15/04/2013.

SILVA, Isabel Pereira da. 80 anos. Janeiro de 2019. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, Bahia. 24/01/2019.

DO CARMO, Ana Rita [71 anos]. [Jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Oleria. Morro do Chapéu, BA. 14/01/2019.