


# história do fogo: recordações familiares, racismo e o tempo do cativo sertanejo

carolina pereira\*   
universidade federal fluminense  
niterói - rio de janeiro - brasil

## resumo

Este artigo analisa memórias do cativo sertanejo entre famílias quilombolas do Piemonte da Chapada Diamantina, Bahia, a partir da metodologia da História Oral. O objetivo, a partir de uma abordagem thompsoniana, é discutir os pontos de vista dos descendentes de escravizados sobre as experiências de seus antepassados durante e após a emancipação formal, tendo em vista as especificidades da escravidão nos sertões. O pós-abolição sertanejo é fruto de um passado escravista silenciado que se confundiu com o trabalho rural livre não (ou mal) assalariado sob o signo do racismo.

**Palavras-chave:** Memórias do cativo; Sertão da Bahia; Pós-abolição.

## abstract

This article analyzes memories of slavery among rural black families in Piemonte da Chapada Diamantina, Bahia, based on the methodology of Oral History. The objective, on a Thompsonian approach, is to discuss the views of descendants of enslaved people about the experiences of their ancestors during and after formal emancipation, considering the specifics of slavery in the hinterlands. The post-abolition in Brazil is the result of a silenced slave past that in some areas was confused with free rural work that was not (or badly) hired under the sign of racism.

**Keywords:** Captivity memories; Sertão da Bahia; Post-abolition.

---

\* Doutoranda em História pela Universidade Federal Fluminense, mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo PÓS-AFRO da Universidade Federal da Bahia e graduada em história pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: carolina\_pazos@yahoo.com.br.

Neste artigo analiso trechos de quatorze entrevistas, realizadas entre 2014 e 2020, com quilombolas de Morro do Chapéu, Piemonte da Chapada Diamantina, Bahia. Tais entrevistas, que fazem parte da minha pesquisa de doutoramento em História, possuíam o intuito inicial de empregar a História Oral como metodologia para investigar as histórias de vida, de trabalho e ancestralidade nas comunidades negras rurais. Aos poucos as memórias da escravidão, silenciadas e supostamente perdidas, apareceram e tomaram a forma de um conjunto coeso de casos compartilhados. As entrevistas fornecem interpretações valiosas sobre cativo e liberdade, tráfico interprovincial, direitos consuetudinários, relação com ex-senhores, racismo e silenciamento sobre a cor. Informam também sobre relações econômicas, dependência, compadrio, lealdade e conflitos entre fazendeiros e agregados no pós-abolição. Complementadas pela observação participante, esses relatos nos fazem vislumbrar aspectos fundamentais de uma cultura de origem escrava. Quase todas as entrevistas foram realizadas com netos e bisnetos de escravizados, respeitando a vontade e o tempo de cada um, mediante autorização para o uso e a publicação desses relatos.

Morro do Chapéu possui uma população estimada de 35.413 pessoas, segundo censo de 2019, não contabilizado por critérios raciais.<sup>1</sup> O município conta com sete comunidades quilombolas: Velame, Veredinha, Gruta dos Brejões, Barra II, Ouricuri II, Queimada Nova e Boa Vista, sem incluir os povoados pardos/negros, próximos aos territórios quilombolas, que não estão em processo de etnogênese como quilombos, mas que englobo na classificação de “territórios étnicos” por suas especificidades fenotípicas e culturais.<sup>2</sup> São imprecisos os dados acerca desses pequenos territórios por falta de estudos oficiais, na minha última contagem em 2019, em diálogo com as associações de moradores, os territórios quilombolas somados possuíam cerca de 426 famílias.<sup>3</sup> Conta-se o número de famílias que compõe unidades domésticas e não o número de pessoas, tendo em vista as migrações sazonais e o êxodo rural.

Uma constante nas entrevistas de História Oral com quilombolas dessa região são as afirmações de sofrimento devido às condições de trabalho e subsistência rural desde a

<sup>1</sup> IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/morro-do-chapeu/panorama>> Acessado em 10 de junho de 2020.

<sup>2</sup> Os quilombos de Canabrava, Garapa e Queimada dos Beneditos localizam-se no município de América Dourada, Bahia, mas são territórios que dialogam com os quilombos de Morro do Chapéu em termos de proximidade e parentesco.

<sup>3</sup> Em 2019 o quilombo do Velame possuía 66 famílias, Veredinha e Boa Vista somavam 28 famílias, Gruta dos Brejões 54 famílias, Barra II 76 famílias, Ouricuri 128 famílias e Queimada Nova 74 famílias.

infância. Como em outras partes do país, as experiências produtivas exaustivas marcam o campesinato negro sertanejo de forma a tornar o pós-abolição, muitas vezes, um simples marco formal. A natureza e o ritmo do trabalho rural após a emancipação foram forjados no modelo anterior, com a diferença do pagamento diário ou semanal pelos serviços prestados em fazendas, muitas delas as mesmas onde outrora a escravidão havia sido praticada.

É de fazer pena, eu mesmo falo. Comecei a trabalhar novo, tão novo que meu pai me levava pra roça eu pequenininho. Eu lembro que era eu e Gracilino com uma enxadinha do tamanho que nós aguentasse assim. Depois eu fui crescendo e meu pai botou Gracilino na escola e eu ficava pensando “Gracilino vai aprender a leitura e eu vou ficar assim sem aprender nada? De que jeito que eu vou viver?”. Eu panhava um papel assim, ficava lendo de mentira, aquelas letras do ABC, mas eu mesmo me esforcei muito.<sup>4</sup>

O escravismo sertanejo está marcado por especificidades. Em vários distritos do interior nordestino a escravidão esteve associada à outras formas de trabalho não assalariado, a relação entre senhores e cativos era mais estreita do que nos grandes centros econômicos, havia pouca especialização do trabalho, menores plantéis e maior mobilidade espacial.<sup>5</sup> O padrão de opulência e pobreza em se tratando de sertão também não pode ser equiparado ao litoral e capitais. Os inventários de homens e mulheres considerados abastados no sertão do nordeste testemunham, com exceções, que o valor da riqueza era possuir terra, animais e dependentes. As casas, a indumentária, a mobília e os objetos pessoais eram, em geral, de baixo valor.

A memória do cativo em Morro do Chapéu é uma memória coletiva reprimida e pouco estruturada enquanto narrativa pública. Esse aparente apagamento tem várias explicações. Em primeiro lugar, o estigma de pertença de um grupo à condição cativa em uma sociedade profundamente classista e racista, que não valoriza a fala, os costumes e as experiências dos escravizados e seus descendentes. Em segundo lugar, o trauma da sujeição a outrem não é o assunto prediletos daqueles que herdaram a dor. Em terceiro

<sup>4</sup> Antônio José de Oliveira, Barra II, 86 anos, 13/01/2019.

<sup>5</sup> SILVA, Marinélia Souza 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.

lugar, comecei a registrar essas memórias 130 anos após a abolição, tarde demais para certas perguntas. Foi necessário tempo de convívio e intimidade com os pesquisados para que os não ditos se convertessem em algumas narrativas significativas. Por fim, é útil lembrar que as duras condições de vida dos trabalhadores rurais favorecem a morte prematura e o êxodo, dificultando a manutenção de uma memória familiar de longo prazo.

O problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do "não-dito" à contestação e à reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização.<sup>6</sup>

As próprias características da escravidão sertaneja tornam essas memórias mais rarefeitas em comparação, por exemplo, ao sudeste cafeeiro, ao litoral açucareiro, às áreas de mineração ou outras regiões no Brasil que receberam grande contingente de mão-de-obra africana até a proibição do tráfico atlântico e, em alguns casos, mesmo depois. De fato, com raras exceções, as fazendas sertanejas empregavam número reduzido de escravizados com um viés marcadamente crioulo, em comparação ao Recôncavo baiano que empregava maior contingente e recebia africanos com frequência. Embora em diferente escala, a escravidão nos sertões estava amplamente disseminada desde o início da ocupação colonial, havendo muitas propriedades com pequeno número de escravos, especialmente na Bahia.<sup>7</sup>

Os estudos de escravidão nos sertões ainda são incipientes, se comparados ao volume vastíssimo da produção historiográfica sobre escravidão de modo geral. Ainda subsiste a crença que os sertões prescindiram do braço negro, utilizando somente trabalhadores brancos pobres, descendentes de europeus e indígenas. Nos últimos anos, estudos históricos em escala regional foram ampliados e estão descortinando situações cada vez mais diversas de cativo negro. De forma concomitante, estudos antropológicos, inclusive para laudos de reconhecimento quilombola, atestam as heranças de um passado escravista que, assombrosamente, persiste na contemporaneidade.

<sup>6</sup> POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV, v. 2, n. 3, 1989, p. 8

<sup>7</sup> SILVA, 2011.

## a cor do cativo no sertão frio

Memorialistas privilegiam o pioneirismo dos sertanistas na povoação do que veio a se tornar a vila de Nossa Senhora da Graça do Morro do Chapéu, no fim do século XVIII. Sabe-se que tal ocupação foi erigida nas terras que pertenciam ao grande latifundiário Antônio Guedes de Brito, famoso por lutar contra índios e quilombolas e por ganhar o respeito das autoridades metropolitanas nos serviços prestados contra as invasões holandesas. Além das sesmarias herdadas, Antônio Guedes de Brito comprou vastas extensões de terra ao longo do Rio São Francisco e

Embora não tenha sido encontradas evidências documentais, seu patrimônio ficaria conhecido como Casa da Ponte. Contudo, acreditava-se que o nome “Ponte” tenha vindo somente mais tarde, quando a neta de Antônio Guedes de Brito, Joana da Silva Guedes de Brito, se casou com Manoel de Saldanha da Gama, conde da Ponte, daí contribuindo para que o patrimônio dos Guedes de Brito ficasse conhecido como Casa da Ponte.<sup>8</sup>

As escrituras mais antigas de compra e venda de fazendas na região atestam que muitas delas foram compradas do Conde e da Condessa da Ponte na primeira metade do século XIX. No primeiro livro de notas de Morro do Chapéu aparecem onze propriedades vendidas em 1837, sendo a Fazenda Gurgalha a maior de todas, avaliada em 600 mil réis.<sup>9</sup> Como é possível observar nos inventários, vários personagens envolvidos na compra dessas fazendas eram donos de alguns escravos. Influentes famílias brancas se relacionavam também com dependentes negros livres, alguns dos quais ascenderam socialmente amealhando cabedal e se tornando até mesmo politicamente influentes, como é o caso do coronel negro Francisco Dias Coelho.<sup>10</sup> Outros dependentes não tiveram a possibilidade de mobilizar tantos recursos, sofrendo mais duramente as relações de dominação econômica e simbólica que trouxeram consequências sociais profundas para os indivíduos e famílias negras desde então. Da mesma forma que as famílias brancas abastadas se relacionavam entre si com intuito de fortalecimento de seus privilégios, através de arranjos familiares e políticos, as famílias negras constituíram arranjos de

<sup>8</sup> ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. Senhores de pequenos mundos: disputas por terras e os limites do poder local na América portuguesa. *Saeculum*- Revista de História, João Pessoa, jan./jun. 2012, p. 68.

<sup>9</sup> 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, p. 42.

<sup>10</sup> SAMPAIO, Moisés de Oliveira. *O coronel negro: coronelismo e poder no norte da chapada diamantina (1864-1919)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2009.

parentesco e solidariedade que ainda hoje são perceptíveis nos modos de viver dos territórios étnicos da cidade. Esses laços de solidariedade, estendidos a parentes não consanguíneos, possibilitaram a sobrevivência e a resistência desses quilombos como núcleos estáveis.

Os negros de Morro do Chapéu chegaram de todos os lugares: dos caminhos do gado, da mineração, trazidos como escravizados pelo tráfico interprovincial, fugidos do Recôncavo, sequestrados do além mar das terras africanas, de Jacobina, de Salvador ou de outros lugares do Brasil. As famílias negras que se constituíam habitaram as fazendas, o centro da cidade e os territórios adquiridos por recursos próprios, fundando povoados que até agora estão nitidamente demarcados pela questão étnico-racial. Não à toa, alguns dos quilombos de Morro do Chapéu se localizam próximos ou em propriedades cujos donos comprovadamente possuíam escravos, em maior ou menor quantidade. O vínculo direto entre os escravizados registrados e os atuais quilombolas nem sempre pode ser documentado, uma vez que as fazendas sofreram muitas fragmentações, sobrenomes foram trocados, documentos se perderam e a memória coletiva nem sempre alcança tão longe os antepassados. A não eficácia de uma metodologia de ligação nominativa específica, nesse caso, não impede que as fontes orais sejam cruzadas às escritas para apontar um panorama geral. Várias fazendas onde, posteriormente, pude encontrar indícios do cativo aparecem nas entrevistas e conversas com os quilombolas como lugares mal assombrados pelos espíritos dos escravos. Fazendas e sítios como Gurgalha, Candéal, Garapa, Jaboticaba e Palmeira são exemplos de locais onde os descendentes de escravizados continuaram trabalhando no pós-abolição por sistema de diárias.

Porque aqui tinha os ponto certo das fazenda. Sabe onde é as fazenda? Que morava mais o... que tinha o chefe dos escravos? Disse que era aí no Candéal e aqui ni Guilhermino, aqui na Gurgaia, que era os assentamento certo da escravidão. Na Gurgaia. [...] Quando acabou esse negócio, que não tinha mais escravidão não, eu trabaiei lá para esse Guilhermino lá, pois a casona era feia. Diz o povo que tinha uma toca lá de os negro fazer festa. [...] Hum. Agora esse povo não obedecia isso mais não. Eu mesmo não obedecia isso, era mais fácil morrer. Viver mandado por outro? Aonde moço! Mar! Comprar gente pro cara vender, mas!<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Teocino do Espírito Santo Rodrigues, 54 anos, Barra II, 17/01/2020.

No contexto da abolição foi comum a várias regiões do Brasil a formação de comunidades negras em antigas fazendas escravistas, parte dessas terras foram ocupadas pela própria mão-de-obra de senhores falidos, seja de ex-escravizados, lavradores, meeiros ou agregados, outras se originaram de doações verbais. Em alguns casos a origem desses territórios foi perdida, se transformando em mito de fundação ou tradição contestada. Algumas das terras, recebidas como recompensa por serviços prestados ou como estratégia de antigos escravistas de fixar agregados no pós-abolição, foram griladas por indivíduos de maior cabedal ou simplesmente registradas por outros, levando a inúmeros conflitos, esforços de compra, regularização fundiária ou luta política pela titulação desses territórios como remanescentes de quilombos.

Essa Barra aqui ela foi assim. Aqui foi de uns escravos, os escravos que foram forriados e socaram aí dentro dessa mata. Foi juntando uns fazendeiro, comprou, foram trabalhando, parece que os fazendeiro foi dando terra a eles. Foram comprando mais por aqui ó. Até que meu avô chegou e comprou mais um irmão dele uma parte boa danada que é essa aqui mais uma outra aqui em riba que vendeu a um rapaz aqui em riba [...]. Teve muito escravo aqui na Barra.<sup>12</sup>

No sertão, a relativa proximidade entre senhores e cativos, em decorrência do número reduzido de trabalhadores escravos entre os dependentes, facilitou os laços de compadrio e funcionou como uma faca de dois gumes. Por um lado, os senhores e senhoras recorriam a estratégias emocionais para manter o controle sobre sua mão-de-obra, por outro lado, os cativos podiam se valer das estratégias paternalistas para traçar as suas próprias no intuito de amenizar a degradação do cativo. No caso de Morro do Chapéu, as heranças do paternalismo aparecem nas histórias dos quilombolas de diferentes maneiras, demonstrando a complexidade das relações entre desiguais.

Que aí o samba era uma tradição, cariru mermo é uma tradição que os escravo não tinha liberdade aí eles faziam sua comidinha e fazia seu sambinha, batendo palma, se adivertia. Os escravos, só quem tinha direito era o senhor. Os escravos acho que apanhava mutcho, era trabalhando e

---

<sup>12</sup> Jurandir do Espírito Santo, 50 anos, Barra II, 18/01/2020.

apanhando, agora meu avô não chegou esses ponto não. Disse que tinha senhor que era bom, mas tinha senhor que era ruim.<sup>13</sup>

Após a emancipação formal, as oportunidades de trabalho exploratórias, oferecidas por famílias com maior poder aquisitivo, foram vistas por muitos dos mais velhos com gratidão. Essa premissa é especialmente válida para mulheres levadas como empregadas domésticas para a cidade a partir dos doze anos. Essas empregadas eram “criadas” por suas patroas que as ensinavam a cozinhar, cuidar de criança, limpar, costurar, lavar e engomar roupa. Acostumadas ao serviço de roça, algumas ficavam gratas por receberem salários baixos ou anuais, trabalhando em tempo integral, ou por receberem alimentação e roupas. Outras preferiam o retorno à roça ou o casamento como alternativa para fugir do trabalho doméstico na “casa dos outros”. Dentro de uma lógica de dominação econômica e simbólica, a distinção entre o bom e o mau patrão espelhou no pós-emancipação a velha distinção entre o bom e o mau senhor. A despeito desse espelhamento, tensões e conflitos raciais e de classe permeiam a convivência nem sempre harmoniosas entre patrões e empregados, revelando um campo popular de lutas públicas e privadas.

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.<sup>14</sup>

Longe de vivenciarem a desigualdade de poder de forma passiva, obediência estratégica e rebeldia se combinam na tentativa de traçar os melhores caminhos em direção à liberdade, à independência produtiva e à manutenção de práticas culturais. Memórias de ousadia e ironia escravas são comuns entre os descendentes de escravizados sob a forma de anedotas, algumas originadas de situações concretas, outras fictícias e emblemáticas.<sup>15</sup> Observa-se um câmbio de postura geracional no que tange à dinâmica paternalista nas relações entre brancos e negros no pós-abolição. Os mais jovens,

<sup>13</sup> Ana Rita do Carmo, Oleria, próximo à Barra II, 71 anos, 14/01/2019.

<sup>14</sup> Nessa transcrição é preservada a identidade da depoente por motivos éticos de proteção pessoal.

<sup>15</sup> MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria Lugão. *Memórias do cativo*: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.



descendentes de escravizados e livres, em contato com novas ideias, outros direitos e maiores oportunidades de mobilidade social, podem se insurgir mais abertamente contra o racismo, o silenciamento e as relações exploratórias, subjetivas ou objetivas.

No entendimento popular, mesmo que a escravidão se represente como uma injustiça absoluta, as punições seriam comumente aplicadas aos rebeldes. A distinção entre os que andavam na linha e os rebelados expunha as estratégias de sobrevivência no sistema escravista, bem como os desacordos e acordos possíveis de serem estabelecidos entre cativos e proprietários. A noção de “ser direito” ou “andar direito”, isto é, obedecer às regras para não merecer punição, é parte ainda do legado da escravidão e parte de uma dimensão moral comunitária. Por outro lado, a afirmação de ser honesto e bom trabalhador, que pode parecer subserviência, é simultaneamente uma demarcação simbólica de superioridade ética, orgulho de um padrão distintivo de conduta.

Coronel Quintino tinha uma novilha muito bonita, essa mulher, tem mulher que é descarada, mas tem umas não que é seria né?

- Ah, você vai matar essa novilha que eu desejei e quero comer a carne dela.

O homem botou a mão na cabeça:

-Ô gente, eu não posso é de meu senhor. Eu não posso fazer isso de jeito nenhum.

[...] Atentou. Ela fez igual a Eva. Atentou, atentou, fez igual a Eva mais Adão. Ele vai, pá, matou a novilha. [...]

Chegou o dia do julgamento. [...] Os outro ficava atiçando. Aí foram pra cidade, quando chegou lá os outro tava tudo de olho, que sabia que ele ia preso... Aí ele encostou e disse:

-Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo! - Que eles fazia isso.

-Meu senhor, aconteceu uma coisa na fazenda. Fiquei junto com uma mulher, ela fez eu matar a novilha de estimação do senhor.

-Eu não disse que meu nego não mentia? Esse nego aí é dos meu. Meu nego não mentiu, ele falou a verdade.

Aí ele ganhou a alforria porque ele falou a verdade, ele não mentiu.<sup>16</sup>

No relato acima, o auto popular nordestino do bumba meu boi ganha um final em que o escravo é alforriado por se comportar “bem”, isto é, dentro das expectativas

<sup>16</sup> Maria de Souza Carmo, Barra II, 75 anos, 13/04/2014.

senhoriais. A prática da alforria fazia parte da política de incentivos senhoriais para a manutenção de dependentes, podendo tanto ser prometida como recompensa como revogada por desobediência. Em diversos casos de emancipação condicional após a morte dos senhores, assinada por casais sem herdeiros, verifica-se também que a alforria pode funcionar como forma de expiação da culpa branca dentro da lógica da piedade cristã. Essa afirmação é deduzível a partir dos testamentos de donos de escravos.<sup>17</sup>

## entre-vistas em preto e branco: o que os causos dizem

Para ancorar as entrevistas, em seu sentido dialógico de “uma troca de olhares”,<sup>18</sup> estabeleci como recorte a segunda metade do século XIX em diante porque as fontes orais recolhidas alcançam no máximo a última geração antes da abolição e as fontes escritas municipais com as quais elas dialogam, embora disponíveis a partir de 1837, são mais úteis ao cruzamento a partir de 1850. Nesse período a escravidão começava a perder legitimidade no país, as doações verbais de terra e especialmente as alforrias (individuais ou coletivas) se apresentam como uma última cartada para conquistar os trabalhadores negros para o pós-abolição.

O que se verificou no século XVIII continuou ocorrendo durante o século XIX, mesmo depois de 1822. No pós-independência, as práticas [de alforria] já haviam se disseminado até em localidades pequenas e no meio rural. Mas é necessário associar a este quadro a rápida ascensão das ideias e práticas abolicionistas, que logo ganharam a simpatia da nascente opinião pública e mesmo de alguns fazendeiros.<sup>19</sup>

Mesmo com os desembarques clandestinos após a Lei Eusébio de Queiróz (1850), o estrangulamento do tráfico Atlântico gerou um aumento do tráfico interprovincial, sobretudo do Norte em direção ao Sul, acompanhando a demanda por mão-de-obra na cafeicultura de São Paulo e Rio de Janeiro. Maria de Fátima Novaes Pires, ao analisar documentos do tráfico interno, constatou que os escravos sertanejos “não estavam acostumados aos ritmos de trabalho das grandes lavouras e, tampouco, a temperaturas tão

<sup>17</sup> A exemplo do testamento do Tenente Coronel Joaquim do Amaral Serra Branca, 1876, FCA, Sala do Cível, *Processos Cíveis*, cx.1871.

<sup>18</sup> PORTELLI, Alessandro. *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p. 10)

<sup>19</sup> PAIVA, 2018, p.98.

baixas.<sup>20</sup> Raríssimo nas entrevistas com descendentes de escravizados, registrei a memória de um caso relacionado ao tráfico interno de cativos no quilombo de Barra II. Repare que o entrevistado usa o termo “deportado” para se referir à transferência do cativo do sertão da Bahia. Ao perguntar para onde foi transferido o cativo, a resposta foi de “salvador pra lá”, ou seja, podia ser para qualquer região com maior demanda por mão-de-obra.

- Aí dizem que o patrão foi e negociou, aí ele mandou já outros vir buscar, que era pra levar nem que fosse amarrado. Era pra levar... aí veio, levaram arrastado. Disse que ele era perverso assim. Levava arrastado. Amarrando e levando, rebocado. Um negro desse era pra ser deportado, nem pra ficar com ele não era, era pra ser deportado. Aí deportou o negro, mas logo logo ele foi libertado. Aí disse que ele ainda escreveu uma carta: “ há mais tempo você tivesse me mandado pra cá...” (risos). Quando chegou lá foi libertado. E era daqui dessa fazenda vizinha.

- E ele foi deportado para onde?

- Disse que de Salvador pra lá...<sup>21</sup>

As memórias morrenses do cativo corroboram a documentação escrita ao informar a existência de pequenos plantéis de cativos com alguma mobilidade espacial, bem como a possibilidade de acumular pecúlio através da criação de gado vacum e cavalari.<sup>22</sup> A permeabilidade entre o cativo e o campesinato, que ficou conhecido como brecha camponesa,<sup>23</sup> é aqui ainda mais evidente devido ao contexto econômico de subsistência e baixa vocação para o mercado externo. Esse campesinato negro, em parte cativo e em maior escala livre, possivelmente não viveu sob controle direto de um capitão-do-mato e sequer podemos inferir a existência de senzalas. Ao que tudo indica, os escravizados podiam viver em suas próprias casas de barro, junto com libertos e livres, sendo as fugas utilizadas apenas em casos extremos. Nos inventários de fazendeiros de Morro do Chapéu, aparecem adolescente e crianças entre os escravos adultos, denotando

<sup>20</sup> PIREZ, Maria de Fátima Novaes. Travessias a caminho – tráfico interprovincial de escravos, Bahia e São Paulo (1850-1880). *Revista África(s)*, v. 04, n.08, jul./dez. 2017, p. 68.

<sup>21</sup> Nelson do Espírito Santo, 70 anos, Barra II, 17/01/2019.

<sup>22</sup> A exemplo das informações contidas no inventário de Rosa de Araújo Villela, 1877-1878, FCA, Sala do Cível, *Processos Cíveis*, cx.1872 -1873.

<sup>23</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês?* O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987.

configurações familiares.<sup>24</sup> As memórias familiares corroboram essas revelações e vão mais além.

Senzala por aqui nunca ouvi falar não. Eu digo que eles só trabalhavam pro senhor, depois que acabou foi que todo mundo tomou o rumo de sua vida e todo mundo foi ter sua roça. [...] Meu pai contava esse caso, era num lugar perto aí. A sinhá um dia disse que deu um tapa na nega e a nega tirou o corpo fora e aí ela bateu o braço no batente da porta e quebrou o braço. Disse que quando o esposo chegou que achou ela com braço quebrado, perguntou o que foi, que foi bater a nega e a nega tirou o corpo fora. Oxê! Disse que ele pegou um cavalo e saiu no rastro da nega, a nega com medo já correu, a pois que ele tomou o rastro dela, não era esses povo do Candeal, já era outras pessoas. Aí disse que a nega chegou lá, passou uma horinha, disse ele chegou lá: ‘Aqui não me chegou uma nega não?’. O homem disse não. ‘Ela chegou, que eu vi o rastro dela até acolá. Se eu pegar ela ela vai me apanhando daqui até lá.’[...] ‘Quer me vender a nega?’. Ele disse que não. ‘Essa negra eu não vendo por dinheiro nenhum.’ Disse que de tanto o homem implorar, disse que pediu um preço enorme por a nega, mas o homem deu. Deu porque ficou com pena. Ele disse: ‘foi tua valência!’ Foi a valência dela ele ter comprado.<sup>25</sup>

As entrevistas denotam ainda a existência de “padrinhos de fuga”, na terminologia de João Reis,<sup>26</sup> ou seja, proprietários que intervinham na relação entre escravos e senhores após uma fuga ou conflito. Esses padrinhos de fuga eram pessoas relacionadas com o senhor, seja por meio do parentesco, amizade ou aliança política. Alguns documentos corroboram essa possibilidade ao destacar a mobilidade do escravo sertanejo que podia circular em várias fazendas, especialmente aqueles que trabalhavam como vaqueiros.<sup>27</sup> As chamadas “fugas reivindicatórias” ocorriam quando o escravizado recebia um castigo injusto, se desagradava com alguma mudança nos acordos verbais previamente estabelecidos ou mesmo se sentia ameaçados pela mudança de senhor, por exemplo. Havia ainda a possibilidade de fugas ocasionais para visitar algum parente, resolver

<sup>24</sup> A exemplo das informações encontradas no inventário de Ana Francisca de Oliveira, 1882, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1878-1879.

<sup>25</sup> Ana Rita do Carmo, próximo à Barra II, 71 anos, 14/01/2019.

<sup>26</sup> REIS, João José. Nossa história começa na África. Youtube, 15 de dez. de 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=PF6mXS9QWpo>. Acesso em 04 de maio de 2020.

<sup>27</sup> A exemplo do da escrava Lourença presente no inventário de Manoel Policarpo da Costa que se recusava a servir a sua senhora Caetana Maria de Jesus e procurava outro senhor para servir, passando dias fora de casa. 1871-1879, FCA, Sala do Cível, *Processos Cíveis*, cx.1871.

questões familiares, participar de cerimônias religiosas, encontros amorosos ou práticas culturais. As fugas reivindicatórias foram mais recorrentes durante o período de intensificação do tráfico interno.<sup>28</sup>

Tinha muitas histórias que eles contava no mundo, mas a gente vai esquecendo tudo. [...] Todo mundo sentava na beira do fogo, que ele botava o fogo no chão. Era genro e filho e nora e tudo lá na casa dele. A casa era cheia [...] Me lembro que ele contava que a gente de primeiro saía trabaiano e os patrão ficava dormindo e aí eles saía e saía escondido e ia sambar no Morro. Sambar no Morro escondido. Quando o galo cantava eles ia embora. Quando chegava no caminho cada um pegava uma égua e ia montado nas égua. Quando chegou no caminho uma égua pariu, eles com medo do patrão, botou o potrinho na garupa e chegou em casa.<sup>29</sup>

A vida diária dos escravizados, suas aspirações, modos de sentir, fazer e atuar no mundo, suas manifestações culturais, quase não podem ser acessadas por fontes escritas. Esses sujeitos não produziram seus próprios relatos e não foram registrados com atenção por observadores externos. Em Morro do Chapéu, díspar de outros lugares, nem mesmo relatos de viajantes podem ser utilizados como fontes detalhadas (mesmo que etnocêntricas) sobre o cotidiano dos cativos. Minha defesa, portanto, é pela eficácia de uma história atenta à metodologia oral e que produza e analise suas fontes específicas. A possibilidade de acesso aos descendentes diretos de escravizados, sobretudo netos e bisnetos, é aqui um recurso pouco aproveitado e valioso que pode lançar muita luz sobre o que ficou de fora dos papéis.

## quentar fogo no chão: a transmissão das memórias

Pelejou, pelejou inté que o finado Quintino vendeu pra ele. Quando chegou lá começou a maltratar do negro. Pegou as cadeira do nego, retalhou todinha e botou sal. Pobrezinho do nego, voltou, disse:

– Coronel Quintino, o que foi que fizeram comigo? - Aí Coronel Quintino foi lá e disse:

<sup>28</sup> REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>29</sup> Adalberto de Oliviera, Barra II, 80 anos, 30/01/2019.

– Eu não disse que não queria te vender meu nego? Você “emperteu” para vender. Meu nego é direito, cê não podia ter feito isso não com meu nego de jeito nenhum. Aí foi curar o rapaz com a cadeira toda retralhada e cheia de sal. Não é? Era perverso.<sup>30</sup>

Muitas histórias da época da escravidão eram contadas no pós-abolição quando as pessoas se reuniam ao redor do fogo doméstico. A prática de “quentar fogo no chão” no interior das residências quilombolas até meados do século XX, o tamanho das casas, a forma de construir camas e outros objetos, lembram as heranças africanas analisadas por Robert Slenes no capítulo “Esperanças e Recordações: condições de cativo, cultura centro-africana e estratégias familiares”, do memorável livro *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil, sudeste, século XIX*.<sup>31</sup> Não obstante a presença africana propriamente dita não fosse expressiva em Morro do Chapéu, sendo crioula a maior parte da escravaria do oitocentos, temos motivos etnográficos para acreditar que antigas tradições africanas foram preservadas e recriadas. Se as tradições de matriz afro não são verificáveis por um visitante desatento, é no convívio diário que essa herança diluída é reencontrada. Segundo o relato de sua neta, Manoel do Carmo, nascido de pai escravizado e mãe livre em 1910, corria para apagar o fogo no chão de sua casa quando chegava alguém de fora do povoado. À noite, depois da roça, ele reunia os filhos, noras, netos e sobrinhos para comer aipim ou batata cozida enquanto conversavam ao redor do fogo.

Toda vida meu avô falava que o pai dele era escravo, toda vida, ele nunca disse que o pai dele não era escravo. Toda vida que nós ia sentar na beira do fogo era assim. Fazia um fogo. A casa dele era uma casona beeem maior que essa aqui, agora é assim uma parte de telha e uma parte de palha. E era de taipa [...] Acendia um fogão no meio da casa, todo mundo de junto desse fogo. Aí cozinhava uma bacia de batata ou de aimpinho [...] Todo dia de noite nós ia, saía de dentro de casa e ia pra casa de vovô, a família todinha [...] Era esteira de palha, era assim. Agora, eu gostava daquele tempo, sabia? Era um tempo que o povo era mais humilde, passeava mais na casa de uns aos outros, conversava mais. Hoje ninguém não sai pra casa de

<sup>30</sup> Maria de Souza Carmo, Barra II, 75 anos, 13/04/2014.

<sup>31</sup> SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ninguém por mor de televisão, todo mundo só fica sentado dentro de sua casa, nem a lua o povo vê.<sup>32</sup>

O momento de sentar ao redor do fogo era privilegiado para a transmissão das histórias do “tempo do cativo”, expressão que surgiu dos próprios entrevistados, sendo a mesma utilizada pelas famílias de descendentes de escravizados no sudeste cafeeiro, estudadas por Hebe Mattos e Ana Lugão Rios no célebre *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*.<sup>33</sup> O fogo era um catalizador da união e solidariedade quilombola, ensinava as histórias dos escravizados e libertos através de seus filhos e netos. Sentar-se ao redor do fogo para comer com a família era um momento de prazer e aconchego, de troca de saberes e de consulta espiritual para os problemas da vida. Os assuntos variavam desde os acontecimentos da roça, da cidade, problemas de família até ocorrências sobrenaturais, profecias, causos, lendas e fábulas. O rico folclore nacional ganha aqui versões e personagens locais do universo rural negro. O hábito do fogo preservou muito mais do que um antigo costume africano, possibilitou a transmissão das experiências entre gerações.

Em termos de pensamento mágico, o folclore e as fábulas são fontes importantíssimas para entender as experiências dos quilombolas de ontem e de hoje. As narrativas mágicas tanto se apresentam como criações únicas quanto modificações de estórias populares amplamente conhecidas, muitas das quais são tomadas pelos nativos como verdadeiras. Como Robert Darnton demonstrou em seus estudos de História Cultural sobre a Europa Moderna, podemos tentar compreender a mentalidade dos camponeses a partir dos contos que eles narravam, mesmo que, posteriormente, tenham sido compilados, modificados e transpostos para o suporte escrito.<sup>34</sup> No caso dos quilombos, as histórias contadas pelos anciãos incluem fábulas em que as forças da natureza se misturam aos fragmentos de uma cultura de origem escrava e às experiências de trabalho rural no pós-abolição.

Na fábula contada pela finada Joanita do Carmo às crianças de Barra II, a personagem Branca Flor se apaixona por um passarinho verde que se transforma em homem. Com inveja desse amor, uma mulher má coloca uma navalha para o passarinho

<sup>32</sup> Eliana de Souza Carmo, Barra II, 54 anos, 2019.

<sup>33</sup> MATTOS,; RIOS, 2005.

<sup>34</sup> DARNTON, Robert. Histórias que os camponeses contam: o significado de Mamãe Ganso. In: \_\_\_\_\_. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal. 1986. p. 21 - 101.

cortar o peito e, diante do incidente, ele foge para bem longe. Desesperada, Branca Flor viaja várias léguas perguntado ao vento, ao sol e a lua sobre o paradeiro de seu amado. Auxiliada por personagens do cotidiano rural negro, Branca flor consegue encontrar seu passarinho que justamente ia se casar com uma “sinhá”.

Mais adiante tinha outra veinha, mais baixinha ainda, soprando mamona [...]. “A senhora não me dá notícia do rei do passarinho verde”? “Ô minha filha, só se for o vento que é muito caminheiro, mas ele é brabo, quando ele chega é um negócio sério. Mas tu fica aí, entra e fica aí”. Chegou o vento revirando tudo. [...] O vento vai com ela, quando chegou numa fonte, botou ela sentada com as galinhas de ouro. Ela ficou sentadinha. Vem uma mulherzona de lá para cá panhar água para a sinhá. A sinhá é quem ia casar com o passarinho verde [...]. “Minha sinhá, lá na fonte tem uma pelegrina com uma galinha de ouro que só mesmo pra senhora, nem para ela não é. É para a senhora!”. A sinhá disse “nega, cê vai lá e diga essa mulher “ou me vende essa galinha ou me empresta essa galinha”. Ela chegou lá disse “olha, minha sinhá disse que ou você empresta a galinha ou vende e galinha”. “A galinha eu não vendo e nem empresto, só se deixar eu dormir essa noite no quarto do passarinho verde”. A nega voltou pra trás. Disse “minha sinhá, ela disse que só se deixar ela dormir no quarto do passarinho verde”. Ela disse “nega, essa mulher não tá com tretcha não? “Não minha sinhá, dá café de dormideira e ele”.<sup>35</sup>

As velhinhas que ajudam Branca Flor sopravam mamona, tarefa em que muitas senhoras negras se empregaram na segunda geração depois da abolição quando, para “ganhar o dia”, a mamona era quebrada, batida, soprada e vendida. A “nega” que vai pegar água na fonte é intermediária da negociação entre a sinhá e Branca Flor, fazendo propaganda das galinhas de ouro e sugerindo a administração do “café de dormideira”. Devido ao efeito do café, o passarinho não ouviu as primeiras vezes que Branca Flor cantou. Uma noite o passarinho finge tomar o café e consegue ouvir o canto de Branca Flor que se repete durante toda a fábula: “Passei na casa do Sol em tempo de me comer/ só me sustentava passarinho verde de amor”. A sinhá, chamada ao final de patroa, ficou com tanta raiva que morreu atirando-se do sobrado. O deslocamento da palavra sinhá para a palavra patroa correu em mais uma fábula e três casos do cativo. Em algumas

<sup>35</sup> Maria de Souza Carmo, 72 anos, Barra II, jan. 2020.



conversas informais, assistindo televisão, duas informantes utilizaram a expressão “meus senhores” para se referir aos políticos do noticiário. É evidente que no raciocínio dos entrevistados há uma conexão espontânea entre os senhores e sinhás de outrora e aqueles que hoje desejam oprimir os pobres através do poder econômico e político. Observei que nas conversas não gravadas as expressões “sinhá” e “meus senhores” (nota-se que o pronome possessivo meu é usado mesmo para referir-se a fatos ocorridos com terceiros) ocorreram com maior frequência do que nas entrevistas gravadas ou filmadas. A palavra patrão ou patroa é mais comum nas gravações, sendo usada ora como sinônimo ora como ato falho ou como eufemismo para senhor e senhora.

Em seu artigo “*Folclore, Antropologia e História Social*”, E. P. Thompson<sup>36</sup> explica que o que foi chamado de “folclore” esteve, a partir dos anos 1930, associado ao conservadorismo e, portanto, sem a devida atenção dos historiadores. À medida que a História se reaproxima dos sujeitos comuns, ela também descobre no folclore e nos costumes fontes para entender a História Social, desde que essas fontes deixem de ser vistas como “sobrevivências” e sejam “reinseridas em seu contexto social”. O que se pode apreender, à luz de uma visão mais ampla da obra do autor, é que o folclore está imerso em um conjunto de relações sociais determinadas, que podemos tentar compreender a partir da categoria de experiência.

As pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos (...). Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores...<sup>37</sup>

O “folclore” quilombola está carregado das experiências históricas desses sujeitos, entendendo a categoria experiência como relação entre o ser e a consciência social, ou seja, esses elementos demonstram como as pessoas pensam e agem diante de suas condições reais, bem como expressam a autoconsciência dessas experiências. O mental e o emocional estão, portanto, ancorados na concretude da experiência e não podem ser descolados dela.

<sup>36</sup> THOMPSON, Edward P. *Folclore, antropologia e história social*. In: \_\_\_\_\_ *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

<sup>37</sup> Thompson: 1981, p.186.

## por entre classes e cores: assunções identitárias

O pobre não tinha vez. O pobre era vendido e muitas vezes disciplinado, até apanhava se pegasse um patrão ruim. Tinha aqueles chefe, dos comandante, que batia naqueles outros de chicote. Até que meu avô não foi disciplinado com isso aí, que encontrou uns patrão muito bom porque só quem comprava eles era pessoas que combinava o dizer daquele patrão que tava com ele: “Olha, eu só lhe vendo eles se você tratar ele como eu trato e a não ser você não vai levar”. Aí combinava e se dava bem, que também ele só andava direito, pisava em cima do risco. [...] Aí nesse tempo que eles tá aqui, quando acabou esse negócio de pobre ser escravo dos outro, o patrão percurou a eles onde é que eles queria ficar se era aqui ou se era naquela Barra I, lá em cima. Ele disse que queria ficar aqui.<sup>38</sup>

Nota-se, majoritariamente e não exclusivamente, a omissão ou a substituição da cor nos relatos quilombolas de Morro do Chapéu. Em muitos certos a condição racial e a condição social são utilizadas como correspondentes, não significando que sejam condições equivalentes ou substituíveis. Verifiquei que quando há a necessidade de descrever alguém não-branco emprega-se a palavra moreno (negro claro ou escuro) ou a palavra nagô (pele negra retinta). As palavras preto e nego, embora não sejam comumente utilizadas como descritores, podem aparecer incorporadas aos nomes e apelidos: Preto, Negão, Manezinho Preto, Chico Preto. Há também a expressão “roxo” ou “roxinho”. Demorei, informada pelo discurso acadêmico e pelos movimentos negros das cidades, a entender que localmente o termo “negro” é considerado pejorativo, por ter sido utilizado pelos brancos da cidade para discriminar os quilombolas na rua, na feira, nas cerimônias religiosas e em outras ocasiões de encontros sociais. Por esse motivo, o quilombo Barra “dos Negros” é autodenominado pelos quilombolas como Barra II, em contraste à Barra I (dos “baixinhos”), um povoado vizinho, com características semelhantes, que é predominantemente branco.

– De primeiro era assim, minha filha, nós ia pra feira, uma turma de moça daqui do Morro Branco, quando ia entrando nos beco pra entrar na rua do

<sup>38</sup> Edivaldo Rodrigues de Oliveira, 77 anos, 22/01/2019.

Riacho eles dizia “lá vem as nega preta do Morro Branco”. Eu dizia “nega é isso assim, filho duma égua”. (risos)

– Negro não tia, que ninguém chama de negro não. Nós somos negro óia, de origem.

– Eles pintava, minha filha, com nós. Nós ia tudo arrumadinha, tudo limpinha e eles gritava “nega preta do Morro Branco”.<sup>39</sup>

Como demonstrou Hebe Mattos em *Das cores do silêncio - Os significados da liberdade no Sudeste escravista — Brasil, século XIX*,<sup>40</sup> a cor da pele é um signo fundamental de status e condição social dentro da lógica da sociedade escravista e dificultou a mobilidade social de libertos e livres no pós-emancipação. As representações de liberdade, dentro desse ideário, passavam também pelo não-trabalho, privilégio branco, o que ajudaria a explicar, por exemplo, que escravizados tenham adquirido escravos após a libertação. Assim como no passado, as pessoas pensam e agem dentro dos códigos sociais correntes de sua época, reinterpretados a partir de suas posições sociais. O racismo produz os sujeitos, não sendo apenas por eles produzidos, portanto, em uma localidade com pouco acesso aos discursos políticos de autoafirmação, brancos e negros utilizam expressões racistas ou perpetuam o pacto de silêncio sobre a cor. Apesar disso, algumas lideranças já conseguem mobilizar um debate sobre a valorização das características físicas e culturais das comunidades quilombolas, bem como sobre a politização das marcações identitárias.

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... O negro não é coitadinho, ele é uma pessoa humana e de valores também.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Izabel Pereira da Silva; Manoel dos Santos, Gruta dos Brejões 15/04/ 2014.

<sup>40</sup> MATTOS, Hebe. *Das Cores do Silêncio: os Significados da Liberdade no Sudeste*. Editora: Arquivo Nacional, 1995.

<sup>41</sup> Elenita de Oliveira, missionária, Barra II, 22/07/2018.

As comunidades negras de Morro do Chapéu se conservaram como núcleos de retintos pelos poucos casamentos interracialis. A miscigenação com brancos ocorreu majoritariamente em casos de violência ou de interação com pobres de pele clara, eles próprios mestiços. Mais comum nos territórios negros dessa região, pelos fenótipos e relatos ênicos, foi a miscigenação com indígenas. A própria identidade quilombola parece transitar, de acordo com os sujeitos, entre as heranças negra e “cabocla”. O contato dos negros com os indígenas ocorreu logo durante o desbravamento dos sertões pelos portugueses.

Os donatários não enfrentavam, eles mesmos, o calor e a seca da caatinga, muito menos as dificuldades da agricultura e pecuária ou os diversos contatos, às vezes não amistosos, com os índios. Este trabalho foi feito pelos negros escravizados, deixados pelos grandes donatários para cuidar dos currais e demais interesses dos senhores.<sup>42</sup>

Esse contato, amistoso ou conflitivo, se reflete nas histórias comuns das famílias brasileiras de quem algum parente foi pegado “a dente de cachorro”, ou seja, caçado no mato para se casar. No caso de muitos quilombos contemporâneos, como em Morro do Chapéu, ser ou ter um parente “caboclo” passa a ser mais um reforço de identidade étnica. Ou seja, a identidade étnica que se constrói a partir da diferença, em comunicação com outros, pode ser discursivamente um amálgama das heranças negras e indígenas no estilo de vida quilombola.

- O pessoal vinha gente fora, de longe, e aí falava que a gente era quilombola, mas muitcha gente aqui tinha medo. Achava que poderia voltar tudo de novo. Acho que o sofrimento que antes poderia voltar tudo de novo, todo mudo tinha medo de ser quilambola. [...] Porque se a gente é quilombola mesmo! Claro que a gente é! Meu avô é família de índio brabo, né? Tia Quinha ali também é cabocla, a mãe dela acho que foi pegada a dente de cachorro. [...] Sélvo parecia aqueles nagô assim. Era nagô mesmo. Finado. Tu viu a foto dele aí. Nagô, nagô, nagô, nagô mesmo. [...] A mãe dele é quem falava que quando prenderam acho que os pai delas então eles fugiram, acho que trazido do navio. E eles pulava dentro d’água,

<sup>42</sup> VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. *Os Negros em Jacobina (Bahia) no século XIX*. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 49.

disse que o povo não via, aí fugiam. [...] Então é por isso que tem essa nova gerência, né?<sup>43</sup>

A experiência do contato entre pessoas de cores e fenótipos diferentes está, no Brasil, inevitavelmente balizada pelo racismo que, sendo um fenômeno estrutural, independe exclusivamente do indivíduo e, portanto, não pode ser “reverso”.<sup>44</sup> Dizer que os quilombolas de Morro do Chapéu sofrem com experiências flagrantes de racismo não é traçar uma linha direta entre escravidão e discriminação, apenas como se a última fosse um resquício da primeira. Esse fenômeno principia na escravidão, mas se estrutura e se aprofunda nas teorias raciais vigentes no pós-abolição como forma de hierarquizar pessoas depois da igualdade formal.

### escravidão e cor: um paralelo necessário?

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 mesmo.<sup>45</sup>

Do ponto de vista nativo, as tradições de origem escrava são consideradas raras e “daquele povo antigo” que “quase não falava” e não deixava as crianças participarem das conversas sérias. A maioria dos entrevistados afirmou que os velhos não explicavam direito sobre o passado, que eram pequenos demais para lembrar o que lhes foi transmitido ou que já esqueceram muitos ensinamentos. Às vezes os detalhes pretéritos vinham em um rompante, em formato de advertência ou diante de um aborrecimento. Por mais que a primeira reação do entrevistado seja “não lembro muito”, o processo de construção da memória se modifica com o esforço de lembrar diante das perguntas, daí a importância de entrevistar mais de uma vez a mesma pessoa ou mais de uma pessoa ao mesmo tempo.

O meu pai era neto de uma cativera. E a mãe dele também era. Minha mãe que dizia que no tempo do cativero os empregado, os major, quando

<sup>43</sup> Anaíde Pereira dos Santos, Gruta dos Brejões, 41 anos, 18/03/2014.

<sup>44</sup> ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte/MG: Letramento, 2018.

<sup>45</sup> Ana Rita do Carmo, Oleria, próximo à Barra II, 71 anos, 14/01/2019.

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’.<sup>46</sup>

A enunciação dos vínculos com a escravidão não pretende importunar os pesquisados, nem reforçar um bordão. Ao contrário, a elucidação de processos violentos que ficaram soterrados no tempo e silenciados pelo racismo é um esforço em direção a uma reparação histórica. No senso comum, pessoas com pouca intimidade com a literatura sobre quilombos no Brasil afirmam que esses territórios negros não são quilombos “de verdade”, pois não seriam comunidades originadas de escravos fugidos. Além da ignorância sobre a ressemantização do termo quilombo, essas acusações estão presas a um modelo estereotipado de resistência negra. Quanto maior o convívio nas comunidades, mais entendemos que a cultura de uma localidade não é um fruto que pode ser colhido com as mãos em uma simples visita. Os quilombos de Morro do Chapéu são originários de situações diversas, não sendo necessariamente a escravidão a questão mais estruturante dessas coletividades. Eles são os frutos materiais da trajetória de cativos, libertos e camponeses negros livres que lutam por melhores condições de vida há quase duzentos anos. Todo patrimônio intangível das famílias negras é igualmente importante como conteúdo para a análise social e se insistimos nas memórias e experiências escravas é justamente por conta da raridade e da especificidade dessas memórias. Se ainda na segunda década do século XXI há quem conte sobre a escravidão sob o ponto de vista dos que foram a ela submetidos, é mais que urgente e imprescindível ouvir quem deseja falar.

O avô de meu pai ele era um cativo, um negro velho cativo. Que era o finado Massalino, que ele era Massalino Gomes de Araújo. E pegou disse que uma caça chamada bandeira, matou, tirou o couro e disse que andava com esse negócio, esse pente desse bicho nas costas e aí o povo botaram o nome de Massalino Bandeira. Aí ele ficou por isso, mas ele era um nego velho. Que então aonde nós chega nós samo descendente de escravo forte, nós samo dos quilambola forte, que nós somos bem achegados a essa nação de escravo. [...] [Evani].

<sup>46</sup> Durvalina Rosa do Espírito Santo, Morro do Chapéu, 103 anos, 26/08/2018.

Hoje ninguém quer saber de ser escravo de ninguém. Na hora de a pessoa ser escravo tem guerra porque ninguém quer. Ninguém quer! Deus o livre! [Laurides].<sup>47</sup>

As memórias do fogo vão se apagando. Registrá-las é uma tentativa de manter aquecida a lembrança da resistência de grupamentos que sobreviveram à pobreza, ao jugo dos poderosos e à discriminação racial com sabedoria, mantendo seus valores familiares de solidariedade, possibilitando a existência das atuais comunidades de quilombo. A coletividade precede o indivíduo e a valorização de um passado de trabalho cresce entre os detentores de um legado intangível. Talvez a História Oral possa ajudar a reverberar as, ainda tão pouco conhecidas, trajetórias negras no sertão brasileiro. Como disse Djamila Ribeiro: “não dá para lutar contra o que não se pode dar nome. [...] E, quando não se sabe de onde vem, é mais fácil ir para onde a máscara diz que é o seu lugar.”<sup>48</sup> Que possamos oferecer uma ponte entre os sujeitos que falam e aqueles que escutam, de modo que entendam suas relações de origem, fortaleçam suas alianças e escolham os lugares para onde querem ir.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

CARMO, Ana Rita do [71 anos]. [jan. 2019]. Entrevistador: Autor. Morro do Chapéu, BA, 14 jan. 2019.

CARMO, Eliana de Souza Carmo [54 anos]. [Jul.2019]. Entrevistador: Autor. Barra II. Morro do Chapéu, BA. jul. 2019.

CARMO, Maria de Souza. [75 anos]. [abr. 2014]. Entrevistador: Autor. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 13 abr. 2014.

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

ESPÍRITO SANTO, Jurandir do [50 anos]. [jan. 2020]. Entrevistador: Autor. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 18 jan. 2020.

<sup>47</sup> Evani Soares dos Santos e Laurides Rodrigues do Carmo, 73 anos, Boa Vista, 15/01/2020.

<sup>48</sup> RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p 20.

ESPÍRITO SANTO, Nelson do [70 anos]. [jan. 2019]. Entrevistador: Autor. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 17 jan. 2019.

OLIVEIRA, Adalberto de [80 anos]. [jan. 2019]. Entrevistador: Autor. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 30 jan. 2019.

OLIVEIRA, Antônio José de [86 anos]. [jan. 2019]. Entrevistador: Autor. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 13 jan. 2019.

OLIVEIRA, Edivaldo Rodrigues de. [77 anos]. [jan. 2019]. Entrevistador: Autor. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 22 Jan. 2019.

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

PEREIRA DOS SANTOS, Anaílde [41 anos]. [abril 2014]. Entrevistador: Autor. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, Bahia. 23 abril de 2014.

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

SANTOS, Evani Soares dos; CARMO, Laurides Rodrigues do. [idade não informada e 73 anos, respectivamente]; [jan.2020]; Entrevistador: Autor. Boa Vista. Morro do Chapéu, Bahia. 15 jan.2020.

SILVA, Izabel Pereira da. [abril 2014]. Entrevistador: Autor. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, BA, 15 de abril 2019.

## Obras Gerais

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte/MG: Letramento, 2018.

ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. Senhores de pequenos mundos: disputas por terras e os limites do poder local na América portuguesa. *Sæculum- revista de história*, João Pessoa, jan./jun. 2012, p. 66-77.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês?* O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DARNTON, Robert. Histórias que os camponeses contam: o significado de Mamãe Ganso. In:\_\_\_\_\_. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal. 1986.

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.



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*. Editora: Arquivo Nacional, 1995.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. Travessias a caminho – tráfico interprovincial de escravos, Bahia e São Paulo (1850-1880). *Revista África(s)*, v. 04, n.08, jul./dez. 2017, pp. 63-78.

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.

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

REIS, João José. *Nossa história começa na África*. Youtube, 15 de dez. de 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PF6mXS9QWpo>>. Acesso em 04 de maio de 2020.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SAMPAIO, Moisés de Oliveira. *O coronel negro: coronelismo e poder no norte da chapada diamantina (1864-1919)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2009.

SILVA, Daniela Soares. *Lídio Soares da Rocha: um liberto de nome e sobrenome*. In: V Encontro de História – ANPHU, BA, 2010, Salvador. V Encontro de História, ANPHU, BA, 2010.

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

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro. Zahar, 1981.

THOMPSON, Edward P. *Folclore, antropologia e história social*. In:\_\_\_\_\_ *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. *Os Negros em Jacobina (Bahia) no século XIX*. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

Recebido em: 12/05/2020 – Aprovado em: 15/06/2020