UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CAROLINA PAZOS PEREIRA

CORAÇÃO DE NEGRO:
História oral e etnografia afro-sertaneja na Chapada Diamantina. Morro do Chapéu, Bahia

NITERÓI, RJ
2022

CAROLINA PAZOS PEREIRA

CORAÇÃO DE NEGRO

História oral e etnografia afro-sertaneja na Chapada Diamantina. Morro do Chapéu, Bahia

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora.
Área de concentração: História Contemporânea II
Linha de pesquisa: Cultura e Sociedade

Orientadora:
Prof.ª Dr.ª Martha Campos Abreu

Niterói, RJ
2022

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

P436c Pereira, Carolina Pazos
CORAÇÃO DE NEGRO : História oral e etnografia afro-sertaneja na Chapada Diamantina. Morro do Chapéu, Bahia / Carolina Pazos Pereira ; Martha Abreu, orientadora. Niterói, 2022.
291 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

DOI: http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2022.d.13001651709

1. Quilombo. 2. História Oral. 3. Etnografia. 4. Bahia. 5. Produção intelectual. I. Abreu, Martha, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

CAROLINA PAZOS PEREIRA

CORAÇÃO DE NEGRO

História oral e etnografia afro-sertaneja na Chapada Diamantina. Morro do Chapéu, Bahia

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora.
Área de concentração: História Contemporânea II
Linha de pesquisa: Cultura e Sociedade

Aprovada em: 7 de abril de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof.ª Dr.ª Martha Campos Abreu – UFF
Orientadora

Prof. Dr. Diego Ferreira Marques – UFBA

Prof. Dr. Jackson Ferreira – UNEB

Prof.ª Dr.ª Daniela Paiva Yabeta de Moraes – UNIR

Prof.ª Dr.ª Edinélia Maria Oliveira Souza – UNEB

Niterói, RJ
2022

Aos mortos que repousam em silêncio, não silenciados. Suas contribuições vivem através dos seus descendentes. Dedico esta tese aos quilombolas de Morro do Chapéu e seus antepassados. É uma honra poder contribuir para a valorização desse legado.

Salve, São Sebastião!

AGRADECIMENTOS

Toda pesquisa científica é fruto da colaboração de diversas pessoas, as de cunho antropológico mais do que outras. Não obstante esta tese seja defendida em um programa de História, é fundamentalmente construída a partir do presente etnográfico. O texto se tornou efetivamente possível graças a cada um que me abriu os braços, dividindo a casa, o café e a farinha. A hospitalidade sertaneja não possui paralelo em nenhum lugar. É esse acolhimento que torna possível, e desejável, nosso retorno.

Foram quatro anos de pesquisa, lecionando na Educação Básica e utilizando as férias escolares para os deslocamentos e trabalhos de campo. Em um momento político dramático para o país, fomos surpreendidos pelo vírus SARS-CoV-2. O advento da pandemia impossibilitou as últimas viagens, forçou uma inflexão para os arquivos, bem como a revisita aos diários e entrevistas produzidos entre 2013 e 2015. É preciso falar sobre as condições materiais e como elas interferem na obtenção de dados, falar dos riscos quando se é uma pesquisadora mulher e das metodologias adaptadas às vicissitudes, mas também daqueles que nos fazem ir além de todos os entraves.

Agradeço à Universidade Federal Fluminense (UFF) e, nos últimos dois anos, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), instituições que viabilizaram este trabalho.

Agradeço a disponibilidade da minha orientadora Prof.ª Dr.ª Martha Campos Abreu, cujas leituras e comentários aprimoraram a organização e tessitura do texto. Sem dúvida, Martha fornece mais do que acompanhamento acadêmico, brinda-nos com seu otimismo e amizade. Tenho o privilégio de ter como mentora um exemplo profissional e humano a ser seguido. Agradeço à Prof.ª Dr.ª Hebe Mattos, cuja personalidade e brilhantismo eu tanto admiro, pelas argutas observações que pavimentaram o ajuste final da minha escrita.

Agradeço à historiadora Anadora Andrade de Oliveira e sua esposa, a psicóloga Nany Santanna Cunha, pelas trocas pessoais e estadas em Salvador. Agradeço ao músico e estudante de História Brenno Bronzi, que me acompanhou na maravilhosa jornada de regresso à Chapada Diamantina, em 2018. Agradeço aos gestores do Instituto de Meio Ambiente e Recursos Hídricos do Estado da Bahia (INEMA-BA) Marival Rocha Santana e Gecivaldo Rosa, pois sem eles eu não teria percorrido todos os territórios quilombolas de Morro do Chapéu. Agradeço a Márcio Brito, grande conhecedor das narrativas populares, pela disponibilidade de conversar em 2018, bem como aos funcionários dos arquivos que colaboraram na busca por documentos. Meu agradecimento, em especial, ao Prof. Dr. Jackson Ferreira, da Universidade do Estado da

Bahia (UNEB), que disponibilizou digitalmente grande parte dos registros cartoriais e eclesiásticos utilizados nesta pesquisa, bem como comentários e sínteses documentais. Esse compartilhamento generoso é inestimável para quem mora distante dos arquivos. A interlocução e parceria com historiadores baianos, especialmente do interior, é fulcral para a ampliação das minhas percepções e interpretações de História Regional e Local.

Quando me perguntam como conheci Morro do Chapéu, lembro com carinho que foi a sugestão de Itamar Vieira Júnior, geógrafo e meu colega no PÓS-AFRO, que me colocou nessa empreitada. Itamar me mostrou o brevíssimo relato de viagem da antropóloga Patrícia Navarro sobre o quilombo Gruta dos Brejões em um almoço e disse: "acho que esse quilombo é a sua cara". Essa sugestão determinou minha pesquisa de mestrado. Nove anos depois sigo trilhando o caminho da decisão tomada naquela tarde. Recentemente o premiado romance *Torto arado* alçou Itamar ao panteão dos grandes escritores brasileiros. Os personagens da fictícia Água Negra me emocionaram porque em tudo espelham os quilombolas da Chapada Diamantina. Ficamos maravilhados em ver como a literatura expressou com potência, beleza e verossimilhança esse Brasil dentro de outro Brasil. Agora um pouco da magia quilombola pode tocar pessoas do mundo inteiro, fortalecendo as lutas de sujeitos e coletividades reais.

Não poderia deixar de agradecer à minha família por todo apoio. É da nossa ancestralidade que vem a força para caminhar na vida. Minha ancestralidade remete diretamente ao povo de roça, seja do Ceará ou da Espanha. Minha linhagem é representativa dos que extraíram seu sustento sem exploração da mão-de-obra alheia. Só a oralidade dá conta de nossas origens. Sei que minha tetravó paterna era uma cabocla nascida no rio Muru que engravidou de um marinheiro. Ela caminhou dias e léguas a pé, se embrenhou na caatinga cearense e lá criou meu trisavô Antônio Pereira da Silva. O esforço dessa ancestral desembocou na vovó Fransquinha, doméstica, mãe de sete filhos, prima e esposa do meu avô Noé. Vovô Noé, trabalhador braçal e motorista de caminhão misto, se alfabetizou à luz de um lampião de querosene para se tornar motorista de ônibus, dando exemplo para os filhos. O mais velho deles, meu pai Manoel Martins Pereira, migrou do sertão para o Rio de Janeiro aos dezoito anos. Estudou, se tonou administrador de empresas e me forneceu todas as condições de estudo. Meu bisavô materno D. Manuel Garcia, imigrante galego, puxou a família de La Coruña para atravessar o Atlântico. Fez de tudo um pouco, se envolveu em pequenos negócios, teve sociedade em um hotel para solteiros na Central do Brasil. Ficou viúvo, casou-se com a prima da ex-esposa e se instalaram em Quintino Bocaiuva, zona norte do Rio de Janeiro. Seu filho, meu avô José Garcia Pazos, foi garçom, motorista, comerciante. Minha avó Maria do Carmo, no auge dos seus 93 anos, ainda me conta sobre o vovô e sobre suas próprias vivências de roça

em Campos dos Goytacazes. Dona Maria ficou viúva cedo e terminou de criar as quatro filhas costurando para fora. A filha mais velha, minha madrinha Glória Borges Pazos Mayall, tomou as rédeas da família. É uma mulher sem parâmetros, irreverente. Casou-se com um homem brilhante como nenhum outro, o engenheiro petropolitano Alberto Carlos Mayall, meu padrinho e melhor amigo. Suas qualidades de erudição e sensibilidade aguçaram meu interesse por histórias e memórias. A filha mais nova de Dona Maria, minha mãe Carmen Borges Pazos, poeta e professora, foi a primeira mulher da família a cursar o ensino superior. Minha avó, meus pais e meus tios se revezaram na minha criação. Saúdo meus vivos e meus mortos. Tenho orgulho de continuar um legado familiar de ascensão pelo trabalho e pelo estudo. Galgar degraus elevados do saber formal, tendo acesso a condições materiais confortáveis, é um privilégio imenso e uma responsabilidade para com aqueles que vieram e aqueles que virão.

A palavra gratidão não alcança para retribuir o amor com que os moradores das comunidades pesquisadas me receberam. O impacto de seus ensinamentos no meu processo de subjetivação é inefável. Esse encontro transformou minha existência em todas as direções. Eu não teria aprendido nada sem minha interlocutora principal, Dona Maria de Souza Carmo, matriarca, contadora e sambadeira, a quem considero como minha verdadeira iaiá. Independente da distância e do tempo, sei que tenho uma verdadeira família no quilombo Barra II. Agradeço a todos que me concederam um pouco de seu tempo de vida e experiência: Eliana de Souza Carmo, Elenita de Oliveira, Zilma de Oliveira, Jurandir do Espírito Santo, Maria Cristina Rodrigues de Oliveira, Gerulina Maria Rodrigues dos Santos, Eneuzita de Souza Carmo, Nelson do Espírito Santo, Eliete Souza do Espírito Santo, Maurício Souza do Espírito Santo, Francisco Souza do Espírito Santo, Sr. Antônio José de Oliveira, Deomilson do Espírito Santo, Edite Sena do Espírito Santo, Ana Rita do Carmo, Orlando José de Oliveira, Antonieta Carmo de Oliveira e Edivaldo Rodrigues de Oliveira, Benedita de Oliveira e Adalberto de Oliveira, dentre outros.

Meu carinho pela Gruta dos Brejões terá eternamente sua maior expressão nas pessoas de Izabel Pereira da Silva e nos irmãos Eliene, Rosinha, Ataílton e Anaílde Pereira. Me acompanham as rezas de Valdenice Dias de Souza, Dona Né do “Brejão de Cima”. Sinto falta do café amargo de Dona Alvina, da risada de Chico Preto e do pôr-do-sol do Mulungu da Gruta. Por fim, agradeço aos moradores da Queimada de Benedito, Veredinha, Boa Vista, Velame, Ouricuri II e Queimada Nova pelos encontros e entrevistas de 2020.

Espero que meu vínculo com os entrevistados não cesse e que esta tese traduza, pelo menos um pouco, a grandeza de seus depoimentos.

Ancestralidade

Ouça no vento
O soluço do arbusto:
É o sopro dos antepassados.
Nossos mortos não partiram.
Estão na densa sombra.
Os mortos não estão sobre a terra.
Estão na árvore que se agita,
Na madeira que geme,
Estão na água que flui,
Na água que dorme,
Estão na cabana, na multidão;
Os mortos não morreram…
Nossos mortos não partiram:
Estão no ventre da mulher
No vagido do bebê
E no tronco que queima.
Os mortos não estão sobre a terra:
Estão no fogo que se apaga,
Nas plantas que choram,
Na rocha que geme,
Estão na casa.
Nossos mortos não morreram.

Birago Diop

RESUMO

"Coração de negro: História oral e etnografia afro-sertaneja na Chapada Diamantina. Morro do Chapéu, Bahia."

Este trabalho costura a história da escravidão e do imediato pós-abolição em Morro do Chapéu, cidade da Chapada Diamantina, Bahia, ao presente etnográfico das comunidades sertanejas negras autodenominadas quilombolas. A partir da História Oral e da Etnografia, com o auxílio da pesquisa com documentos judiciais e eclesiásticos do século XIX, é possível discutir as gêneses dos quilombos do município e destacar suas principais contribuições culturais e socioeconômicas. Embora tenham origens e desenvolvimentos diversos, os territórios étnicos de Morro do Chapéu apresentam características comuns. Alguns foram formados pela manutenção de ex-cativos nas proximidades das fazendas em que trabalhavam, outros se originaram pela migração de libertos e trabalhadores pobres de outras partes da Bahia. Todos são fortemente marcados pela tentativa de fixação territorial e busca de autonomia produtiva, mesmo diante dos deslocamentos impostos pelas secas periódicas, miséria e falta de oportunidades de trabalho. Dentre as sete comunidades autorreconhecidas, enfatizo os processos de formação e desenvolvimento do quilombo Barra II, pois nele concentro meu trabalho de campo e a maior parte das entrevistas de História Oral. A memória coletiva das famílias é fundamental para o entendimento da existência e da resistência negra nos sertões. A construção analítica da história e da antropologia desses grupamentos tem na reminiscência das memórias seu ponto de partida. Mesmo que a memória da escravidão seja rarefeita diante do transcorrer do tempo e do contexto regional de prevalência do trabalho livre, as fontes orais permitem discutir as rupturas e continuidades entre o tempo do cativeiro e o longo pós-abolição. O dia a dia, o trabalho, as crenças, os casos e experiências do campesinato nem sempre chegaram ao suporte escrito. Para que uma cultura rural negro-brasileira seja conhecida, é imprescindível ouvir as histórias de vida dos sujeitos comuns e suas narrativas acerca de seus antepassados.

Palavras-chave: Quilombo. História Oral. Etnografia. Bahia.

ABSTRACT

"Black heart: Oral history & Afro-Brazilian hinterland ethnography in Chapada Diamantina. Morro do Chapéu, Bahia."

This work ties the history of slavery and its immediate post-abolition period in Morro do Chapéu, a town from Chapada Diamantina, state of Bahia, Brazil, to the ethnographic present of the black communities from the Brazilian hinterland. From Oral History and Ethnography, with the help of research in documents from the 19th century, it is possible to discuss the genesis of these communities and highlight their main cultural and socioeconomic contributions. Although they have different origins and developments, the ethnic territories of Morro do Chapéu have common characteristics. Some of them were constituted by the maintenance of ex-captives in the vicinity of the farms where they worked, others were originated from the migration of freed slaves and poor workers from other parts of Bahia. All of them are strongly marked by the attempt of territorial fixation and the struggle for productive autonomy, even in the face of displacements imposed by periodic droughts, misery, and lack of work opportunities. Among the seven self-recognized communities, I emphasize the processes of formation and development of the *quilombo* Barra II, where I focus my fieldwork and most of my Oral History interviews. The collective memory of families is crucial for understanding the existence and resistance of black communities in the *sertões* (hinterlands). The analytical construction of the history and anthropology of these groups has its starting point in the reminiscence of memories. Even though the memory of slavery is rarefied in the face of the passage of time and the regional context of prevalence of free labor, oral sources allow us to discuss the ruptures and continuities between the time of captivity and the long post-abolition period. The day-to-day, work, beliefs, stories, and experiences of the peasantry did not always reach a written support. For a black-Brazilian rural culture to be known, it is essential to listen to the life stories of ordinary people and their narratives about their ancestors.

Keywords: Quilombo. Oral History. Ethnography. Bahia.

RESUME

"Cœur noir : Histoire orale et ethnographie afro-sertanienne à Chapada Diamantina. Morro do Chapéu, Bahia."

Ce travail relie l'histoire de l'esclavage et la période post-abolition immédiate à Morro do Chapéu, ville de Chapada Diamantina, Bahia, au présent ethnographique des communautés de l'arrière-pays noir autoproclamées *quilombolas*. À partir de l'histoire orale et de l'ethnographie, à l'aide de recherches de documents judiciaires et ecclésiastiques du XIXe siècle, il est possible de discuter de la genèse des *quilombos* de la ville et de mettre en évidence leurs principaux apports culturels et socio-économiques. Bien qu'ayant des origines et des évolutions différentes, les territoires ethniques de Morro do Chapéu ont des caractéristiques communes. Certains ont été formés par le maintien d'anciens captifs et d'hommes libres à proximité des fermes où ils travaillaient, d'autres sont nés de la migration d'esclaves affranchis et de travailleurs pauvres d'autres régions de Bahia. Toutes les communautés sont fortement marquées par la recherche d'une fixation territoriale et d'une autonomie productive, même face aux déplacements imposés par les sécheresses périodiques, la pauvreté et le manque d'opportunités de travail. Je souligne, parmi les sept communautés auto-reconnues, le processus de formation du *quilombo* Barra II, car mon travail de terrain et la plupart des entretiens en histoire orale y sont concentrés. Même si le souvenir de l'esclavage est rare dans un contexte de prévalence du travail libre, les sources orales révèlent les ruptures et les continuités entre le temps de la captivité et la longue période post-abolitionniste. La mémoire collective des familles est fondamentale pour une compréhension plus large de l'existence et de la résistance noire dans les *sertões*. La construction analytique de l'histoire de ces groupes a pour point de départ la réminiscence des souvenirs. La vie quotidienne, le travail, les croyances, les histoires et les expériences de la paysannerie n'ont pas toujours trouvé de support écrit. Pour qu'une culture rurale noire-brésilienne soit connue, il est essentiel d'entendre les histoires de vie des gens ordinaires et leurs souvenirs de leurs ancêtres.

Mots-clés : Quilombo. Histoire orale. Ethnographie. Bahia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 17

1 ÁFRICAS SERTANEJAS? VIAGEM, NARRATIVA E PARADIGMA INDICIÁRIO QUILOMBOLA 30

1.1 "QUANDO TUDO ERA AUSÊNCIA, ESPEREI": À PRIMEIRA VISTA 34

1.2 TERRAS DE ROXO: A PROBLEMÁTICA DA IDENTIDADE 45

1.3 CORPO, CADERNO E GRAVADOR 55

1.4 PARADIGMA INDICIÁRIO QUILOMBOLA 64

2 HISTÓRIAS DO FOGO: RECORDAÇÕES FAMILIARES, RACISMO E O TEMPO DO CATIVEIRO SERTANEJO 77

2.1 MEMÓRIAS DE INDIVÍDUOS E GRUPOS 83

2.2 QUENTAR FOGO, ILUMINAR PAPÉIS 93

3 PEQUENOS SENHORES, GRANDES FAMÍLIAS E O IMPACTO DA ESCRAVIDÃO NA CONFIGURAÇÃO DOS QUILOMBOS DE MORRO DO CHAPÉU (1837-1888) 107

3.1 DONOS DE BOIS E DE ESCRAVIZADOS 116

3.2 OS "FURRIADOS" 122

3.3 OS "CHEFES DA ESCRAVIDÃO" 132

4 REVISITANDO GRUTA DOS BREJÕES: DESCOBERTAS DOCUMENTAIS, AUTOCRÍTICA ETNOGRÁFICA E PARENTESCO DAS FAMÍLIAS DA APA VEREDA DO ROMÃO GRAMACHO 141

4.1 A HERANÇA DOS BRANCOS 153

4.2 A HERANÇA DOS NEGROS 162

5 DEBAIXO DO PÉ DE MULUNGU: GÊNESE E ETNOGÊNESE DA "BARRA DOS NEGROS" 172

5.1 HISTÓRIAS COMO ELAS FORAM CONTADAS 174

5.2 HISTÓRIAS QUE OS HISTORIADORES CONTAM 182

5.3 UM SENHOR POR NOME MAJOR PEDRO 187
5.4 POR ENTRE FATOS E NOMES 195
5.5 DE PAPEL PASSADO 199

6 *DE NOITE, SINHÁ!* CULTURA, CRENÇA E LITERATURA ORAL QUILOMBOLA 203
6.1 DE PRIMEIRO, NO "TRUVO": O *FOLK* COMO REALIDADE 208
6.2 O CABELO DA MINHA VÓ ERA UMA FLECHA 216
6.3 SE VINGAR DOS SENHORES: FÁBULAS ESCRAVAS 223
6.4 A MORAL DOS SERTANEJOS NEGROS 231
6.5 NEM TRADICIONAIS, NEM MODERNOS 249

CONCLUSÃO 255

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 260

DOCUMENTOS 274

FONTES ORAIS 275

FONTES ESCRITAS 277

ANEXO 279

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	Carta topográfica e administrativa da província da Bahia (1857), f. 28
Mapa 2	Mapa da Bahia, com a localização de Morro do Chapéu (2021), f. 29
Figura 1	Ruínas do casarão da Fazenda Gurgalha, f. 31
Mapa 3	Mapa de situação de Morro do Chapéu, com destaque para sua posição em relação a Salvador e ao Parque Nacional da Chapada Diamantina, f. 35
Figura 2	Igreja Matriz de Morro do Chapéu e praça, f. 36
Figura 3	Área do Monumento Natural Cachoeira do Ferro Doido, f. 37
Figura 4	Paisagem da APA Gruta dos Brejões/Vereda do Romão Gramacho, f. 39
Figura 5	Dona Quinha e Sr. Domingos Nery dos Santos. Gruta dos Brejões, f. 49
Figura 6	Família de Dona Evani Soares dos Santos. Quilombo Boa Vista, f. 51
Figura 7	Eduvirges Maria de Brito. Quilombo Velame, f. 53
Figura 8	Debulhando andu com Dona Maria. Quilombo Barra II, f. 58
Mapa 4	Fragmento do Mapa de situação de Morro do Chapéu em relação a Jacobina, Utinga e Mundo Novo, f. 70
Figura 9	Zilma preparando acarajé. Quilombo Barra II, f. 75
Figura 10	Izaltina Jesus dos Santos. Quilombo Queimada Nova, f. 80
Figura 11	Adalberto de Oliveira vigiando sua lavoura ameaçada pela falta de chuva, f. 86
Figura 12	Dona Durvalina do Espírito Santo. Morro do Chapéu, f. 91
Figura 13	Maria de Souza Carmo. Quilombo Barra II, f. 96
Figura 14	Ana Rita do Carmo. “Oleria”, f. 98
Figura 15	Nelson do Espírito Santo. Quilombo Barra II, f. 103
Figura 16	Dona Benedita de Oliveira. Quilombo Barra II, f. 113
Figura 17	Pedaço do casarão da Fazenda Garapa, f. 117
Figura 18	Vaqueiro Zé da Glória. Ventura, BA, f. 121
Árvore genealógica 1	Parentesco dos senhores de escravizados de Morro do Chapéu, séc. XIX, f. 130
Mapa 5	Mapa indicando a localização de antigas propriedades escravistas e atuais quilombos, f. 139
Figura 19	Vista aérea do quilombo Gruta dos Brejões antes de 2013, f. 142
Figura 20	Caminho para a Gruta dos Brejões, f. 143

Figura 21	Anaílde Pereira dos Santos. Líder comunitária de Gruta dos Brejões, f. 144
Figura 22	Imagem aérea do quilombo Gruta dos Brejões em 2019, f. 146
Figura 23	Fenótipos negro e indígena no quilombo Gruta dos Brejões, f. 147
Figura 24	Vestígios da antiga ocupação das famílias negras na APA, f. 148
Mapa 6	Percurso da Lapa dos Brejões até a Gruta da Igrejinha, f. 149
Figura 25	Claudina Cardoso da Silva, segunda esposa de Izael Nery, e seu filho Enoque, f. 150
Figura 26	João Nery, filho mais velho do vaqueiro Izael. Gruta dos Brejões, f. 151
Árvore genealógica 2	Provável genealogia da Gruta dos Brejões, f. 166
Mapa 7	Percurso do Brejão da Gruta ao Mulungu da Gruta, f. 168
Figura 27	Família de Alice Pereira Mendonça. Mulungu da Gruta, f. 169
Figura 28	Casa de farinha de Chico Preto. Quilombo Mulungu da Gruta, f. 170
Figura 29	Quilombo Barra II, f. 183
Figura 30	Casa de adobe e telha. Barra II, f. 184
Mapa 8	Localização das fazendas Barra I e Barra II, f. 189
Árvore genealógica 3	Família de Maria de Souza Carmo, f. 197
Figura 31	Certidão de nascimento de Vitalina Rosa de Jesus, f. 198
Figura 32	Manoel do Carmo e Ana do Carmo, f. 200
Figura 33	Cruz na janela de casa, em Gruta dos Brejões, f. 212
Figura 34	Dona Né e suas jandaias na cozinha de sua casa, no Brejão de Cima, f. 217
Figura 35	Xilogravura “A cobra mamadora”, f. 222
Figura 36	Três gerações ouvindo e contando, f. 229
Figura 37	Adornos para a festa de São Sebastião, f. 235
Figura 38	Retrato de Durval do Carmo, f. 242
Figura 39	Quarto de reza na casa de Dona Maria José. Queimada dos Beneditos, f. 246
Figura 40	Maria Cristina posa para foto, após a entrevista sobre seu Caruru, f. 249

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Escravizados de Francisco Ribeiro de Mello até 1852, f. 131
Quadro 2 – Unidades produtivas ligadas à propriedade escrava (1837-1838), f. 133
Quadro 3 – Sobrenomes por comunidade quilombola, f. 136
Quadro 4 – Propriedade escrava entre os antepassados de Arnóbio Bagano, f. 156
Quadro 5 – Informações sobre os escravizados de Francisco Ribeiro de Mello (1861-1872), f. 158
Quadro 6 – Escravizados de Ana Joaquina da Silva em 1886, f. 161

LISTA DE SIGLAS

APA	Área de Proteção Ambiental
APB	Arquivo Público da Bahia
CIEG	Centro Integrado de Estudos Geológicos
CPRM	Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais
FCA	Fórum Clériston Andrade
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IMNSGMC	Igreja Matriz de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu
INCRA	Instituto de Colonização e Reforma Agrária
INEMA	Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos

INTRODUÇÃO

Eu atravessei os sete mares
e parei em todas as terras,
Eu vi as maravilhas do mundo
mas nunca um homem comum

Maya Angelou

É provável que um trabalho artístico abarcasse melhor a experiência como categoria central para a compreensão dos modos quilombolas de vida no passado e no presente. As vivências do campesinato negro brasileiro são imensuráveis e carecem de estéticas/poéticas que abarquem tal magnitude. Sobretudo, cada vez mais, precisam ser enunciadas pelos próprios sujeitos dos grupos em questão, com seus corpos, suas maneiras e *ethos* característicos. Não se pode dar voz àqueles que a possuem, resta promover a escuta e a heteroglossia. Esses sons nos chegam por vários canais, a pesquisa acadêmica é apenas uma possibilidade. Atualmente não se pode ignorar o debate que leva em conta a posicionalidade daqueles que enunciam e as implicações epistemológicas e políticas de qualquer enunciação. A hierarquia da relação pesquisador (sujeito) e grupo (objeto) foi, finalmente, erodida. À medida que indivíduos representativos de grupos pesquisados se tornaram pesquisadores, trouxeram para o âmbito acadêmico seus questionamentos e perspectivas. A representatividade emergiu como um furacão que expôs a correlação entre o pessoal e o coletivo, o público e o privado.

Tomando como veridicidade a não existência de uma visão descolada do observador, o quanto devemos dar a conhecer da subjetividade do autor no trabalho empreendido? Como podemos refletir criticamente os impactos do nosso ser social nas nossas produções? Pode uma reflexão ser efetivamente insurgente se parte de uma linguagem do *status quo* científico, com toda sua velha bagagem? Tais perguntas atravessam forma e conteúdo e, se não podem ser definitivamente respondidas, ao menos precisam impactar. Traduzir experiências de terceiros é um exercício perigoso, por vezes etnocêntrico, de incompletude. Enquanto saber obtido pelos sentidos, a experiência é impenetrável. Como encontrar um lugar de compartilhamento? Quer sejamos *outsiders* ou *insiders,* para escrever uma história das "vidas vividas", enquanto pesquisa e narrativa, é preciso percorrer um labirinto que vai do ontem ao hoje e, sem dúvida, de si ao outro. São abundantes as armadilhas. De um lado, despir-se da colonialidade que atravessa nosso olhar sobre quem supomos diferentes. De outro, escapar da ilusão de que qualquer paridade fornece, de antemão, deduções sobre aqueles que, ainda que identitariamente análogos, são outras pessoas.

O historiador E. P. Thompson sabia a diferença entre a experiência vivida e a experiência percebida. Para ele, a experiência histórica é um conceito que propõe a superação de uma visão externa e hierárquica dos grupos e classes sociais presente em muitas das obras marxistas. Não há *making of* de classe social mais ou menos autêntico, os processos de autoformação das classes se efetivam a partir das vivências, das perdas e conquistas de sujeitos reais. Mesmo que as ações de homens e mulheres se articulem em função das estruturas existentes, a dinâmica humana prevalece sobre teorias herméticas acerca de tais estruturas. Penso o processo de formação dos grupos étnicos de modo parecido.

> A experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão pensam de modo diverso sobre as leis. Frente a essas experiências, velhos sistemas conceituais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença (THOMPSON, 1981, p. 17).

Esta tese investiga a experiência histórica dos quilombolas de Morro do Chapéu, cidade da Chapada Diamantina, Bahia, desde o século XIX, passando pelas décadas do imediato pós-abolição, para chegar ao presente etnográfico, evidenciando o diálogo dos tempos em uma cultura original e compartilhada. O quilombo Barra II é o espaço privilegiado de análise, por ser a comunidade onde foi possível realizar uma investigação etnográfica. Nas demais sete comunidades autorreconhecidas quilombolas do município, invisto em entrevistas de História Oral. Sabendo de antemão as problemáticas de qualquer tradução, aposto na História Oral como método disruptivo, como forma de elaboração de fontes ricas e válidas em si mesmas e como ferramenta de valorização das narrativas artesanais, no sentido empregado por Walter Benjamin (1994b). Produzi, entre 2013 e 2020, quase uma centena de entrevistas em áudio com lavradores negros, afora as dezenas de entrevistas em vídeo. O material original utilizado nesta tese, entretanto, foi gravado em três viagens entre julho de 2018 e janeiro de 2020. O material de 2018 ficou parcialmente comprometido por um erro no equipamento de gravação. Em janeiro de 2019, realizei 28 entrevistas em áudio e, no ano seguinte, mais 38 delas, utilizando o gravador ZOOM H1N. Parto da História Oral para uma interação com os documentos escritos, notadamente inventários, testamentos, livros de batismo, casamento, óbito e livros de notas de Morro do Chapéu.

Tento costurar uma abordagem sincrônica a uma investigação diacrônica que recua ao Oitocentos, demonstrando nexos temporais na construção de um modo próprio de existência coletiva. Ao cruzar as fontes "cocriadas" (ALBERTI, 2013) com as fontes coletadas, essa

pesquisa objetiva fornecer sua pequena contribuição para a valorização do legado sociocultural do negro sertanejo. Escrevo um palimpsesto marcado por dificuldades, equívocos e acertos, possibilitando ao leitor verificar as condições de produção de dados, sem ocultar as mudanças de percepção que ocorrem no intervalo entre a vivência e seu registro. A busca de fontes, fatos e documentos pressupõe a velha escavação de verdades (ainda que parciais e temporalmente circunscritas). Mesmo que a verdade seja uma miragem, sua aparição ainda precisa nortear nosso ofício. Nessa empreitada, dialoguei com diversas concepções teórico-metodológicas da antropologia interpretativa à antropologia crítica, incorporando contribuições da micro-história, do marxismo, da Nova História Cultural e da História Regional, sem chegar a uma definitiva alocação do texto sob um único paradigma.

Se a História pode ser definida como uma maneira específica de tornar inteligível nossa relação com o tempo, a Antropologia talvez possa ser definida como uma maneira específica de tornar inteligíveis nossas relações sociais com os outros. O Tempo e o Outro: duas categorias fugidias. Apreender a alteridade, *outrar-se*, requer abertura, visão, sentido e corpo. Apreender o tempo envolve escuta e fala. Ver, ouvir e contar são ferramentas antigas, sempre em vias de reelaboração e aquisição de novos formatos. Em nosso tempo, não cabem investigações científicas que não levem em conta uma acurada abertura de consciência. A narrativa científica é uma forma de contar que pressupõe a prévia investigação do que se diz, mas que tem se beneficiado da interação com outros formatos narrativos. Como espaço de poder, o campo acadêmico deve ser inter/rompido, inundado, diluído por epistemologias e saberes não hegemônicos para que seja um canal efetivamente experimental e crítico.

O modo de fazer uma história antropológica em marcha ré, isto é, da vivência com os sujeitos para a investigação do passado do grupo ao qual pertencem, requer um ensaio de transição disciplinar que instrumentalize o historiador. Como nos alertou o etnógrafo americano Gerald D. Berreman, o pesquisador em trabalho de campo é identificado com diferentes categorias de estranhos que um grupo reconhece a partir de um repertório social prévio. Esses estereótipos, tanto os nossos como os deles, orientam um primeiro momento de interação. Embora essa primeira barreira possa ser transcendida, características do pesquisador como idade, sexo, cor, origem e classe social continuarão a ser interpretadas de acordo com os padrões culturais nativos e, inexoravelmente, continuarão influenciando os resultados (BERREMAN, 1975). O que descobrimos nas investigações não é a totalidade da vida social, embora a desejemos quase tanto quanto Malinowski, e sim o lampejo que permite a mirada de um processo dinâmico de relações sociais (GLUCKMAN, 1958). Nossos resultados dependem das percepções de seres humanos que não reproduzem mecanicamente a cultura da qual fazem

parte, que a encenam de modo particular, contraditório e, por vezes, conflitivo. Observamos tanto quanto somos observados e deduzimos tanto dos outros como eles deduzem de nós. Essa troca de olhares é atravessada por relações desiguais que podem se desdobrar em narrativas díspares. Assim como a Antropologia, uma História do tempo presente oferta riscos. Não obstante qualquer recorte exija um tratamento ético, no corpo a corpo com os sujeitos esse cuidado é ainda mais premente. O grosso do que produzimos em termos de dados em uma pesquisa que envolve trabalho de campo depende da qualidade da interação do pesquisador com os indivíduos dos grupos que estuda; portanto, minha principal preocupação era que minha fala e as falas dos sujeitos pesquisados estivessem em pé de igualdade. Não sei se fui bem sucedida. A pandemia interceptou meu tempo de doutoramento, reduzindo substancialmente a imersão nos quilombos. De janeiro de 2020 a janeiro de 2022, as viagens foram interrompidas, e meu contato com as comunidades ficou restrito ao ambiente virtual. Virei o mastro da pesquisa para as fontes escritas do Oitocentos, com as quais dialoguei sempre a partir das pistas da oralidade. A etnografia propriamente dita se converteu em um esboço em cima do qual a História delineou seus traços fortes. Tive que contar com as entrevistas e os diários de campo de 2018 a 2020, além das ligações telefônicas e mensagens via WhatsApp com alguns interlocutores das comunidades. Por isso mesmo, o resultado final do trabalho soa como uma persistência na temática da escravidão. A belíssima parte sobre o século XX em Morro do Chapéu e o longo pós-abolição nessas coletividades, com suas transformações e conquistas, teve que ser suprimida. A retomada da escrita, sob a égide da liberdade e pós-reabertura das medidas sanitárias, não acompanhou o prazo final para a defesa da tese. Como realizei minha dissertação de mestrado sobre a Gruta dos Brejões, um dos quilombos de Morro do Chapéu, pude também revisitar as entrevistas, anotações e filmagens produzidas entre 2013 e 2015. Essa revisão ensejou um dos capítulos da tese, no qual somei aos antigos escritos novas descobertas documentais e impressões de viagem.

Os quilombolas de Morro do Chapéu descendem, predominantemente, de trabalhadores rurais escravizados, libertos e agregados de agropecuaristas deste município no século XIX. As famílias abastadas do Oitocentos mantinham cativos no trabalho com o gado, no garimpo, no cultivo de roças e no serviço doméstico. No processo de territorialização dos grupos étnicos, porém, somaram-se lavradores pobres migrantes de outras cores e origens. Quando cruzamos as entrevistas de História Oral aos documentos escritos, fica patente o impacto da escravidão na composição das linhagens, inclusive pela adoção de sobrenomes de ex-senhores. O cativeiro, entretanto, convivia com a liberdade. O campesinato negro nasce durante a própria vigência da escravidão, porque livres, libertos e cativos trabalhavam, casavam

e moravam lado a lado. Assim como nas regiões de *plantation*, onde os escravizados formaram núcleos familiares relativamente estáveis, como demonstraram Robert Slenes (1999), Renato da Silva Queiroz (2006), Carlos Vogt e Peter Fry (1996), a família escravizada rendeu frutos nos sertões nordestinos. Embora a escravidão fosse rarefeita, sobretudo durante o período de agonia do trabalho compulsório, grupos de ex-cativos permaneceram nas proximidades das propriedades em que trabalhavam.

Os quilombos de Morro do Chapéu são comunidades familiares que conseguiram manter algum grau de estabilidade da segunda metade do século XIX em diante. As sete comunidades quilombolas registradas pela Fundação Cultural Palmares, i.e., Velame, Veredinha, Gruta dos Brejões, Barra II, Ouricuri II, Queimada Nova e Boa Vista[1], sem contar os povoados não reconhecidos[2], são o testemunho material da capacidade de o campesinato negro sertanejo estabelecer vínculos duradouros que sustentam modos próprios de viver em coletividade.

Os documentos escritos utilizados nesta tese são prevalentemente os inventários *post-mortem*, os livros de batismo e óbito de 1830 a 1875, bem como os livros eclesiásticos da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Graça do Morro do Chapéu de 1837 a 1889. Em menor escala, utilizei as correspondências da Câmara de Morro do Chapéu para o período de 1869 a 1889, documentos cartoriais do século XX e acervos pessoais. Essa documentação, relativamente estruturada em comparação à realidade de outros interiores, revela que as famílias ricas deste pedaço da Chapada Diamantina possuíam, consonante com outras áreas sertanejas, poucos cativos. É exatamente o que as memórias da escravidão corroboram. Como ouvi do Sr. Edivaldo Rodrigues de Oliveira, do quilombo Barra II, "cada grandão daqueles comprava um grupinho". Encontramos nos inventários cativos de idades próximas, homens e mulheres, junto a adolescentes e crianças. Alguns adquiriram pecúlio, venderam excedentes agrícolas e teceram relações de negociação com os seus senhores, transformando-se até mesmo em proprietários. As relações paternalistas e clientelistas, engendradas no período imperial, atravessam a primeira metade do século XX, de modo que as memórias do trabalho escravo se confundem com o trabalho livre mal ou não remunerado. Como apontam os estudos de Erivaldo Fagundes Neves (1998), a escravidão em alguns distritos do sertão nordestino esteve articulada à meação e a outras formas de trabalho não assalariado.

[1] Boa Vista dista 4km do quilombo Veredinha, sendo conhecida como Boa Vista da Veredinha.
[2] Queimada de Benedito, que está registrada no município de América Dourada, poderia ser englobada como um quilombo de Morro do Chapéu, por sua proximidade do município, pelos vínculos de parentesco e pelo desenvolvimento histórico comum.

Ao esforço hercúleo dos historiadores documentalistas, desejo acrescentar o ponto de vista da História Oral. Conquanto fundamentais para o estudo da escravidão, as fontes escritas não fornecem grandes contribuições para abordar o cotidiano e as formas de sociabilidade dos escravizados e seus descendentes, muito menos suas manifestações artísticas, costumes, religiosidade, modos de narrar e ritos que encarnam suas visões de mundo. Por mais longe que estejamos do tempo do cativeiro, há um patrimônio familiar dos descendentes de escravizados que nos ajuda a vislumbrar as lutas por sobrevivência, liberdade e autonomia dos camponeses negros de outrora. O patrimônio intangível dos quilombos, ainda que refeito a cada dia, traz formas únicas de pensar os acontecimentos do passado, seu impacto emocional nos indivíduos e as representações dos processos históricos transmitidas através da manutenção das famílias. Os arquivos provocados, as conversas informais e a observação participante deslindam a singularidade com que indivíduos e grupos vivenciaram/vivenciam e interpretaram/interpretam a realidade.

Ainda subsiste a crença de que os sertões prescindiram do braço negro, utilizando somente trabalhadores brancos pobres, descendentes de europeus e indígenas. Nos últimos anos, porém, estudos históricos em escala regional foram ampliados e estão descortinando situações cada vez mais heterogêneas. Desde a década de 1990, os trabalhos sobre escravidão no sertão da Bahia enfatizam o emprego de cativos nas lavouras, no garimpo e na pecuária. Segundo Marinélia Souza da Silva, a historiografia baiana investiu em estudos sobre escravizados e ex-escravizados sertanejos que representam "4% do total das 146 dissertações de mestrado defendidas na UFBA entre 1992 e 2007" (2011, p. 15). Mesmo diante do alto custo do cativo nos sertões, principalmente após a extinção do tráfico em 1850, verificamos que nem todos foram deslocados pelo tráfico interprovincial, sendo mantidos nas fazendas mais abastadas e se enraizando em comunidades familiares que permaneceram como territórios étnicos depois de 1888. Morro do Chapéu é, nesse sentido, um bom exemplo de como a escala regional pode dialogar com os processos nacionais.

Nos registros de batismo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu verifica-se o apadrinhamento de escravizados por negros, cativos e libertos, mas também por brancos. Conforme colocou Ferreira, "o compadrio era um momento chave para as pessoas estabelecerem ou reforçarem alianças entre os socialmente iguais ou entre os desiguais" (2014, p. 190). Aqui as relações de proximidade entre senhores e cativos, mais estreitas que nas *plantations*, geraram dívidas morais e vínculos afetivos. Katia Mattoso, ao se referir aos vínculos de compadrio, observou que:

> […] os laços não prendem apenas padrinho e afilhado, ligam o padrinho, sua família e os pais da criança batizada, cujo grupo, em seu conjunto, ganha uma promoção excepcional (1982, p. 132).

O apadrinhamento de negros pobres por famílias brancas no pós-abolição, embora não aprofundado nesse trabalho, foi um dos mecanismos de garantir sua mão-de-obra como prestadora de serviços, massa de apoio político, fixadora de fronteiras ou como forma de amenizar disputas territoriais. Se o compadrio indica uma relação de predileção entre pessoas, iguais ou desiguais, esse afeto possui um limite racialmente estabelecido, conforme atestam as genealogias de famílias quilombolas, que são praticamente isentas de casamentos interraciais. A segregação em Morro do Chapéu se modificou sem desaparecer. Quase não existem pesquisas e projetos que valorizem as memórias e costumes quilombolas, de modo que narrativas coletivas não são suscitadas a emergir sob a forma de afirmação identitária. Quando iniciei minha pesquisa de mestrado na região, em 2013, constatei que poucos memorialistas estiveram interessados em trajetórias negras, com exceção do célebre coronel negro Francisco Dias Coelho. Discutir o racismo em suas faces regional e estrutural é imprescindível para a compreensão das sombras do passado, levando em consideração que uma análise crítica das relações étnico-raciais deve incluir a branquitude. *Grosso modo*, podemos concordar com a psicóloga Maria Aparecida da Silva Bento que,

> [n]a verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo (2020, p. 27).

Sem embargo, se é indiscutível que a escravidão coloca um antagonismo de grupos raciais, como falar de uma branquitude sertaneja homogênea e privilegiada, quando a maior parte desse segmento foi forjada na miséria e na mestiçagem com indígenas? Tentei abordar o antagonismo de grupos na interseção entre raça e classe, tratando como socialmente brancos os fazendeiros claros que possuíam terras e escravizados. Mesmo que os descendentes dessa elite tenham perdido dinheiro e prestígio ao longo do século seguinte, a cor ainda lhes garantia alguma deferência. Quanto aos lavradores pobres de pele clara, classificados como degenerados pelas teorias raciais do século XIX, não podemos compreendê-los na mesma chave. A heterogeneidade da branquitude precisa ser mais bem discutida em seus recortes locais. Os proletários urbanos e rurais de diferentes cores, ocupações e sexos opõem-se às classes privilegiadas enquanto apresentam clivagens entre si. Como disse E. P. Thompson, "[a] classe é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história e, ao final, esta é a sua única

definição" (THOMPSON, 2004, p. 12). Agindo de forma transversal no interior das classes subalternas, o racismo insufla sentimentos de superioridade nos brancos pobres que creem possuir algum nível de identificação com a elite econômica enquanto são desprezados por esta.

Ao conviver com os quilombolas de Morro do Chapéu, traçando suas árvores genealógicas e presenciando suas relações de trabalho, é possível notar a força da marcação de cor e como esta opera, repondo hierarquias entre os descendentes de escravizados e os descendentes de escravizadores. A dependência econômica, a tentativa de sujeição emocional e os recortes geográficos que remontam ao passado escravista ainda se impõem. No mesmo cenário, temos povoados de lavradores claros mais pauperizados que os negros. Se há racismo entre os que partilham a mesma condição econômica, com mais força se expressa quando há diferença de classe social. Os poucos brancos de classe média que conheci em Morro do Chapéu manifestavam estranhamento ao tomar conhecimento que eu estava hospedada nas comunidades negras, com falas escancaradamente preconceituosas. Outros, se arvorando a progressistas, performavam os brancos salvadores. A dádiva dos brancos é geradora de hierarquias e dívidas morais. Os donos de escravizados, que auxiliavam seus pretos prediletos e acreditavam na generosidade de suas ações individuais, ainda encontram seus avatares. Infelizmente não dispomos de dados oficiais confiáveis para elaborar estatísticas que corroborem a observação empírica dos marcadores sociais da diferença. Mesmo os questionários que seriam aplicados nas comunidades foram interrompidos pela pandemia. Descrevo minhas percepções de fora, evitando aprofundar questões que possam trazer consequências negativas para os sujeitos da pesquisa. Os quilombos dessa região ainda são grupamentos com pouca variabilidade de profissões.

Nem sempre o passado fornece a chance de acessar relatos em primeira pessoa, e temos que lidar com a impossibilidade histórica de algumas reconstruções. Os escravizados dos sertões não deixaram por escrito seus próprios relatos e, com raras exceções, 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 sobre o cotidiano dos escravizados. A existência de esparsas memórias do cativeiro é insuficiente para lidar com essa lacuna, mas uma história atenta à metodologia oral é um recurso localmente subaproveitado. O acesso direto aos descendentes de escravizados, sobretudo netos e bisnetos, é o esteio de todos os capítulos da tese.

Um trabalho de História Oral que aborda memórias do cativeiro não poderia deixar de se inspirar nos trabalhos de Hebe Mattos, Ana Lugão Rios e Martha Abreu. Não obstante, tentei empregar a História Oral em conjunto com a observação participante. Para além das memórias

do cativeiro, mais escassas no recorte sertanejo, as histórias de vida fornecem subsídios para pensar a cidadania dos descendentes de escravizados e forros nas regiões afastadas da capital. O trabalho de campo como experiência e a etnografia enquanto escrita dessa experiência encontram-se sob novos paradigmas. Após os ganhos da antropologia interpretativa de Clifford Geertz, discute-se, à luz das contribuições da antropologia crítica, que a interação com o Outro perpassa não apenas a descrição e a análise das culturas como textos, mas a problematização cada vez maior do contato entre o pesquisador e o pesquisado em um mundo no qual a autoridade etnográfica não é mais pré-requisito do antropólogo apenas (CLIFFORD, 1998).

Estruturo a tese em três dimensões de atravessamento: identidade/alteridade; escrita/oralidade; cultura/trabalho. No primeiro capítulo, parto da viagem para apresentar Morro do Chapéu e seus personagens. Utilizo os trabalhos de História Regional, com destaque para Jackson Ferreira, Moisés Sampaio, Raphael Rodrigues Vieira Filho, Maria de Fátima Novaes Pires e Erivaldo Fagundes Neves. Na intersecção entre história e escravidão, são úteis as reflexões de Eliane Cantarino O'Dwyer, José Maurício Arruti, Kátia Q. Mattoso, Robert Slenes, Carlos Vogt, Peter Fry, João José Reis, Eugene D. Genovese, Hebe Mattos, Flávio dos Santos Gomes, Frederick Cooper, Lilia Moritz Schwarcz, dentre outros. Desfruto das contribuições teóricas de Carlo Ginzburg, E. P. Thompson, Natalie Zemon Davis, Giovanni Levi, Robert Darnton, Peter Burke, Bronisław K. Malinowski, John e Jean Camaroff, Erving M. Goffman e Gerald Berreman. Embora com abordagens bem diferentes, as ideias desses autores ressoam no texto. Para a discussão sobre racialidade e seus impactos epistemológicos no contexto de pesquisa, procuro aprender com Frantz Fanon, Achille Mbembe, Cida Bento, Edith Piza, Grada Kilomba, Robin DiAngelo, Patricia Hill Collins e Denise Ferreira da Silva.

No segundo capítulo, "Histórias do fogo: recordações familiares, racismo e o cativeiro sertanejo", analiso quinze entrevistas com netos e bisnetos de escravizados. Alguns depoimentos trazem coincidências narrativas, fornecendo interpretações valiosas sobre memória da escravidão, tráfico interprovincial, direitos consuetudinários, relação com ex-senhores e silenciamento sobre a cor. Sem querer restringir a historicidade dos territórios étnicos a um vínculo necessário com a escravidão, demonstro que as memórias do cativeiro ainda existem e são ricas como fontes. Para isso, sigo a perspectiva metodológica de Alessandro Portelli, aproveitando as contribuições de Hebe Maria Mattos, Verena Alberti, Janaína Amado, Paul Thompson, Phillippe Joutard, Marieta de Morais Ferreira, Carlos Sebe e Alistair Thomson. Para pensar memória familiar e subjetividade, utilizei as contribuições de Paul Ricœur, Sigmund Freud, René Kaës, Pierre Nora, Maurice Halbwachs, Benedict Andersen e Michel Pollak.

No terceiro capítulo, “Pequenos senhores, grandes famílias e o impacto da escravidão na configuração dos quilombos de Morro do Chapéu (1837-1888)”, utilizo a pesquisa de arquivo para demonstrar como os escravizados, distribuídos por grandes famílias de pequenos e médios senhores, constituíram parentesco com livres e libertos, estabelecendo espaços de moradia e sociabilidade que influenciaram a cartografia dos quilombos. Procuro interligar os inventários aos excertos de entrevistas e anotações. Outras fontes consultadas foram os acervos pessoais, os livros de batismo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu (1839-1903), os Livros de Nota (1837 a 1889), bem como documentos específicos do Arquivo Público da Bahia (APB).

O quarto e o quinto capítulos foram construídos como desdobramento das fontes revisadas no capítulo anterior. Em “Debaixo do pé de Mulungu: gênese e etnogênese da ‘Barra dos Negros’”, destaco a dimensão etnográfica da pesquisa, posicionando Barra II como caso exemplar dos grupos fundados no contexto de desagregação do sistema escravista. Tento retraçar seu desenvolvimento a partir de diferentes gerações, enfocando personagens centrais. O texto está dividido entre as “histórias como foram contadas” e as “histórias que os historiadores contam”. Na primeira parte, busco reconstruir o percurso da comunidade a partir de suas lideranças, utilizando as palavras e frases do léxico nativo. Na segunda parte, procuro conectar os depoimentos com as evidências documentais e fotografias, analisando criticamente as entrevistas. Em “Revisitando Gruta dos Brejões: descobertas documentais e parentesco das famílias da APA Vereda do Romão Gramacho”, recupero minha pesquisa de mestrado para atualizar informações sobre essa comunidade. Outrossim, empreendo uma autocrítica etnográfica e apresento a nova conjuntura na qual o quilombo se insere, a partir de reformas de infraestrutura, advento de novas tecnologias e mobilização política.

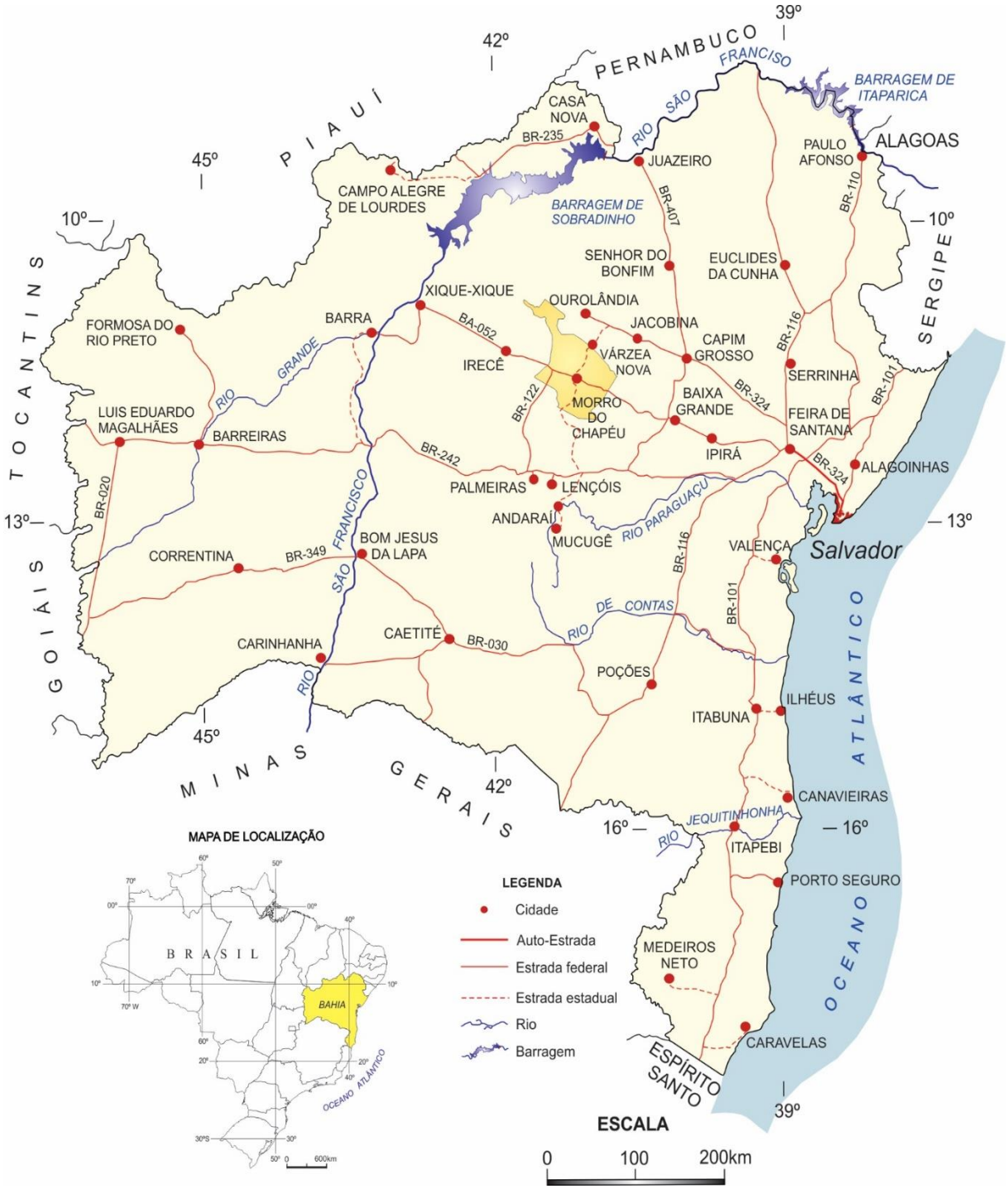
No sexto capítulo “*De noite, sinhá!* Cultura popular, crença e literatura oral quilombola”, utilizo fábulas, contos, crenças e canções como dados etnográficos e fontes históricas de macroduração. A discussão entre folclore e cultura popular, na esteira das reflexões de Martha Abreu, introduz o material. Aproveito as contribuições de Robert Darnton no estudo da cultura popular da Europa do Antigo Regime (DARNTON, 1984) para pensar a literatura oral quilombola. Oralidade e escrita, modernidade e tradição, perpassam o capítulo. Os trabalhos de E. Thompson, Terence Ranger, Eric Hobsbawm e Benedict Anderson apoiam as discussões sobre transformações culturais. A tradição oral expressa particularidades culturais de origem escrava, bem como transformações no cotidiano rural negro depois da abolição incompleta.

Em todos os capítulos procurei suscitar aspectos subjacentes aos silenciamentos. Como bem pontuou o historiador francês Henry Rousso, “a história pertence sobretudo àqueles que a viveram e ela é um patrimônio comum que cabe ao historiador exumar e tornar inteligível a seus contemporâneos” (2006, p. 98).

Mapa 1 – Carta topográfica e administrativa da província da Bahia (1857)

Fonte: Arquivo Nacional. Fundo Ministério da Viação e Obras Públicas. Ref.: BR_RJANRIO_4Y_0_MAP_00

Mapa 2 – Mapa da Bahia, com a localização de Morro do Chapéu (2021)



Fonte: Mapa de localização, CIEG.
Disponível em: <http://www.cprm.gov.br/publique/media/sobre/ciegmorrochapeu_mapagrande.jpg>. Acesso em: 31 ago. 2021.

1 ÁFRICAS SERTANEJAS? VIAGEM, NARRATIVA E PARADIGMA INDICIÁRIO QUILOMBOLA

Os homens regressam
Carregados de cidades e distância.
Adormecem os grilos.
Uma criança escuta a concavidade de um búzio.
Talvez seja o momento de outra viagem
Na proa, decerto, a decisão da viragem.
Aqui se engendram alquimias
Lentos hinos bordados em lacerações
Sossegaram os mortos
Há grutas e pássaros de fogo
Rebentos de incômodos recados.
O difícil ofício de lavrar a paciência.
Acontece a arte da viagem
Tanta aprendizagem de leme e remendo…
É quando o olho imita o exemplo da ilha
E todos os mares explodem na varanda.

Conceição Lima

Tudo o que o historiador e o etnógrafo conseguem fazer, e tudo o que se pode pedir-lhes para fazer, é alargar uma experiência particular às dimensões de uma experiência […] mais geral.

Claude Lévi-Strauss

Era verão de janeiro de 2019 quando visitei as ruínas da casa do Coronel Quintino Soares da Rocha, em Morro do Chapéu, Bahia. O atual proprietário da antiga fazenda Gurgalha, um bem-posto médico de meia-idade, se distraía virando queijo no misturador. Paramos a motocicleta, retiramos os capacetes e pedimos uma visita à sede. O doutor tolerou simpaticamente nossa invasão e sugeriu que levássemos uma sacola, advertindo: “Tem manga a perder no caminho. Não precisa fechar a porteira”.

Agradecemos e seguimos até o descampado. Algumas vacas de tipo holandês repousavam debaixo das árvores como um quadro. Ao fundo, as formações de pedra típicas da Chapada Diamantina tornavam aquela paisagem mais espetacular do que eu imaginara. A casa em questão possuía um pé-direito alto para os padrões sertanejos, a cor alaranjada do adobe fraturado tornava a ruína quase completamente nua, só podíamos entrever pequenas partes do reboco pintadinho de branco e azul. As telhas pendiam das madeiras suspensas, tornando-se frágeis entulhos no pavimento. Quase nada sobrou intacto. “É de admirar as madeiras que tem lá”, lembrei das palavras do vaqueiro Nelson do Espírito Santo.

— Que madeira é aquela ali? — eu perguntei apontando para o teto.

> — Essa é chamada coração-de-negro. Dura um bocado, foi muito explorada nessa região. A gente quase não vê mais — disse Gecivaldo Rosa, funcionário do INEMA que me auxiliava no trabalho de campo.
> — Coração-de-negro?! — eu repeti, admirada com o sentido que estava implícito ao que restava inteiro no lugar. (Diário, jan. 2019)

O "pau bem forte, preto por dentro", no dizer quilombola de Maria de Souza Carmo, foi uma madeira bastante apreciada nessas cercanias, servindo para o aviamento de casas de farinha, mourões, porteiras, vigas, caibros, ripas, pilões e carpintaria. A dureza de seu tronco suporta bem os cupins e o apodrecimento, sua durabilidade é centenária. O conhecimento das propriedades físicas, medicinais e espirituais das árvores pelas comunidades campesinas mescla mitologia, ancestralidade e intimidade com a extração para lenha e fabricação de utensílios domésticos. Constatei, com um arrepio difuso, que os territórios étnicos que visitei desde o início das minhas pesquisas no norte da Chapada Diamantina em tudo se assemelhavam ao pau-preto. A despeito da exploração secular, são dotados de uma imensa capacidade de resistir. Coração-de-negro, como o nome popular da *Poecilanthe parviflora*, é fortaleza pura.

Figura 1 – Ruínas do casarão da Fazenda Gurgalha

Fonte: Autoria própria, 2019.

Poucos metros à frente da casa em ruínas, via-se o desenho sinuoso e úmido do que fora o leito de um rio, margeado por mangueiras e pelo campo rupestre. Sentei-me às sombras do pomar. Enquanto Gecivaldo, funcionário do INEMA que me acompanhava, repartia a manga

com o canivete, falando sobre o escasseamento das águas e do veado-catingueiro, eu imaginava como eram as fazendas de Morro do Chapéu oitocentista. Quase podia ver os meeiros, agregados e escravizados circulando em suas tarefas diárias de cuidar do gado, plantar, colher, lavar roupa, cozinhar, fazer reparos… Só com o corpo fazemos memória, só com presenças a História é construída. Embora o historiador faça mais do que imaginar o passado, estar nos cenários onde os processos que desejamos compreender aconteceram confere sentido à imaginação histórica no sentido collingwoodiano[3]. Era necessário estar na Chapada Diamantina, me familiarizar com territórios, retrilhar as fazendas, os carreiros, as ruas que redigem o circuito geográfico dos trabalhadores rurais.

> — Até lá na Gurgalha que nós falou. Lá tem uma casa que foi a escravidão que fez. Essa casa deve ter caído — especulava o senhor Orlando sobre a fazenda onde trabalhou quando jovem.
> — Eu fui lá.
> — Foi lá? Viu aquela casa? Uma casa grande véia, né? Como tá essa casa?
> — Só a ruína.
> — Pois aquela casa ali sabe o que foi que aconteceu? Ninguém queria subir em cima dela por causa do madeiramento que tava. Depois avisaram que tinha que subir. Aquela casa quem subiu nela foi eu.
> — Tem um monte de árvore, de mangueira…
> — Mangueira, mas já fica distante um pouco, né? Tem a serra, vá lá, e a baixa aí?
> — A serra, a baixa e a casa.
> — Sim! Que tem uma madeira grossa…
> — Aquela madeira ali é coração-de-negro?
> — É isto. Essa casa o dono sempre dizia que ali foi dos escravos. O dono dela mesmo! Eu trabaiei lá também. (Orlando José de Oliveira, 2020)

Quando fui pela primeira vez a Morro do Chapéu, surpreendi-me com a quantidade de povoados com habitantes retintos para além das sete comunidades reconhecidas como quilombos. O número elevado de territórios étnicos contrastava com o quase silêncio da historiografia e a ausência de pesquisas etnográficas sobre aqueles grupamentos. O trabalho do historiador baiano Jackson Ferreira sobre escravidão em Morro do Chapéu surgiu como uma luz no fim de um túnel de informações esparsas de memorialistas e pequenos artigos acadêmicos. Sua tese *Gurgalha: um coronel e seus dependentes no sertão baiano (Morro do Chapéu, século XIX)* (2014) reconstitui a relação do Coronel Quintino Soares da Rocha, e sua família, com os trabalhadores que estavam sob sua dependência. Quando li a referida tese não supunha de que forma este estudo seria útil para entender o passado das famílias quilombolas com as quais eu passaria a conviver. A fazenda Gurgalha é um dos lugares de memória dos descendentes de escravizados e onde se empregaram como diaristas no longo pós-abolição.

[3] Refiro-me ao filósofo e historiador Robin George Collingwood, conhecido por seu conceito de imaginação histórica. A esse respeito, ver**:** COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Portugal: Presença, 1981.

Segundo Ferreira, o poderoso Coronel Quintino possuiu a maior fortuna do município, avaliada em 120 contos de réis distribuídos em mais de cem escravizados, gado e terras, sendo a fazenda Gurgalha a maior e mais importante de suas propriedades (2014, p. 13). A Gurgalha era, portanto, o epicentro da escravidão em Morro do Chapéu e um dos vetores de espraiamento das famílias negras que se enraizaram em comunidades próprias.

Ao longo de nove anos e oito viagens à Chapada Diamantina, perguntava-me, guardadas as proporções, quantas outras fazendas e sítios nesta região utilizaram o trabalho escravo e de que modo o campesinato negro escavou suas rotas de moradia, trabalho e sociabilidade do século XIX em diante. Em que momento essa história começa? Quais pontos de partida além da escravidão? Como ocorreu o desenvolvimento sociocultural dos territórios do município até adquirirem a atual configuração? Quais experiências sociais significativas podemos dar a conhecer do passado ao presente? Tateando qualquer informação cabível, iniciei pelas viagens um mapeamento precário, pois, como descreveu Francisco Foot Hardman, o "apagamento de rastros" dos segmentos subalternizados da sociedade brasileira é tremendo (HARDMAN, 1998).

Entre 2013 e 2020, visitei dezenas de povoados e bairros rurais em distritos de Morro do Chapéu, América Dourada, João Dourado, Irecê, Várzea Nova, Ourolândia e Jacobina. Em 2013, escrevi uma etnografia sobre o quilombo Gruta dos Brejões (ou Brejão da Gruta), situado na Área de Proteção Ambiental Gruta dos Brejões/Vereda do Romão Gramacho, semiárido da Bacia Hidrográfica do São Francisco, Piemonte da Chapada Diamantina, área limítrofe aos municípios de Morro do Chapéu, João Dourado e São Gabriel. Dispondo de pouca literatura e fontes, a distância de quase quatrocentos quilômetros entre Salvador e Morro do Chapéu, bem como a falta de infraestrutura interna de transportes para chegar a sítios de relativo isolamento, desanimavam a investida de uma jovem historiadora em transição disciplinar. Se, como diria Riobaldo, em *Grande sertão: veredas* (1956), "o que a vida quer da gente é coragem", estava adiante uma grande oportunidade. Estabelecendo uma logística que renderia um relato à parte, concluí minha dissertação. Com o encerramento do mestrado na UFBA, mudei-me de Salvador para a região serrana do Rio de Janeiro. A distância geográfica se amplificou, enquanto carreguei comigo a fome de regresso. O desejo de voltar não era informado apenas pela curiosidade pelo que havia por descobrir, mas pelo júbilo de rever aqueles com quem partilhei momentos de alegria. Após três anos afastada da pesquisa acadêmica, pude regressar a Morro do Chapéu. Desta vez, os desafios eram maiores, mas minha rede de apoio mais bem estabelecida. Dois anos depois, a pandemia ocasionada pelo vírus SARS-CoV-2 restringiu meu

contato com os quilombolas. Por sorte, as três viagens anteriores à quarentena renderam um volume considerável de anotações, registros fotográficos e entrevistas de História Oral.

O material original desta tese é composto de 20 entrevistas em áudio em 2018; 28 gravações em 2019 (entrevistas e conversas informais), e 20 gravações em 2020 (entrevistas, conversas e gravações de fábulas, sambas, chulas, rodas e folias de reis) – além de um extenso registro audiovisual produzido em todas as comunidades. Apenas na Barra II, além de anotações, produzi 30 entrevistas de História Oral e 10 filmagens em três meses. Concentrei meus esforços sobre o quilombo Barra II, conhecido como "Barra dos Negros", porque foi o território viável para uma maior permanência em campo. Enxergo este território como *locus* privilegiado de análise e escrita, não restringindo a pesquisa a um estudo monográfico. Todas as visitas aos sete territórios quilombolas geraram fontes aproveitadas para alicerçar narrativas e paisagens. Boa viagem para Morro do Chapéu!

1.1 "QUANDO TUDO ERA AUSÊNCIA, ESPEREI": À PRIMEIRA VISTA[4]

Diferente do que se costuma imaginar sobre o sertão, frequentemente identificado com o semiárido, Morro do Chapéu é um município de clima ameno. Localizado a uma altitude média de 1.100 metros, seu relevo descontínuo compreende serras, tabuleiros e caatingas, com variações de solos e biomas, onde a agropecuária se fez vocação dominante. Além do gado, a agricultura de subsistência e o comércio viabilizaram a fixação de pessoas desde 1830. Até o início do século seguinte, as características geológicas e mineralógicas proporcionaram ciclos curtos de garimpo de diamante, carbonato e salitre. Atualmente, com uma população de aproximadamente 35.440 pessoas[5], Morro do Chapéu expande suas potencialidades econômicas para o cultivo de morango, tomate, ervas para a extração de óleos essenciais, rosas do deserto, laticínios, energia eólica e uma incipiente vinicultura.

[4] Referência à canção de Chico César "À primeira vista".
[5] Ver: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/morro-do-chapeu/panorama>.

Mapa 3 – Mapa de situação de Morro do Chapéu, com destaque para sua posição em relação a Salvador e ao Parque Nacional da Chapada Diamantina

Fonte: CPRM – SERVIÇO GEOLÓGICO DO BRASIL. Projeto Mapas municipais, município de Morro do Chapéu (BA). Ministério de Minas e Energia. SECRETARIA DE MINAS E METALURGIA. Relatórios técnicos. Salvador, 1995.

A cidade nada promete à primeira vista. É toda feita de belezas insuspeitas. No entorno da Igreja Matriz, fachadas coloniais em ruas calçadas de pedra desenham um patrimônio arquitetônico semelhante aos de Lençóis e Rio de Contas, embora menos exuberante. As ruas, que preservam as fachadas primevas, misturam residências particulares e pequenos bares, padarias, lojinhas e restaurantes. As vias principais abarcam principalmente o comércio de maior porte e os prédios públicos. As praças medianas e pouco arborizadas, com seus singelos bancos quadrangulares de pedra, albergam barracas de lanches ao entardecer. Na Praça da Música, uma escultura feminina de vestido longo se destaca sobre o calçamento de pedras portuguesas. Entre jardins modestos e um coreto de azulejos coloridos com grades de notas musicais, transitam famílias que ocupam mesas e cadeiras de plástico para comer hambúrguer, beber refrigerante ou cerveja. O *landscape* mescla o velho e o novo, com o ar de cidade interiorana que cresce de forma um tanto desordenada. Próxima à rodoviária e a seus transeuntes, a feira principal reúne semanalmente artesãos e produtores rurais que apresentam objetos de palha e madeira, frutas, legumes, hortaliças, garrafadas e plantas medicinais. Os quilombolas de Barra II, com tradição como agricultores e feirantes, vendem seus cultivos *in natura*, doces de mamão e marmelo, farinhas e óleo de licuri.

Figura 2 – Igreja Matriz de Morro do Chapéu e praça

Fonte: Autoria própria, 2018. Fotografia noturna com aplicação de efeito *pencil drawing*.

Para além do perímetro urbano, uma área total de 5.744,969km² encapota centenas de camadas de rochas empilhadas que formam cânions de tirar o fôlego e grutas com dezenas de painéis rupestres, além de fósseis e objetos líticos que compõem um inestimável acervo arqueológico. Na bacia hidrográfica do Paraguaçu, o Parque Estadual exibe a confluência entre Mata Atlântica, Cerrado e Caatinga, esta última pontilhada por um arquipélago de campos rupestres. Jardins naturais de orquídeas, bromélias, cactos e sempre-vivas enfeitam as matas onde resistem espécies ameaçadas de extinção como as onças pintada e preta (*Panthera onca*), a suçuarana (*Puma concolor*), o veado-catingueiro (*Mazama gouazoubira)* e o gato-do-mato (*Leopardus tigrinus*)[6]. Com área estimada de 46.000ha de relevância cênica e geológica, além de aproximadamente 543 nascentes, o parque criado em 1998 tem potencial para Geoparque. Em 2011, a redefinição da poligonal quase levou à extinção do parque, logo revogada pelo Governo da Bahia.

[6] Ver: <http://www.inema.ba.gov.br/gestao-2/unidades-de-conservacao/parque-estadual/parque-estadual-do-morro-do-chapeu/>.

Figura 3 – Área do Monumento Natural Cachoeira do Ferro Doido

Fonte: Autoria própria, 2018.

Poderia ser a descrição de um pacato paraíso, não fossem os graves problemas ambientais: escassez hídrica, avanço do desmatamento, caça ilegal, extrativismo predatório, uso inadequado da agricultura irrigada, agrotóxicos, erosão, poluição das águas, mudança climática e assoreamento dos leitos dos rios perenes. A destruição da terra avança a passos largos, e a pobreza, agravada pelo cenário hodierno de crise sanitária, exacerba as dificuldades seculares das comunidades camponesas. Segundo o censo do IBGE, em 2010, quase metade da população de Morro do Chapéu dispunha de um rendimento nominal mensal *per capita* de até ½ salário-mínimo[7]. Na zona rural, o trabalho de lavoura é complementado pelas diárias, pela aposentadoria rural e por programas do Governo Federal. O verão na zona oriental da Chapada Diamantina, marcado pelas chuvas, é época de alegria para pequenos e médios produtores que não dispõem de irrigação mecanizada. É a estação de ver frutificar o umbu, receber gente de fora e acreditar no potencial produtivo do solo. O outono e o inverno, porém, são mais secos, e, entre abril e setembro, o sertanejo conhece o estio que dizima os plantios, os animais e a esperança de fixação territorial.

[7] Ver: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/morro-do-chapeu/panorama>.

As secas cíclicas, previstas ou imprevistas, afetam os criatórios e geram endividamento, surtos de fome, êxodo e mortes em decorrência de epidemias que se abatem sobre uma população subalimentada. Não são um fenômeno exclusivo da Chapada Diamantina. A imagética da carência material do Nordeste é construída em paralelo com a (suposta) resiliência do nordestino. Ora para depreciar ora para enaltecer, os nativos dessa coordenada geográfica são capturados por estereótipos. Pelo filtro do sentimento de superioridade sulista, o Nordeste foi projetado pela falta: ausência de chuvas, de tecnologias, de consciência política, de beleza fenotípica, de inteligência e de possibilidade de desenvolvimento. Contrastando com essa estética da carestia, o preconceito sub-reptício moldou o exagero. A positivação se torna uma caricatura, um cenário de praias paradisíacas e natureza abundante, um paraíso tropical no qual figura, incômodo, o nativo como um tipo rústico brasileiro, i.e., autêntico, ingênuo, esperançoso, vulnerável, engraçado, humilde. Quanto maior a interiorização, adensam-se os clichês.

Embora Morro do Chapéu possa ser enquadrado como um recinto sertanejo, nem sempre esta é a percepção de seus habitantes. Documentos da segunda metade do século XIX já indicavam que os moradores da cidade compravam gado "nos sertões", isto é, localidades afastadas da vila ou áreas de caatinga dentro dos limites municipais[8]. O sertão é sempre mais longe, é sempre o outro. "Sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!" (ROSA, 1988, p. 11). A categoria é polissêmica, tem sido operada como espaço idealizado, como um lugar e um não lugar, vinculado ao universo do atrasado, primitivo, despovoado, inculto, indômito, mas também do lúdico, do folclórico, do tradicional, da beleza e da força simples (NEVES, 2011). A utilização da palavra *sertão* para descrever espaços interioranos com populações e vegetações variadas é tema de controvérsias há décadas. A historiadora Katia M. de Queirós Mattoso, em seu imprescindível livro *Bahia, século XIX: uma província no império* (1992), escreve sobre essa dificuldade de definição da seguinte maneira:

> A palavra sertão tem um significado tão vago que os dicionários a definem como um nome dado a qualquer região afastada das terras cultivadas e das costas, coberta de vegetação áspera. Parece que sua etimologia vem da palavra deserto, através do aumentativo 'desertão'. Não vamos entrar aqui nas controvérsias dos especialistas que opõem sertão e caatinga. Esta última, 'mata branca' na língua guarani, teria uma vegetação de mimosáceas, cesalpináceas, euforbiáceas e herbáceas que precisariam de um pouco mais de água que as bromeliáceas do verdadeiro sertão. Prazer de classificar, com o qual, em todo caso, no século XIX, a sabedoria popular pouco se ocupava (MATTOSO, 1992, p.63).

[8] Como descrito no inventário de José Theodoro de Araújo. 1884-1886. FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1885-1886.

Figura 4 – Paisagem da APA Gruta dos Brejões/Vereda do Romão Gramacho

Fonte: Autoria própria, 2014.

De acordo com o pensamento social brasileiro clássico, a interiorização do Nordeste foi proporcionada pela pecuária, que empurrou os brancos de ascendência europeia para uma relação de guerra e miscigenação com índios bravios. Tal encontro/confronto teria moldado racialmente o sertanejo como um mestiço. A admissão dessa mestiçagem, todavia, só se viabilizou à medida que sublinhou o elemento branco como aquele que sobrepuja, racial e culturalmente, o "negro da terra".

> A civilização avançará nos sertões impelida por essa implacável "força motriz da História" que Gumplowicz, maior do que Hobbes, lobrigou, num lance genial, no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes (CUNHA, 2010, p. 1).

Em *Os sertões*, obra basilar para o imaginário de um Brasil profundo, Euclides da Cunha afirma que as "sub-raças sertanejas" estariam fadadas ao ingresso na civilização branca ou ao desaparecimento. No que pese seu esforço em buscar uma identidade brasileira que reinterpretasse as teorias pseudocientíficas de sua época, o escritor não consegue escapar do eugenismo e do determinismo geográfico que lograram marcar seus contemporâneos intelectuais. Ao tratar da questão etnológica do Brasil, Euclides afirma que

> Qualquer, porém, que tenha sido o ramo africano para aqui transplantado trouxe, certo, os atributos preponderantes do homo afer, filho das paragens adustas e bárbaras, onde a seleção natural, mais que em quaisquer outras, se faz pelo exercício intensivo da ferocidade e da força (CUNHA, 2010, p. 55).

Nas representações artísticas, conjuntamente, os africanos e afrodescendentes aparecem presos ao litoral, às minas e ao Recôncavo da Baía de Todos-os-Santos. Historiadores como Capistrano de Abreu, Caio Prado Júnior e Werneck Sodré, além de economistas como Celso Furtado, defenderam a tese da incompatibilidade entre escravidão e pecuária, principal vetor de ocupação do entorno do Rio São Francisco entre os séculos XVI e XVII. Partindo dos engenhos da Bahia e de Pernambuco, o gado e seus vaqueiros se estenderam para a Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí, chegando ao Norte pelo Maranhão. Eis no que consiste, em linhas gerais, o mito de fundação do interior nordestino.

Se tomarmos mito no seu sentido antropológico, isto é, não como uma mentira e sim como algo útil para se pensar em termos simbólicos, podemos encontrar sentido no escamoteamento da presença negra nas representações sertanejas. O filósofo Paulo Ricœur escreveu que "o símbolo dá o que pensar, faz apelo a uma interpretação, precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer" (1988, p. 25-26). Até o fim da década de 1970, o negro não foi pensando na sociedade colonial dos sertões porque a historiografia entendia que a atividade pastoril dispensava o uso da mão-de-obra africana ou seu emprego era tão irrisório, que não merecia análises detalhadas. Afinal, como o escravizado caberia na economia pecuária que exigia poucos trabalhadores em vastidões não vigiadas?

> Primeiro associado ao açúcar, depois às minas, e mais tarde às plantações de café, o escravo africano, dentro da economia rudimentar das caatingas e dos campos de criação, foi um elemento deslocado… Excetuadas as zonas auríferas e diamantíferas, a cuja exploração se adaptava perfeitamente, não houve para ele um lugar na vida sertaneja (VIANNA FILHO, 1946, p. 126).

Quando a estrutura fundiária brasileira começou a ser estudada para além do pacto colonial, do complexo agroexportador e da criação extensiva, abriu-se a possibilidade de investigar o mercado interno, a propriedade familiar e a produção camponesa de pequena escala em seus variados aspectos. Ao contrário do que se afirmou durante muito tempo, a mão-de-obra escravizada foi empregada nos sertões em atividades econômicas diversas, inclusive na pecuária. Jacob Gorender foi um dos primeiros a afirmar que a pecuária nordestina foi essencialmente escravista e a destacar a indispensabilidade do setor de subsistência para o guarnecimento do próprio sistema escravista (GORENDER, 1980; 1988). Os sertões da Bahia

oitocentista estavam apinhados de trabalhadores negros, livres, libertos e cativos, que resistiram ao escravismo e ao racismo através de diferentes estratégias pessoais e coletivas.

> […] 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).

Não apenas no Nordeste verifica-se uma pecuária escravista. No Brasil Meridional, com destaque para o Rio Grande do Sul, estudos como os de Helen Osório (1999) questionam a tese de que o estilo escravista foi limitado pelas guerras e pelo risco da fronteira (CARDOSO, 1977). Tal hipótese perde força diante da difusão da pequena propriedade escravista, que destitui o sentido da comparação com as economias açucareira e cafeeira. Mesmo nas estâncias encontramos escravidão no charque ou na lavoura que alimentava tal setor. Autores como Marcos Galindo, Luís Augusto Farinatti, Ângelo Emílio da Silva Pessoa e Erivaldo Fagundes Neves, abrem espaço para novas gerações. A despeito das pesquisas acadêmicas, a etnogênese das comunidades sertanejas negras são a prova inconteste de que outras histórias ocorreram para além do que Caio Prado Júnior chamou de "linhas mestras" da História do Brasil (PRADO JÚNIOR, 1942). Ao lado da célebre imagem do sertanejo como um branco pobre, descendente de indígenas, é possível colorir outras silhuetas.

Na Bahia, o sertão esteve praticamente dividido entre os Garcia d'Ávila, Casa da Torre, e os Guedes de Brito, Casa da Ponte. Segundo o historiador Pedro Calmon (1958), os d'Ávila possuíam cerca de trezentos e quarenta léguas às margens do São Francisco, enquanto os Guedes de Brito, cerca de cento e sessenta léguas, entre o Morro do Chapéu até as nascentes do Rio das Velhas, em Minas Gerais. Esses megalatifundiários utilizaram amplamente a mão-de-obra escravizada, indígena e negra, em toda a extensão de seus domínios. Os crimes hediondos cometidos pelo Mestre de Campo Garcia d'Ávila Pereira de Aragão contra seus dependentes, no século XVIII, iam além das mortes e dos açoitamentos. O repertório do terror incluía torturas sádicas, desde estrangulamentos, retirada de tufos de cabelo e espancamentos que duravam horas, até introdução de objetos e cera quente nos ânus de crianças e idosos. O historiador e antropólogo Luiz Mott estudou um documento encontrado na Torre do Tombo intitulado "Denúncia ao Santo Ofício contra Garcia d'Ávila Pereira Aragão", no qual essas e outras atrocidades estão detalhadamente descritas:

> Que um menino de seis ou oito anos, chamado Manoel, filho de uma escrava chamada Rosaura, o mandou virar várias vezes, com o devido respeito, com a via de baixo para

> cima mandando o arreganhasse bem com as duas mãos nas nádegas, estando com a cabeça no chão e a bunda para o ar, estando neste mesmo tempo o dito Mestre de Campo Garcia D'Ávila Pereira Aragão com uma vela acesa nas mãos, e quando ajuntava bem cera derretida, a deitava e pingava dentro da via · 78 · (ânus) do dito menino que com a dor do fogo, dava aquele pulo para o ar, acompanhado com um grito pela dor que padecia dos ditos pingos de cera quente derretida na via, sendo esta bastante (MOTT, 2020, p. 45).

Não foram encontrados documentos tão brutais sobre o trato dos escravizados dos Guedes de Brito, mas suas propriedades sertanejas eram organizadas com base no trabalho compulsório desde o princípio, conforme Erivaldo Fagundes Neves descreveu no artigo "Sucessão dominial e escravidão na pecuária no Rio das Rãs" (1999). Os escravizados tanto estavam diretamente responsáveis pelo trato com o gado, quanto pela agricultura de subsistência, atividades domésticas e ofícios artesãos. Em Morro do Chapéu, que se originou das fazendas dos Guedes de Brito, não foi diferente. Como bem sintetizou o historiador Raphael Vieira Filho:

> 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 (VIEIRA FILHO, 2009, p. 44).

A chegada dos exploradores ao que viria se tornar Morro do Chapéu data do fim do século XVI, com destaque para o capitão-mor e governador da conquista e descobrimento do Rio de S. Francisco, Gabriel Soares de Souza, que explorou os sertões em busca de metais preciosos. Em seu livro *Tratado descriptivo do Brazil em 1587*, o português menciona o rio Jacuípe[9] e as fazendas de Garcia d'Ávila, o maior latifundiário da colônia: "Este rio de Jacoipe se passa de baixamar acima da barra uma legua a váo, ao longo do qual tem o mesmo Garcia d'Avila um curral de vaccas" (SOUZA, 1879, p. 38).

Quando a exploração do ouro se firmou em Jacobina, na primeira metade do século XVIII, os currais estavam instituídos nessas cercanias e, com eles, os africanos e crioulos. A comarca de Jacobina cobria boa parte do sertão da Capitania Geral da Bahia no início do século XIX. Primeiramente habitada por etnias nativas, com destaque para os Payayá[10], a região foi

[9] Segundo os comentários de Francisco Adolfo de Varnhagen ao livro de Gabriel Soares de Souza publicado em 1879, Jacuhipe significa igarapé do Jacu.

[10] Os Payayá eram um povo de características seminômades que praticava a caça, a coleta e a agricultura. Receberam destaque nos documentos coloniais que tratam da região de Jacobina. Tal menção se deve ao fato de que, em algumas ocasiões, negociaram com os portugueses, que visavam removê-los das terras mais férteis. Ver: SANTOS, Fabricio Lyrio; ARAÚJO DOS SANTOS, Solon Natalício. Os payayá de Jacobina: resistências e

sendo conquistada pelos portugueses que desejavam por ali passar suas boiadas. Quando Antonil escreveu seu tratado sobre a *Cultura e opulencia do Brazil, por suas drogas e minas…*, publicado pela primeira vez em 1711, notou que as "Jacobinas" serviam como local de descanso e engorda de gado[11]. Quando a vila de Santo Antônio de Jacobina foi fundada, em 1720, a pecuária era a vocação da colonização no noroeste da Bahia[12]. A descoberta do ouro dinamizou ainda mais a vida produtiva, atraindo aventureiros de todas as partes.

> O ouro descoberto no território da Capitania da Bahia em torno da vila de Jacobina e na região dos tabuleiros, conhecida como Chapada Diamantina, não correspondeu à expectativa dos exploradores, mas incentivou o povoamento dessas regiões e, consequentemente, a movimentação de pessoas e mercadorias, necessária à sua sobrevivência (MATTOSO, 1992, p. 78).

Segundo o alferes e memorialista Antônio Gabriel de Oliveira, conhecido como professor, o início da povoação denominada Gameleira, embrião da vila do Morro do Chapéu, data de 1794, quando o missionário capuchinho chamado frei Clemente Adorno celebrou uma missa e criou o cemitério em uma fazenda[13]. Em um manuscrito de 1933, intitulado "Notas históricas e religiosas'', Antônio Gabriel afirma que (apud FERREIRA, 2014, p. 38): "até o ano de 1795 não tinha o Morro do Chapéu uma só casa a não ser uma Fazenda que se chamava Gameleira, pertencente a uma senhora abastada de Jacobina, D. Catarina". No fim da década de 30 do século XIX, a povoação da Gameleira passa a se chamar Morro do Chapéu. As relações administrativas com Jacobina permaneceram até 1864, quando Morro do Chapéu deixa de ser uma freguesia de Jacobina para obter sua emancipação política.

Na tese *Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX* (2006), o historiador Raphael Rodrigues Vieira Filho traz indícios de, que antes mesmo da segunda metade do século XVIII, havia a possiblidade de conquista de liberdade por parte dos que estavam escravizados, havendo inclusive mocambos na região (p. 61-62). Contudo, nem todos os negros pioneiros nessas paragens eram cativos ou libertos. Segundo diferentes fontes citadas por Jackson Ferreira, os memorialistas Honório de Souza Pereira e Antônio Gabriel de Oliveira mencionam também

---

negociações nos sertões da Bahia (séculos XVI-XVII). *Pol. Hist. Soc.*, Vitória da Conquista, v. 19, n. 2, p. 160-174, jul.-dez. 2020.

[11] ANTONIL, André João. Cultura e opulência do Brasil. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil).

[12] Raphael Rodrigues Vieira Filho explica que "a freguesia fundada em 1682 coincide com a atual cidade de Campo Formoso (Jacobina Velha). Já a freguesia de Santo Antônio da Vila de Jacobina foi criada em 1758, desmembrada da anterior. Havia confusões entre as duas até o século XIX". Conferir: *Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX*, p. 47.

[13] OLIVEIRA, Antonio Gabriel de. Morro do Chapéu. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Salvador, n. 45, p. 165-172, 1919.

negros livres dentre aqueles que fundaram a povoação. Entre grandes pecuaristas de Jacobina e comerciantes do Recôncavo Baiano, pouco sabemos sobre esses personagens:

> Segundo Honório, a povoação fora formada por famílias locais e algumas vindas de Santo Amaro, Recôncavo Baiano, entre elas, dos seus avós paternos. O memorialista se diferencia de Antônio Gabriel por lembrar da existência de "homens de cor", eles não aparecem na posição de escravos, conforme é comum nos textos com as mesmas características e escritos por membros das elites tradicionais (FERREIRA, 2014, p. 39).

Nossa Senhora da Graça do Morro do Chapéu se torna freguesia pela Lei provincial nº 67, de 1º de junho de 1838. No primeiro livro de notas de Morro do Chapéu, aparecem onze propriedades vendidas em 1837, sendo a fazenda Gurgalha a maior de todas. Como é possível verificar nos livros de nota, vários personagens envolvidos na compra dessas fazendas eram donos de grupos escravizados. Das vinte e oito propriedades compradas do Conde e da Condessa da Ponte entre 1837 e 1847, as fazendas Garapa, Jabuticaba, Pedras e Barra coincidem parcialmente com os territórios étnicos Queimada de Benedito (Fazenda Garapa) e quilombo Barra II (parte dos sítios Barra e Pedras)[14]. Como descreveu com exatidão o Sr. Antônio José de Oliveira, lavrador aposentado de Barra II:

> Aonde eles trabalhava não era longe. Aonde aqueles chefes do lugar precisava, aonde eles morava. Gurgalha mesmo foi um lugar. Jabuticaba teve. Também trabalharam pro lado do Garapa. (Antônio José de Oliveira, Barra II, 86 anos, 2019)

A partir de 1850, data da proibição do tráfico de africanos, verificamos que a posse de escravizados em Morro do Chapéu era pequena, mas bem distribuída. Contabilizei que 54% dos inventários *post-mortem* de 1857 a 1868 mencionam pelo menos um escravizado; 48%, em 1871; e 50%, entre 1872 e 1873. Entre 1880 e 1888, acompanhando a tendência geral, essa porcentagem se reduz drasticamente. Dos 64 inventários a que tive acesso para esse período, apenas 10 registravam escravizados como bens[15]. Embora poucas pessoas detivessem cativos às vésperas da abolição, alguns casos surpreendem. No inventário de Ana Joaquina da Silva (1886-1895), por exemplo, constam oito escravizados, todos matriculados em Rio de Contas, sendo dois homens e duas mulheres, casados, na faixa dos quarenta anos, e três adolescentes[16]. O inventário mostra o enraizamento da família escravizada e confirma o aluguel mensal de

[14] Escritura de compra e venda das fazendas Garapa, 19/9/1837, Pedras e Barras, 27/9/1838, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 18-22.
[15] 14; cx. 1880-1882; cx. 1883-1885; cx. 1885-1886; cx. 1888-1889.
[16] Inventário de Ana Joaquina da Silva, 1886-1895, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1888-1889.

indivíduos para a lavoura. Em 1885, a escravizada Luiza foi alforriada por "bons serviços" mediante o pagamento de 400 mil-réis, quantia alta se compararmos o preço da alforria a uma "casa de telha" nas ruas nobres da vila, que custavam entre 200 e 600 mil réis[17]. Esses exemplos asseveram que as famílias abastadas sertanejas tentaram manter seus valiosos cativos até o fim, incorporando depois os libertos como agregados, diaristas e meeiros.

1.2 TERRAS DE ROXO: A PROBLEMÁTICA DA IDENTIDADE

Eu vou mimbora, ô boião da tarde, ôoi
Eu não vou mimbora não, ô boião da tarde
Se o branco bem soubesse, ô baião da tarde
O valor que o roxo tem, ô boião da tarde
Panhava sol e sereno, ô boião da tarde
Pra ficar roxinho também

Cantiga gravada no quilombo Veredinha

As terras de quilombo em Morro do Chapéu se enquadram na categoria dos territórios de uso comunal que ganharam atenção, sobretudo, na década de 1990, após os acalorados debates que culminaram com a inclusão de direitos diferenciais na Constituição Federal de 1988[18]. Os territórios supuseram numerosas denominações, a depender das situações empiricamente observáveis, do contexto acadêmico e político e dos autores que elaboraram relatórios técnicos e análises teóricas acerca desses grupamentos. A mobilização pela garantia da terra e de seus usufrutos, aliada ao reconhecimento étnico, encontrou na ressemantização do termo quilombo uma categoria operacional que unificou diferentes situações agrárias. Embora tenham adquirido tal conotação no Brasil, as comunidades negras rurais ou *terras de preto*, para utilizar a nomenclatura de Alfredo Wagner Berno de Almeida, são um fenômeno comum a toda a América escravista.

> No Haiti e outras regiões do Caribe, o declínio da plantation canavieira propiciou, num primeiro momento, a formação de um proto-campesinato escravo, consoante os estudos de Mintz e Wolf, e posteriormente uma autonomia econômica e política. […] Nos Estados Unidos, por sua vez, houve sobretudo a consolidação dos chamados blackfarmers e de um campesinato parcelar, após cerca de 180 a 200 mil escravos terem participado como combatentes nas forças militares durante a Guerra de Secessão. No Suriname, a partir de fugas massivas de escravos, constituíram-se territórios de definição étnica reconhecidos inclusive pelas autoridades colonialistas, através de pactos, tratados de paz e acordos de não-beligerância. Tais documentos eram firmados nos moldes de acordos estabelecidos com nações indígenas,

[17] Escritura de compra e venda de casa, 19/10/1880, Casa na rua Direita. FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1886, fl. 22v-24.
[18] Máxime via Art. 68 das Disposições Constitucionais Transitórias.

> reconhecendo formalmente a territorialidade. Seus resultados se mantêm hoje pelo controle efetivo dos territórios. No Brasil, entretanto, não houve qualquer reconhecimento formal de terras de ex-escravos que sucedesse imediatamente à Abolição datada de 1888 (ALMEIDA, 2011, p. 93).

Na contemporaneidade, a pertença étnica se impõe como "categoria pertinente para a ação social e a crescente tendência de fazer derivar dela lealdades e direitos coletivos" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 25). A articulação em torno das especificidades étnicas e raciais do campesinato se ampara em elementos como ancestralidade, tradição, consanguinidade, ecologia, laços históricos e afetivos que conformam um *background* grupal. Ainda que dialogue com arranjos tradicionais, a etnicidade é um subproduto moderno. A definição da identidade não se deu por um *continuum* do sentido colonial ou por uma via direta com a escravidão, mas por analogia com a constituição dos antigos quilombos e pela formação de uma consciência mobilizadora. Conforme reconhece o artigo segundo do decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, os remanescentes das comunidades dos quilombos são

> os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida[19].

A etnogênese dos quilombos se equipara à retomada das marcações identitárias indígenas pelos caboclos do Nordeste. Enquanto emergência étnica, essa insurgência se apoia na crença comunal difusa e subjetiva, transcendendo laços de sangue e traços fenotípicos[20]. Em outras palavras, embora a raça opere como um elemento proeminente no quesito reconhecimento, o quilombo vai além da questão exclusivamente racial. Os brancos pobres partilharam historicamente um modo de vida com os negros nos sertões, estabelecendo alianças de amizade, trocas comerciais, parentesco e compadrio. Desde a época colonial, encontramos registros de brancos pobres, desertores e indígenas aquilombados. Por todo o país, os territórios quilombolas agregaram variedades de tipos sociais. Os brancos que habitam territórios periféricos e multirraciais escorregam do espaço de transparência da branquitude (PIZA, 2002) para serem racializados de diferentes maneiras, sobretudo os nortistas e nordestinos. Pela polissemia dos significantes e de seus significados, é delicado determinar critérios de pertencimento baseados em reducionismos.

Na luta contra o racismo, o termo negro foi readaptado para uma identidade política, substituindo a expressão "pessoas de cor". Na Grã-Bretanha, inspirado pelos movimentos

[19] Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 9 mar. 2021.
[20] Entendendo pertença racial no sentido weberiano. Ver: WEBER, *Économie et Société*. Paris: Plon, 1971.

sociais dos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970, "negro" designava tanto os afro-caribenhos quanto os sul-asiáticos discriminados por sua não brancura que, ademais, possuíam em comum com os descendentes de africanos um passado de lutas anticoloniais (BRAH, 2006). A militância estadunidense tentava incialmente anular o cromatismo em prol de uma identidade que abarcasse os não brancos de modo geral; esse paradigma foi sendo transformado pelos novos contextos políticos e por discussões sobre especificidades étnico-raciais dentro do movimento negro. No Brasil, a assunção dessa identidade negra demorou a ganhar contornos gerais, com uma relutância da população não branca em assumir-se como negra. A variedade de denominações e autoclassificações de tons de pele refletia uma ética do silêncio sobre a cor (MATTOS, 2005-2006), o imaginário da miscigenação e o racismo à brasileira.

O problema das denominações raciais no Brasil não é novo. Ao analisar os registros da Roda dos Expostos da Santa Casa da Misericórdia, entre 1763 e 1871, Jocélio Teles dos Santos percebe a multipolaridade nas classificações que se expressava, nos documentos oficiais, em combinações duplas de cores para a pele. O autor aponta um "*continuum* das nossas angústias classificatórias" (SANTOS, 2005, p. 117) com relação à definição racial. Essa angústia está longe de acabar, já que a raça, enquanto dispositivo sociocultural, varia em suas operações de classificação de corpos.

> A "raça" enquanto determina uma "aparência exterior" herdada e transmissível pela hereditariedade não interessa por si mesma ao sociólogo. Ela só adquire importância sociológica quando entra na explicação do comportamento significativo dos homens uns em relação aos outros, ou seja, quando ela é sentida subjetivamente como uma característica comum e constitui por isso uma fonte da atividade comunitária (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 37).

As relações raciais no Brasil se produziram a partir da violência, da coerção e do pacto de silêncio sobre a cor, mormente na correlação entre pele e hierarquia. 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 cativeiro, enquanto o termo pardo indicava alguém mais distante dessa condição (MATTOS, 2015, p. 21). Saber como a cor da pele indicava maior ou menor proximidade com o ideário da liberdade e da cidadania nos leva a compreender porque os quilombolas da Chapada Diamantina ainda compreendem os termos negro e preto como pejorativos.

Na minha pesquisa de campo, demorei para perceber que negro não era a forma predileta como os não brancos designavam a si próprios justamente pela diversidade discursiva dentro dos quilombos. Enquanto os jovens, informados por novos paradigmas identitários, elaboram discursos que giram em torno da assunção e da valorização da negritude, os velhos dificilmente se entendem como negros. Tal posicionamento não corresponde a vergonha ou a falta de orgulho da cor, e sim à recusa a serem rotulados conforme suas vivências pregressas. A senhora Izabel Pereira da Silva, do quilombo Brejão da Gruta, lembra com raiva ter sido chamada de "negra" e "preta" pelos brancos da cidade. Tais palavras, para ela, estão saturadas de lembranças dolorosas que não comportam ressignificações. Pelo mesmo raciocínio de Izabel, os moradores da Barra preteriram o epíteto "Barra dos Negros" e registaram sua comunidade como Barra II. Enquanto Dona Izabel representa a recusa de uma parcela dos quilombolas em expressar seu orgulho racial nas mesmas palavras que foram utilizadas para discriminá-los, Dona Ana Rita do Carmo faz uso da palavra "negra" para definir cor e expressar altivez. Os dois excertos abaixo traduzem diferentes prismas de autopercepção:

> 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 Riacho, eles dizia "lá vem as nega preta do Morro Branco"! Eu dizia "nega é isso assim, filho duma égua". […] Eles pintava, minha filha, com nós. Nós ia tudo arrumadinha, tudo limpinha e eles gritava "nega preta do Morro Branco". (Izabel Pereira da Silva, Gruta dos Brejões, 2014)

> O povo ainda tem racismo. Melhorou um pouquinho, né? Mas ainda tem uns que têm racismo. Melhorou um pouco, mas tem gente que ainda tem preconceito com a cor negra. Agora, eu mesmo adoro minha cor. (Ana Rita do Carmo, Oleria, próximo à Barra II, 71 anos, 2019)

Izabel também relembra a prisão de seu pai por "beber cachaça demais". Ao amarrar as mãos do pai de Dona Izabel com uma corda, a autoridade local teria dito que ia prender "esse nego". O pai dela, Sr. Antônio, entretanto, se identificava como "caririzeiro" do "povo que comia gente". Não obstante a pele escura, sua autorreferência étnica era indígena cariri. Ao contar essa passagem de sua vida, a própria entrevistada se definiu como "do Cariri" e afirmou que sua avó era "índia braba do mato", que fora "pegada a dente de cachorro". Sobre sua cor, afirmou: "eu sou roxa, que preto é o cão" (2014). Voltei a identificar a cor roxa nos discursos nativos para designar pessoas de pele escura, assim como a referência a uma ancestralidade indígena. A própria identidade quilombola, todavia, parece transitar entre as heranças negra e "cabocla". Como disse Anaílde Pereira, líder da associação comunitária do quilombo Gruta dos Brejões:

> 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. (Anaílde Pereira dos Santos, Gruta dos Brejões, 41 anos, 2014)

Figura 5 – Dona Quinha e Sr. Domingos Nery dos Santos. Gruta dos Brejões

Fonte: Autoria própria, 2018. A senhora retratada, Maria de Lourdes, de apelido Quinha, é a tia "cabocla" referida no depoimento de Anaílde. Seu marido, Domingos, é filho do fundador do quilombo Gruta dos Brejões.

Os quilombolas preferem empregar a palavra moreno, para negro claro, e nagô, quando se trata de pele retinta. As palavras preto e nego, rejeitadas como descritores, aparecem comumente incorporadas aos apelidos, e.g.: Preto, Negão, Manezinho Preto, Chico Preto. Tal postura não espelha necessariamente a introjeção da ideologia do branqueamento. A utilização de "eufemismos raciais", nesse caso, é completamente distinta da operação realizada por pessoas brancas, pois está ligada à negação de marcações sociais subalternas. Brancos e negros – por motivos díspares – ainda perpetuam o silêncio sobre a cor da pele. Dona Aurora, conhecida como Lola, narra situações de discriminação semelhantes às descritas por Izabel. Os insultos que ouviam ao saírem do povoado causavam constrangimento e raiva, sentimentos que vêm à toa na hora de reviver essas lembranças:

> Um dia essa Rosinha vestiu uma roupa. Não sei se ela ainda lembra. Eu era muito quente, zangada. Rosinha vestiu um vestidão todo azul. Aí nós descemos, era tempo de festa aqui… Menina, aí o cara viu, né, e disse assim: 'nego de roupa preta, é vê é um urubu'. Eu digo 'urubu é o rabo da tua mãe, filho de corno, filho de rapariga!'.

> Óia, muié, eu fiz assim, óia. E não foi comigo, foi com minha sobrinha, mas eu achei ruim. Achei ruim. Foi. Não dá raiva, mulher? A pessoa é dessa cor e tá os outros fazendo mangação, não tá vendo que é? E fica mangando? Isso aí é gente besta, minha filha. Tem deles que morre e fede que só o Diabo. (Dona Lola, 2014)

Recentemente, algumas lideranças comunitárias passaram a promover debates sobre a valorização das características fenotípicas e culturais nos povoados e quilombos da região. Junto à tentativa de politização das identidades, o termo negro foi reintroduzido. A chegada da televisão, depois dos anos 2000, o convívio interracial para além das relações de trabalho e a ampliação do acesso à escolaridade contribuíram para a aceitação gradual da ressemantização. A assunção de uma identidade negra fica explícita nas entrevistas com adultos jovens ou com maior experiência de vida fora de suas comunidades de origem. A missionária católica Elenita de Oliveira, apelido Nita, fala em "assumir uma vida como negra". Como missionária, Nita sempre viajou com a Igreja, atuando em diferentes causas e realizando trabalhos de base em diferentes localidades rurais. Seus discursos eloquentes nas reuniões da igreja da Barra II trazem reflexões a jovens e idosos.

> 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. (Elenita de Oliveira, Barra II, 2018)

A associação entre ascendência escrava e identidade quilombola varia entre as comunidades negras rurais. Dentro do mesmo território, pessoas de pele clara podem identificar a si mesmas como quilombolas, assim como membros negros podem recusar tal identificação. Alguns descendentes de escravizados africanos se definem como de "raça de índio". A assunção como indígena parece acionar uma identidade social positivada. A identidade quilombola é uma identidade aberta, transcende a escravidão, embora nela se referencie. Para Dona Evani, do quilombo Boa Vista, ser quilombola é descender de "escravo forte". Enquanto Dona Evani contava sobre seu bisavô Massalino Bandeira, que fora escravizado, Dona Laurides, idosa participante na mesma entrevista, franzia o cenho. A associação entre quilombo e escravidão feita por Dona Evani não a agradava. Fez questão de afirmar:

> 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]. (Evani Soares dos Santos e Laurides Rodrigues do Carmo, 73 anos, Boa Vista, 2020)

Figura 6 – Família de Dona Evani Soares dos Santos. Quilombo Boa Vista

Fonte: Autoria própria, 2020. Da esquerda para a direita: Dona Laurides e Dona Evani, filha e netas.

Os lavradores se definem ou não como negros e negras no contexto do racismo, mas o ser social desses indivíduos não se limita à tal experiência. Eles possuem outras identificações preferenciais, baseadas no trabalho, na religião, na família e na territorialidade. A própria identidade quilombola, que chegou ao conhecimento desses lavradores em fins dos anos 1980, tardou a ser incorporada. Veio acompanhada de um discurso de orgulho sobre a cor, em associação à valorização da ancestralidade, garantia de territorialidade e reconhecimento de uma cultura rica e ancorada em experiências comuns. Como parte de um conjunto de noções constitutivas para promover a ação coletiva, o conceito de quilombo, respaldado por conteúdos audiovisuais e educacionais, caiu no gosto dos lavradores de Morro do Chapéu. Com a chegada de benefícios públicos de assistência e renda para quilombolas, a partir de 2013, essa identidade foi definitivamente assimilada. Novamente, a missionária Elenita explica como se deu o processo de reconhecimento no quilombo Barra II:

> 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. Comecei a estudar o que é quilombo e fui achando teólogos, estudiosos, explicando o que era, porque que uma comunidade se tornava quilombo. Foi assim que, quando eu conheci mesmo o que era um quilombo e como esse povo chegou, se reunia naquelas comunidades sendo negro e ali formava um

> quilombo ou quando é índio é aldeia, foi que eu comecei a dizer: agora eu preciso voltar […] Teve uma certa resistência. As pessoas não queria aceitar quilombo, achava que era uma coisa feia, uma coisa terrível. Então, até que quando falava sobre Zumbi, o líder dos Palmares, eles achavam que Zumbi era um bicho, aqui na comunidade mesmo. Pra que falar no nome desse homem? Tu é doida? Disse que esse homem era um homem que espancava, não sei o quê. Aí eu comecei a explicar: Zumbi era aquele que dava chance ao povo fugir. Comecei falar toda a história do Zumbi, quem era Zumbi, aí depois que eles começaram a ter conhecimento quem era Zumbi então tudo bem. Pode falar sim. Aí eu comecei a falar o que era uma comunidade de quilombo, mas, mesmo assim, eles achava que não. Nós não somos quilombola não, eles tão assim é com discriminação, quer achar que a gente é negro pra poder estar discriminando a gente. Aí eu disse que não era pra discriminar. (Nita, Barra II, 2018)

Tendo em vista as ressalvas aqui expostas, utilizo a palavra negro como tentativa de tradução de significados êmicos cambiantes e em respeito a um campo amplo de debates e lutas do movimento negro brasileiro e de suas contribuições epistemológicas. A militância negra não parte do pressuposto de que a totalidade dos membros das diversas comunidades se identifique imprescindivelmente como negros e negras. O objetivo do movimento social é gerar solidariedade identitária a partir da positivação da categoria. Para fins de coleta de dados oficiais, como no caso do IBGE, a categoria negra abrange pessoas pretas e pardas. O problemático termo pardo, ligado a processos de embranquecimento populacional, caiu na crítica da intelectualidade e não tem uso prático entre os sujeitos da pesquisa. A palavra preto granjeia espaço no debate racial, impulsionada pelas ações afirmativas. A adaptação da linguagem repercute as transformações do ativismo.

Os quilombos de Morro do Chapéu são formados precipuamente por pessoas retintas com alto grau de parentesco. É o caso de Barra II, Brejão da Gruta, Mulungu, Queimada de Benedito, Veredinha e Boa Vista. Nesses territórios, os casamentos interraciais são recentes, prevalecendo a consanguinidade. Os quilombos Velame, Queimada Nova e Ouricuri II apresentam variabilidade de tons de pele, mesclando pessoas de pele escura até famílias de pele clara. Os moradores de pele clara não serão aqui tratados como brancos mesmo que, em alguns contextos, possam ser assim identificados. Os quilombolas costumam chamar de brancos os "de fora". A identidade dos "de dentro" não se encaixa em uma noção de branquitude que poderíamos definir como "um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo" (PIZA, 2002, p. 59-90).

Figura 7 – Eduvirges Maria de Brito. Quilombo Velame

Fonte: Autoria própria, 2020. A senhora Eduvirges, de 81 anos, trabalhou como lavradora nos cultivos de sisal, algodão, feijão de corda e na quebra da mamona. Quase todas as famílias do Velame são descendentes de Bertulino.

Como observa a psicóloga Edith Piza, o lugar racial do negro é frequentemente definido como grupal, enquanto o branco tende a ser individualizado: “Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si” (PIZA, 2020, p. 72). Por meio da análise de discursos, procuro abordar cada quilombola como singular, ainda que represente características grupais. Contradições internas em torno dos significados culturais reforçam a afirmação de Stuart Hall de que “na cultura popular negra, estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras” (HALL, 2003, p. 343).

Para conhecer o campesinato negro sertanejo, é preciso quebrar paradigmas construídos por um pensamento social brasileiro que até ontem sequer discutia a possibilidade de sua existência. Há que partir dos sujeitos comuns para perscrutar seus grupos, mesmo que nem sempre a metodologia da ligação nominativa permita recuar no tempo o quanto gostaríamos. As famílias abastadas produziram maior número de registros públicos pela interlocução com a institucionalidade (casamentos, batismos, ações na justiça, transações de bens móveis e imóveis, testamentos, procurações) e pela possibilidade de transmissão de objetos, fotografias, cartas e outros itens que compõem acervos privados. As famílias pobres, majoritariamente sem acesso ao letramento, mantinham com a institucionalidade uma relação

precária, que gerou parcos e imprecisos registros públicos, com trocas e erros de nomes, sobrenomes, datas de nascimento, posse de terras e até mesmo de óbitos. A dificuldade de investigar famílias para reconstruir grupos em uma *durée moyenne* começa no fato de que a memória dos populares dificilmente retém patronímicos, matronímicos e prenomes anteriores aos avós. No caso dos descendentes de pessoas escravizadas, a busca pelos antepassados tem ainda outras particularidades.

Nos inventários *post-mortem*, testamentos e transações comerciais em que escravizados constavam como bens, não aparecem sobrenomes. Comumente, os primeiros nomes ou apelidos são acompanhados de idade, cor e valor. Tenho evidências para supor que as famílias de descendentes de escravizados de Morro do Chapéu adotaram sobrenomes dos ex-senhores, tornados os sobrenomes de família predominantes em cada território, embora nem sempre essa ligação seja direta. Os quilombolas mencionam antepassados escravizados cujos nomes não constam nos arquivos para o período correspondente, o que reforça a certeza de que nem todos os escravizados eram registrados. Os livros de batismo e óbito do Oitocentos são fontes valiosas por conterem informações de cor, condição jurídica, filiação, padrinhos, data e local de nascimento. Apesar de seu valor intrínseco, em virtude das lacunas entre gerações, nem sempre servem ao rastreamento dos ascendentes quilombolas.

A partir de 1889, os documentos civis não trazem a notação da cor da pele, dificultando identificar famílias negras no pós-abolição. Como se não bastasse, o casamento com pessoas de fora do município não é incomum nos quilombos, de modo que registros civis e eclesiásticos estão espalhados em diferentes acervos. O recurso às fontes fundiárias é bastante útil ao estudo da escravidão, mas obter cadeias sucessórias de fazendas e sítios que foram desmembrados e renomeados desde a fundação da freguesia Nossa Senhora da Graça do Morro do Chapéu, em 1838, seria um trabalho caro e vagaroso. Os documentos de terras, mesmo sem se considerar a corrente prática de grilagem no Brasil, podem informar sobre as gêneses dos quilombos, mas quase nada sobre as formas costumeiras de viver em comunidade. Nosso maior trunfo é a oralidade, e dela devemos partir.

Há momentos em que os testemunhos orais podem ser tão vagos, que parecem pouco confiáveis para serem utilizados como fontes, mas gosto de pensar no adágio “onde há fumaça, há fogo”, porque a fumaça permite, ao menos, arriscar uma direção. Às vezes, informações de circulação extraoficial como rumores são pistas que valem ser seguidas. Mas o que fazer se os detentores de informações-chave morreram e os seus descendentes vivos têm pouco a dizer sobre o período temporal do qual se quer partir? E quando o êxodo rural fraciona a transmissão de memórias entre as gerações? Funciona colar fragmentos avulsos? Fontes esparsas podem

preencher um espaço narrativo, ou é preciso mudar os recortes? Não há como saber de antemão. É preciso deixar que o *being there* dite do que a pesquisa acabará tratando.

1.3 CORPO, CADERNO E GRAVADOR

> *Inicio minha viagem de ônibus às 6:30h da manhã. A empresa Cidade do Sol é responsável pela venda das passagens. A previsão de chegada a Morro do Chapéu é 14h. Pretendo deixar minha bagagem no INEMA e entregar os presentes na casa de D. Jaci. Domingo é um bom dia para conversar com as pessoas. Não sei se conseguirei um carro para chegar até a Barra, tentarei um mototáxi. A moto é ruim para levar comida. A paisagem da estrada se assemelha ao caminho de Fortaleza até a casa da minha vó Fransquinha, no sertão do Ceará. Enquanto penso nisso, sinto uma cólica insuportável e uma urgência em me lavar. Piritiba é a última parada antes de Morro. O menino no banco de trás não para de chutar as minhas costas. Chegando em Mundo Novo, o ônibus fica lotado, com pessoas em pé segurando sacolas de feira. Gosto de observar suas expressões e espiar o que carregam. Da janela vejo que as casas do interior começam a se modernizar, a globalização vai escavando* designs *estranhos. O menino não para de gritar e fazer pirraça, agora limpa o dedo sujo de fandangos no meu braço direito.*
>
> Diário, 12 jan. 2019

Desde a primeira das minhas viagens, senti-me como o personagem Antônio Biá, do filme *Narradores de Javé* , de Eliane Caffé (2003). A mesma apreensão diante da tarefa de construir uma síntese razoável de pontos de vista díspares. Diferentemente de Antônio Biá, não deixei o livro em branco ao final da investigação. Tentei recuperar o sentido artesanal da relação entre narrador e matéria humana, como anunciado por Walter Benjamin, no qual a feitura da narrativa é um trabalho artesanal que recupera formas concretas de estar entre humanos (BENJAMIN, 1994). Interessada nas vivências e memórias, conversei com centenas de lavradores. Comecei a selecionar falas e entrevistas para cruzá-las com os documentos e tentar retraçar itinerários duradouros, apesar da forte itinerância desse campesinato. Por mais que a memória da escravidão tenha se perdido diante do esgarço do tempo e da prevalência do trabalho livre, verifiquei que poderia lidar com indícios que costurassem o passado escravista oitocentista ao presente etnográfico. Como tudo que é forte demais para se acabar, a escravidão deixou suas cicatrizes nessas paragens. A história desses grupos, porém, está para além do laboratório do terror colonial. Aconteceu no cabo de guerra entre submissão e liberdade, em que esta última triunfa porque representa, antes de mais nada, vontade de vida plena.

A imersão em um ajuntamento humano diferente do seu original ainda é um empréstimo raro na seara dos historiadores. As informações adquiridas em contextos informais são consideradas evasivas demais para merecerem chancela factual. Não obstante, em se tratando de coletividades pequenas, a informalidade é indispensável para qualquer tentativa

natural de aproximação. No interior da Bahia, as pessoas são muito mais gentis do que na capital, o que facilita o processo. O partilhar das durezas transforma solidariedade em tática de sobrevivência coletiva. Parece que, quanto menos recursos materiais, maior o carinho com que as visitas são recebidas e mais profusa a alegria em dividir um alimento, uma bebida ou uma simples tarde de conversa. A escassez decanta os elementos e expõe o valor de cada compartilhamento. A intensidade das trocas aproxima rapidamente as pessoas. Tudo se estreita em horas ou dias.

A diferença é a pedra angular da antropologia. Em 1922, o antropólogo anglo-polonês Bronisław Malinowski publicou a primeira experiência de etnografia nos termos da moderna antropologia social. O livro *Os argonautas do Pacífico ocidental* inaugurava uma nova forma de se relacionar com a pesquisa que se tornaria praxe entre os antropólogos do mundo inteiro. A experiência de Malinowski com os nativos das Ilhas Trobriand, entre 1914 e 1918, construiu a quase obrigatoriedade de uma observação participante para se alcançar o entendimento da vida social dos nativos. Daí por diante, não bastava mais sentar-se em um gabinete para coletar e estudar dados sobre povos distantes: era preciso viver entre eles.

O registro fotográfico que ilustra o livro de Malinowski constituiu outro recurso fundamental, registrando cenas típicas do cotidiano dos trobriandeses e reforçando visualmente a suposta relação de intimidade entre pesquisador/pesquisados propalada pelo texto etnográfico. Desse modo, texto e imagem procuravam ilustrar a veracidade dos dados coletados. No entanto, em 1967, a publicação do diário pessoal do antropólogo, autorizada por sua esposa, causou *frisson* no meio acadêmico, ao revelar os preconceitos de Malinowski com relação aos trobriandeses e suas dificuldades de adaptação numa sociedade culturalmente estranha. O diário de Malinowski desvelou o contraste entre o esforço sistemático de relativização cultural e os próprios limites etnocêntricos do pesquisador.

> A etnografia, ciência em que o relato honesto de todos os dados é talvez ainda mais necessário que em outras ciências, infelizmente nem sempre contou no passado com um grau suficiente deste tipo de generosidade. Muitos dos seus autores não utilizam plenamente o recurso da sinceridade metodológica ao manipular os fatos e apresentam-nos ao leitor como tirados do nada (MALINOWSKI, 1976, p. 8).

A famosa observação de Clifford Geertz de que “os antropólogos não estudam as aldeias, estudam *nas* aldeias” (1978, p. 32) expressa bem a pessoalidade da experiência etnográfica. Para ele, a etnografia é um esforço textual de interpretação da cultura, mas para se interpretar uma cultura é preciso primeiro acessar o “outro”, e o acesso não é isento de

dificuldades ou conflitos. Como ele próprio relata no célebre texto sobre a briga de galos em Bali, a chegada a uma localidade estrangeira pode causar uma reação adversa ao que se espera:

> Em princípio de abril de 1958, minha mulher e eu chegamos a uma aldeia balinesa, atacados de malária e muito abalados, e nessa aldeia pretendíamos estudar como antropólogos […] Enquanto caminhávamos sem destino, incertos, ansiosos, dispostos a agradar, as pessoas pareciam olhar através de nós, focalizando o olhar a alguma distância, sobre uma pedra ou uma árvore, mais reais do que nós. Praticamente ninguém nos cumprimentava, mas também ninguém nos ameaçava ou dizia algo desagradável, o que seria até mais agradável do que ser ignorado. Quando nos arriscávamos a abordar alguém (e numa atmosfera como essa a pessoa sente-se terrivelmente inibida para isso), essa pessoa se afastava, negligente, mas definitivamente (GEERTZ, 1978, p. 32).

Geertz segue descrevendo sua invisibilidade nos primeiros dias em campo, até o momento em que, ao fugirem de uma batida policial motivada pela briga de galos, ele e sua esposa finalmente estabelecem contato com os balineses, sendo aceitos pelo grupo e passando a participar de suas atividades:

> Na manhã seguinte, a aldeia era um mundo completamente diferente para nós. Não só deixamos de ser invisíveis, mas éramos agora o centro de todas as atenções, o objeto de um grande extravasamento de calor, interesse e, principalmente, diversão (GEERTZ, 1989, p. 185).

Este prosaico episódio constituiria um imprescindível rito de passagem para o pesquisador, de modo que várias etnografias clássicas relatam passagens análogas. Em geral, esses momentos anedóticos de estranhamento são sucedidos por finais felizes, quando finalmente a integração dos etnólogos com os nativos é completada, viabilizando o bom desenvolvimento da etnografia. Porém, até que ponto realmente os trabalhos de antropologia social transformaram o que se apresenta como anedótico como dados consideráveis de pesquisa? Erros e fracassos estão na lata de lixo das edições.

Como pesquisadora, procurei nunca perder de vista que as experiências narradas pelos quilombolas são processos humanos que nunca experimentei. As assimetrias raciais, regionais, de educação, de idade e de classe social devem ser observadas em seus impactos de interação e produção epistemológica. Não apenas o negro é lido como sujeito coletivo, enquanto o branco é individualizado; o urbano, na literatura sociológica, representa o diverso, enquanto o camponês, a homogeneidade (SIMMEL, 2017). Enquanto mulher branca, urbana e escolarizada, represento uma alteridade radical em comparação aos sujeitos da pesquisa. Mesmo na primeira década do século XXI, não era usual uma mulher com tais características

realizar um trabalho de pesquisa nos rincões da Chapada Diamantina. Minha figura despertava curiosidade e interpretações diversas. O interesse era mútuo.

Figura 8 – Debulhando andu com Dona Maria. Quilombo Barra II

Fonte: Eliana de Souza Carmo, filha de Maria de Souza Carmo, 2019.

Se cada indivíduo é simultaneamente particular e socialmente circunscrito, a pessoa branca carrega idiossincrasias de seu pertencimento racial. O que chamamos de branquitude exterioriza-se como um compilado geral de expressões emocionais e padrões comportamentais hierárquicos, historicamente determinados, de pessoas brancas em relação a não brancos. Pelo seu posicionamento no campo de poder, o branco tende a pensar a si como o padrão a partir do qual o mundo é construído, encontrando dificuldade para apreender e problematizar a desigualdade. Enxergando o racismo como um problema estritamente moral, os brancos se sentem desconfortáveis em encarar os feitos perturbadores causados pela opressão racial. A pesquisadora norte-americana Robin DiAngelo chamou essa hipersensibilidade de *white fragility*, enfatizando que

> há muito sobre o racismo que os brancos não entendem. No entanto, em nossa arrogância racial, não aceitamos debater o conhecimento das pessoas que viveram, respiraram e estudaram esses problemas por muitos anos. Nos sentimos livres de descartar essas perspectivas informadas ao invés de ter a humildade de reconhecer que

> não nos são familiares, refletir mais sobre eles ou procurar mais conhecimento (DIANGELO, 2006, p. 56, tradução livre).

É forçoso escavar camadas emocionais sedimentadas pela socialização em uma sociedade racista. Para pessoas brancas, esse processo começa naturalmente por assumir uma postura de escuta ativa maior do que de fala. Não porque o lugar de fala, como tem sido popularizado, não possa ser autoritário, mas porque, como disse a feminista nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2015), é da natureza do privilégio cegar as pessoas. Pessoas brancas partem de uma vida inteira em que não precisaram pensar em sua cor, se deparar com ela ou sofrer por ela. Ignoramos de antemão as bagagens daqueles que tiveram que, literalmente, sentir o mundo na pele. Em suas pesquisas sobre percepção de mulheres negras por mulheres brancas em São Paulo, Edith Piza assim expressou seus sentimentos sobre a descoberta da própria racialidade:

> Talvez uma metáfora que possa resumir o que eu comecei a perceber: bater contra uma porta de vidro aparentemente inexistente é um impacto fortíssimo e, depois do susto e da dor, a surpresa de não ter percebido o contorno do vidro, a fechadura, os gonzos de metal que mantinham a porta de vidro. Isto resume, em parte, o descobrir-se racializado, quando tudo que se fez, leu ou informou (e formou) atitudes e comportamentos diante das experiências sociais, públicas e principalmente privadas, não inclui explicitamente nenhuma parcela da racialidade, diante da imensa racialidade atribuída ao outro. Tudo parece acessível, mas, na realidade, há uma fronteira invisível que se impõe sobre o muito que se sabe sobre o outro e o quase nada que se sabe sobre si mesmo (PIZA, 2020, p. 61).

Por mais que saibamos que as diferenças não podem ser completamente suspensas, devemos caminhar no sentido de exterminar as diferenças que oprimem e destacar as diferenças que humanizam, caracterizam e enriquecem indivíduos e grupos. O horizonte deve ser romper com lugares sociais pré-estabelecidos e caminhar para, como definiu a filósofa Denise Ferreira da Silva em sua *Poética negra feminista*, uma "diferença sem separabilidade", porque apenas pensando "o Mundo outramente" poderemos expungir os pressupostos que possibilitaram o tratamento desigual dos corpos e a eliminação de uns em detrimento de outros (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 37). A afinidade entre pessoas não passa somente pela paridade racial, de modo que esta não necessariamente confere maior ou menor qualidade aos resultados das pesquisas. Pesquisadores negros e brancos, em contato com raciais correspondentes, podem produzir reações diferentes que são capazes de alterar os dados obtidos. O mesmo poderíamos concluir acerca de outros tipos de paridade. Procuro partir da perspectiva do italiano Alessandro Portelli, ampliando seus pressupostos sobre a História Oral para outras para situações de pesquisa. Para o autor, a *entre-vista* deve ser percebida como:

> um “experimento de igualdade” no qual dois indivíduos, separados por classe, idade, gênero, etnia, educação ou poder, fazem um esforço para falar um com o outro como se todas essas desigualdades estivessem suspensas e os seres humanos pudessem conversar uns com os outros em um mundo utópico de igualdade e diferença (PORTELLI, 2016, p. 27).

Enquanto eu me preocupava sobre as implicações epistemológicas de ser uma mulher branca realizando uma pesquisa com sujeitos negros, não parecia ser a minha cor o principal fator de estranhamento para os moradores de povoados onde brancos pouco transitavam. A perplexidade maior consistia em uma mulher solteira percorrer longas distâncias sozinha. Um dos primeiros questionamentos dos camponeses era acerca do meu estado civil. Dentro das comunidades rurais, a divisão sexual das tarefas ainda é bastante rígida, sendo a mulher responsável pela comida, pela limpeza da casa e pela criação dos filhos. Embora as mulheres camponesas trabalhem fora, nas mesmas funções que os homens, o contrário quase não ocorre. Os homens raramente realizam tarefas consideradas femininas. A aparição de uma mulher realizando um trabalho pouco inteligível como uma pesquisa acadêmica era algo relativamente inédito. A questão da legitimidade do matrimônio e o peso que confere à respeitabilidade das mulheres é fundamental no modo como o gênero é apreendido. Na óptica patriarcal, uma moça solteira encontra-se desprotegida e passível de ter seu estatuto moral questionado. Decorre dessa premissa a preocupação de algumas senhoras em me sugerir um marido.

O Brasil é destaque na violência contra a mulher, embora a minoria das mulheres busque intervenção do Estado para o enfrentamento desse problema. A violência verbal, o assédio sexual, a agressão e o estupro não necessariamente se materializam em registros de ocorrência. As taxas podem estar relacionadas a fatores culturais e aos requisitos considerados necessários pelas polícias para a instauração de inquéritos, gerando subnotificação. O perigo para a mulher não está apenas na rua, mas no ambiente doméstico. Segundo o Atlas da Violência de 2019, elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, houve um crescimento de 30,7% no número de feminicídios no país entre 2007 e 2017[21]. Se simplesmente estar viva representa um risco para qualquer tipo de mulher, nem mesmo a violência atinge a todas da mesma forma. As negras representaram 66% das mulheres assassinadas em 2017, sendo maioria em feminicídios realizados em vias públicas. A dificuldade de encontrar dados sobre a violência contra as mulheres no campo, particularmente

[21] Ver: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf>.

quilombolas, decorre da omissão em se discutir seriamente a violência contra mulheres negras. Um dos poucos estudos qualitativos, realizado com mulheres quilombolas de Alagoas, financiado pelo Ministério da Saúde, revelou que um acentuado contingente de mulheres padece de violência doméstica em níveis físico, sexual, psicológico, patrimonial e moral[22].

Mulheres quilombolas estão suscetíveis a violência doméstica e sobrecarga mental por todos os serviços que acumulam. Com a forte tendência ao êxodo rural no sertão, motivado pela seca ou pelo desemprego, maridos são obrigados a largar as esposas por meses inteiros para trabalhar nas colheitas sazonais em outros estados. Nesse ínterim, as mulheres realizam a gestão da casa e da roça, a extração de madeira, a administração do dinheiro e o acompanhamento da saúde, da educação e do desenvolvimento dos filhos. São vulneráveis às doenças sexualmente transmissíveis que podem adquirir de seus próprios parceiros, que passam meses fora de casa possivelmente mantendo relações sexuais desprotegidas. Há o costume de os homens engravidarem suas esposas antes de emigrarem, por acreditarem que durante a gestação estarão respaldados de infidelidades. Nos povoados sem assistência médica, as mulheres não conseguem acompanhamento pré-natal, e a parição fica a cargo de parteiras. Nas comunidades em que é possível obter assistência via rede pública, as mulheres não estão isentas da violência obstétrica.

Nas famílias quilombolas que estão fortemente assentadas na terra e que apresentam casamentos consolidados, com parceiros considerados cooperativos, nota-se que as mulheres trabalham sobremaneira e que os homens dificilmente preparam os alimentos, lavam roupas ou sequer servem a própria refeição. Por outro lado, a força e a capacidade organizacional das mulheres quilombolas cria redes internas para enfrentar problemas com os companheiros, trabalhar, parir, amamentar, cuidar dos doentes, empreender, cumprir obrigações religiosas e criar a prole. As crianças são vigiadas e alimentadas por várias mulheres, parentes, vizinhas e comadres das mães. A socialização em comunidade pressupõe menor confinamento e o desenvolvimento de habilidades de cooperação. As condições adversas, o trato com a terra e a troca de experiências inter- e intrageracionais arquitetam concepções do feminino absolutamente distintas do feminismo europeu, acadêmico e branco.

> It is a particular academic arrogance to assume any discussion of feminist theory in this time and in this place without examining our many differences, and without a significant input from poor women, black and third-world women, and lesbians (LORDE, 2007, p. 98).

[22] Ler: GROSSI, Patrícia K.; OLIVEIRA, Simone Barros de; OLIVEIRA, Jairo da Luz. Mulheres quilombolas, violência e as interseccionalidades de gênero, etnia, classe social e geração. *Revista de Políticas Públicas* (UFMA), v. 22, n. 2, maio 2018, p. 929-948.

Os dilemas das mulheres quilombolas jovens, solteiras ou meninas são distintos dos das casadas e das senhoras. Sem embargo, todas se deparam com os limites sociais, raciais e de gênero que dificultam o acesso à escolarização, ao trabalho bem remunerado, ao atendimento ginecológico e à infância segura. Mulheres negras sofrem mais do que mulheres brancas com a misoginia e a violência patriarcal em termos objetivos e subjetivos. Mesmo dentro de comunidades ditas tradicionais, agressões contra mulheres geralmente são pouco problematizadas. Como escreveu a antropóloga Alba Zaluar em seu artigo "Pesquisando no perigo: etnografias voluntárias e não acidentais" (2009):

> Não resta dúvida de que novos problemas e dilemas éticos, por vezes dilacerantes, se antepuseram ao fazer antropológico: o que são direitos humanos e qual o seu alcance entre nativos não-ocidentais; quem conta como pessoa humana e quem deve ser ouvido(a) dentro das sociedades estudadas; como lidar com a opressão de pessoas no interior das "sociedades dos nativos" quando os opressores são também nativos?

A Antropologia insiste em que a observação participante é um modo de conhecer a cultura estudada e em que devemos tentar apreender ao máximo o ponto de vista nativo. Mas de quais nativos? A que tipos de pessoas uma pesquisadora mulher pode ter acesso? Certamente não a todas, nem a todos os espaços de sociabilidade. Não à toa, as cozinhas foram os locais onde obtive maior qualidade de informações. O gênero por si só estabelece zonas de trânsito e de interdição. Do lado de cá, os relatos também assustam. O quantitativo de pesquisadoras que sofrem abuso verbal ou físico em trabalhos de campo jamais foi efetivamente contabilizado no Brasil. As próprias instituições de pesquisa e fomento não levam em consideração, em termos de infraestrutura, o sexo e o gênero na atuação profissional. O machismo estrutural naturaliza relações de abuso de poder masculino em posições de prestígio e ajuda a manter como periféricos os debates sobre o bem-estar e a vida das mulheres.

O artigo pioneiro "Survey of Academic Field Experiences (SAFE): Trainees Report Harassment and Assault", publicado em julho de 2014, discutiu os resultados de uma pesquisa com 660 pessoas recrutadas pela internet de 32 disciplinas das ciências da vida, física e social. Os entrevistados eram de diferentes gêneros, identidades sexuais e etnias, embora a maior parte da amostra fosse de mulheres, brancas e heterossexuais. O resultado aponta que 70% das entrevistadas sofreram assédio sexual em suas pesquisas de campo e 26% sofreram agressão sexual direta. Os agressores e assediadores eram, majoritariamente, homens profissionalmente

superiores em suas equipes de pesquisa, sendo os indivíduos da comunidade local responsáveis por uma minoria de casos[23].

O conjunto de procedimentos criados por pesquisadoras em trabalhos de campo merecia uma sistematização[24]. A partir de 2018, utilizei uma variação da cadeia de informantes (*snowball sampling)*, focada em mulheres, para a investigação sociocultural comunitária. Essa técnica não probabilística nada mais é do que seguir a indicação das participantes iniciais do estudo sobre novos participantes, que por sua vez indicam outros e assim sucessivamente até que seja alcançado o objetivo proposto. Ao contrário de outras cientistas, tive a sorte de não me sentir insegura nos territórios pesquisados propriamente ditos; meu maior receio era o acesso aos mesmos. Foi a rede estabelecida com as mulheres quilombolas que proporcionou a relativa tranquilidade para viabilizar as etapas da pesquisa. Meu contato com os homens, quilombolas ou não, se deu majoritariamente através da indicação de mulheres. Seus avisos sobre o comportamento de determinados tipos masculinos auxiliaram nas caminhadas e no trabalho de visita às casas. O posterior estabelecimento de laços de confiança e amizade com os homens nativos, franqueou o ingresso a outros pontos de vista, a ambientes considerados tipicamente masculinos e tendeu a evitar "confusões", principalmente com tipos alcoolizados.

Transcrevo abaixo o trecho de um dos meus diários que ilustra como estabeleci contato com uma das figuras centrais para o trabalho. Maria de Souza Carmo, de 82 anos, é uma pessoa de mil predicados, lavradora aposentada e minha informante principal. Seus saberes experienciais são tão vastos quanto sua desenvoltura singular de contar histórias. Desde a primeira vez que a entrevistei percebi que ela era uma biblioteca da cultura oral, só não sabia que nos tornaríamos íntimas a ponto de ampliar nosso contato para muito além das finalidades acadêmicas:

> Fui levada ao quilombo Barra II por Magali, que insistiu que eu iria gostar de conhecer D. Maria, a mais velha daquele lugar. Eu estava um pouco constrangida de bater à porta daquela senhora. Eu não desejava, necessariamente, entrevistá-la, porque meu foco era a Gruta dos Brejões e não parecia razoável incomodar alguém sem uma finalidade específica. A primeira coisa que Dona Maria disse, quando a mulher explicou o motivo de nossa visita, é que não sabia contar história nenhuma. Às vezes as crianças a procuravam para fazer trabalhos escolares sobre quilombos e ela dizia que não sabia de nada. Eu não insisti. Conversamos sobre assuntos aleatórios e, em

[23] O financiamento para a pesquisa "Survey […]" veio de *start-ups* da Universidade de Illinois, Departamento de Antropologia de Urbana-Champaign e Instituto para Biologia Genômica (KC), entre outras instituições.

[24] Diminuir os riscos para pesquisadoras em campo requer, no mínimo, a garantia de transportes e alojamentos diferenciais e seguros, bem como acompanhamento de uma equipe de profissionais da confiança da mulher. Mesmo nos dias hodiernos, as universidades não possuem ouvidoria para mulheres vítimas de abuso em suas próprias intuições. Como o número de mulheres na ciência ainda é inferior ao número de homens, sendo o número de mulheres negras ainda menor do que o de mulheres brancas, esse tipo de questão ainda está longe de despertar reflexões críticas mais aprofundadas.

> alguma parte da conversa, ela me disse que gostava de ler. Eu carregava apenas um gibi na mochila. Fiquei me perguntando se ela iria gostar de quadrinhos. No dia 13 de abril de 2014, decidi voltar 12km para entregar o gibi para Dona Maria, antes de seguir para o trabalho de campo. Para minha surpresa, ela riu e disse que sabia que eu voltaria naquele dia porque era dia de… Não registrei o marco religioso, nem sua ligação com minha volta. É interessante como a vida acontece. Nesse dia ela estava animada. Começou dizendo que seu avô tinha sido escravo de um coronel chamado Quintino, falou da época que Lampião visitou a cidade, dos revoltosos, do dia que viu uma onça de perto. O que mais ela sabia, afinal, era contar histórias. Como eu estava com todo o equipamento preparado para a viagem, quis entrevistá-la. Ela se alegrou em ser gravada e passamos uma tarde agradável, rindo dos casos de roça, visitando as flores do quintal. Nunca esquecei sua expressão quando disse "meu avô foi escravo". Me marcou a fogo a frase "saiu limpando as mãos nas folhas", que ela usou para sinalizar que seu avô tinha deixado a escravidão sem nenhuma indenização. Quatro anos depois estou aqui, sem saber ainda se aceitarão minha presença para realizar uma pesquisa de doutorado de quatro anos de duração. É um tempo longo para aturar visitas periódicas de uma forasteira. Dona Maria demorou para chegar. A noite caiu e Zilma montou a barraca de acarajé em frente à sua casa, com a ajuda de Jurandir e Manoela. Comemos acarajé e abará com um suco delicioso de maracujá-do-mato. Quando Dona Maria chegou, ordenou que eu não fosse dormir na barraca e me mandou entrar com minhas coisas. (Diário, 21 ago. 2018, Barra II, Bahia)

Dormir sob a proteção de outras mulheres é um alívio indescritível para quem precisa acampar, pernoitar em hospedagens mistas ou se acomodar em pousadas precárias. Além do sentido de proteção, o que podemos aprender com mulheres velhas resgata o elo rompido pela imposição patriarcal de jovialidade feminina. Meu lugar como mulher é em tudo distinto do lugar das mulheres idosas dos quilombos; justamente por isso, a escuta de seus conselhos é uma oportunidade rara de aprendizagem douta e pessoal. Meu capital simbólico, no sentido sociológico de Pierre Bourdieu, e minha branquitude me fizeram cometer gafes e não perceber temas que seriam facilmente apreendidos por pessoas que partem de lugares sociais e raciais semelhantes aos pesquisados. A cada viagem eu amplio não apenas o entendimento das questões socioculturais dos quilombolas, mas as implicações do meu lugar entre eles. É como estar cega e se reabilitar para enxergar todo dia um pouco, sabendo que nunca meu campo visual será inteiramente nítido.

1.4 PARADIGMA INDICIÁRIO QUILOMBOLA

Os africanistas Jean e John Comaroff se perguntaram sobre o lugar da etnografia e da imaginação histórica na Antropologia, defendendo-as, mesmo diante da crise da autoridade etnográfica, como instrumento de reconexão de fragmentos empíricos a um contexto social amplo. Para os autores, a experiência imperfeita do contato poderia produzir um fazer artístico capaz de transcender a tradição etnocêntrica da qual parte. É possível inverter a pergunta. Pode a etnografia, em sua inseparabilidade entre observado e observador, ser uma fonte histórica de

status equivalente às fontes convencionais? A incidência da observação participante é apenas imediata, ou pode servir à diacronia?

> Parece que na representação do ponto de vista dos "nativos", vivos ou mortos, as bases epistemológicas dos historiadores da cultura não são mais sólidas do que as dos etnógrafos – nem estão menos enredadas na política do presente (COMAROFF, 2010, p. 19).

A escolha de um recorte sincrônico e a incursão a campo devem ser acompanhadas da percepção de que o pesquisador é um corpo estranho dentro de uma coletividade nova. Por mais que haja a tentativa de manter-se imparcial, levamos conosco um *modus* específico de ser, de estar e de interpretar o mundo. Esse *modus* está sob escrutínio daqueles que nos espreitam, e que, nem sempre, se regozijam com nossa presença inquiridora. No livro *A invenção da cultura* (2010), Roy Wagner defende que o antropólogo precisa abrir mão de uma objetividade absoluta em nome de uma objetividade relativa, pois a própria ideia de neutralidade exigiria que o pesquisador pudesse abrir mão de seus pressupostos culturais. Diante dessa impossibilidade, segundo Wagner, o que o pesquisador realiza é uma invenção do que ele acredita estar estudando. Esse processo ocorre em mão e contramão, ou seja, "no ato de inventar outra cultura o antropólogo inventa a sua própria" (WAGNER, 2010, p. 31). Como na metáfora de Heráclito, não podemos entrar duas vezes no mesmo rio. Ao experimentar outra cultura através de seus próprios significados e tentar traduzir essa experiência em termos científicos, o sujeito pesquisador é modificado. Tal constatação não implica abandonar a pesquisa fundamentada, pois o cientista não pode realizar a esmo uma invenção do que estuda. É como um experimento controlado no qual o discurso de autoridade sobre o objeto não pode ser absoluto porque, neste caso, o objeto é um não objeto. Demarcar a subjetividade do fazer acadêmico, isto posto, é criar um ambiente mais transparente e honesto para a análise de dados. Transpondo tal reflexão para termos historiográficos, podemos realizar a crítica de fontes, sendo a etnografia uma das fontes submetidas à crítica.

Para que a descrição do visível, em sua capacidade interpretativa de si e do outro, tenha propriamente uma utilidade histórica, ela deve conter procedimentos que absorvam pegadas e dados marginais. A etnografia para uso historiográfico, a partir de um processo de coleta de indícios *in loco,* transforma o híbrido (meio historiador meio antropólogo) em uma espécie de detetive. Ferramentas metodológicas como a História Oral, dentro da prática etnográfica, revelam mais do que o testemunho tomado isoladamente, reinserindo o depoimento no seu ambiente social. Em se tratando de quilombos, captar as fontes involuntárias pela intuição e

criatividade produz uma etno-história dos indícios. Parafraseando o italiano Carlo Ginzburg, podemos falar em um paradigma indiciário quilombola atento aos rituais, marcos temporais, calendários festivos, mas igualmente aos atos falhos, metáforas, boatos, gestualidades e afetividades.

Em *Sinais: raízes de um paradigma indiciário* (1989), Ginzburg define o paradigma indiciário como um conhecimento fronteiriço entre as formas criativas de conhecimento e o rigor das ciências da natureza: "esse tipo de rigor é não só inatingível, mas também indesejável para as formas de saber mais ligadas à experiência cotidiana" (p. 178). Assim como especialistas de outras áreas como a crítica de arte e a psicanálise, o historiador está condicionado a um saber indireto. O modo indiciário é imperativo, porque só é possível conhecer o passado por seus fragmentos. Ginzburg, porém, não nega o alcance da pesquisa sobre a realidade. Ao contrário, afirma que "se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la" (p. 177). A pesquisa permite ao historiador, sob certas circunstâncias, o mapeamento de zonas privilegiadas.

Ao estudar as músicas de origem escrava do sudeste cafeeiro, Robert Slenes buscou na cultura centro-africana elementos que dessem inteligibilidade à linguagem cifrada utilizada pelos descendentes de africanos. No texto "'Eu venho de muito longe, eu venho cavando'": jongueiros cumba na senzala centro-africana" (2007), a letra do jongo "Com tanto pau no mato/ Embaúba é coronel" é decodificada pelos elementos da natureza. Ao comparar o coronel a uma embaúba, árvore de madeira mole que abriga o bicho-preguiça, os escravizados ironizam um poder senhorial que esconde um caráter imprestável e preguiçoso.

> Na área cultural kongo, homens (e ancestrais) de grande valia eram rotineiramente identificados com árvores de madeira de lei; assim, por contraste, homens moralmente fracos, mesmo que poderosos, facilmente podiam ser comparados a paus de polpa mole (SLENES, 2007, p. 132).

Ainda no texto supracitado, o jongo "Eu venho de muito longe, eu venho cavando terra/ na porteira da fazenda/ é aí que o carro [o jongo] pega [a andar]" instiga reflexões. Slenes propõe interpretações para o verbo cavar, ancoradas tanto em uma tradição africana central quanto no universo rural dos trabalhadores negros brasileiros. A palavra cavar é sinônimo de "cavucar" ou "cavoucar" e tem a conotação de "buscar com afinco", isto é, "esforçar-se" (p. 147). A natureza como metáfora é uma constante nas sociedades de pequena escala. Nas cosmologias rurais afro-brasileiras, as heranças africanas se modificaram, amealhadas a outras influências, de acordo com a sociobiodiversidade de cada região. Comparando quadros

díspares, surpreendemo-nos com linguagens comuns. O que explica a semelhança de certos costumes entre os descendentes de escravizados do sertão baiano e do sudeste cafeeiro, por exemplo, tão distantes em termos de origens étnicas e localização geográfica? Não há respostas que não esbarrem em conjecturas. Para coletividades que extraem seu vocabulário de um ecossistema, analogias com árvores e animais podem ter raízes culturais profundas ou brotar do imediato momento em que são proferidas.

O sentido de cavar como persistir, que conheci ao ler o livro *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949* (2007), apareceu na boca de um quilombola de Morro do Chapéu em 2018. Ao parecer impressionado por que eu estivesse de volta depois de três anos, o velho sorriu e exclamou: "A senhora é cavadeira mesmo!". No ano seguinte, outro quilombola utilizou o mesmo adjetivo quando percebeu que eu possuía certo acúmulo de informações sobre sua árvore genealógica. Impossível não lembrar do jongo. Seria o apelido "cavadeira" apenas uma coincidência? Com o passar dos anos, as pequenas coincidências começaram a chamar minha atenção. Palavras específicas, a forma de verbalizar e os trejeitos. Costumes que Slenes descreve como características de africanos centrais, encontro-os em Morro do Chapéu, em pleno século XXI, junto a descendentes de africanos de origens desconhecidas. A fecundidade da convivência nos territórios da Chapada Diamantina não fornece apenas indícios de tempos pregressos, e sim de africanidades insuspeitas.

Falar de africanidades nos sertões é um desafio tremendo, porque a bibliografia sobre o interior nordestino escamoteou o negro da composição étnico-racial sertaneja. Ademais, registros sobre não brancos nas documentações oficiais estão subnotificados, imprecisos, e indicam uma maioria de "crioulos" ou "indígenas", quer dizer, nascidos no Brasil. Segundo Hebe Mattos, a designação "crioulo" fazia referência aos escravizados e forros brasileiros, enquanto o termo "preto" era preferencialmente empregado aos africanos (MATTOS, 1998, p. 30). Por outro lado, Mariza Soares Carvalho, ao estudar os livros de batismo de escravizados no Rio de Janeiro entre 1718 e 1760, notou que escravizadas nascidas na África também eram ditas crioulas (1998, p. 6). O antropólogo Jocélio Teles dos Santos tende a concordar com Mariza Soares ao estudar um documento do século XVII:

> O sentido dado a "crioulo" era menos uma exclusividade do negro "nacional" do que um designativo social "de cor" aplicado aos descendentes de escravos, mas que também podia ser atribuído àqueles escravos vindos de uma parte da África. Um dado que corrobora essa afirmação é o do já citado testamento de André Fernandes de Bastos e de sua mulher Catherina de Azevedo, no qual os testadores registravam

> possuir vinte e três "peças de escravos da Guiné, crioulos, cujos nomes são os seguintes…" [25] (SANTOS, 2005, p. 119).

As mudanças de terminologia e o aparecimento de maiores especificações sobre os africanos correspondem a diferentes momentos do tráfico Atlântico e podem ter variações regionais. Em Morro do Chapéu, o termo preto parecia estar realmente reservado aos africanos ou filhos de um casal de africanos, conforme os registros de batismo de 1838 a 1888. Já nos inventários *post-mortem* e transações comerciais, preto aparece como cor para escravizados naturais da localidade. Mudanças semânticas acompanham os termos crioulo e preto, podendo haver combinações com outras qualidades. A junção "crioulo preto", por exemplo, servia para marcar a diferença em relação a "crioulo cabra" e "crioulo pardo", mais claros.

Nos documentos de Morro do Chapéu oitocentista, aparecem poucos africanos, sendo apenas um ou outro registrados por suas nações: Angola, Hauçá, Jeje e Nagô. Essas nações não correspondem às identidades étnicas dos africanos, mas "aos portos, reinos, ilhas ou à área geográfica em que haviam sido embarcados" (PARÉS, 2018, p. 79). Segundo dados fornecidos de Raphael Rodrigues Vieira Filho, Morro do Chapéu contava com 181 escravizados para 1.669 habitantes em 1836, sendo apenas 46 africanos (2009, p. 79). Em 1856 a população escravizada teria aumentado para 740 pessoas, passando para 8,05% da população geral registrada (p. 82). Como vimos anteriormente, a vila de Morro pertencia à comarca de Jacobina, obtendo a emancipação política apenas em 1864. Os registros de compras, vendas e doações em Jacobina, para o período de 1808 a 1885, contavam com três cativos Angolas, um Congo, um Mina e dois Nagôs. Ainda nesse período, havia 364 escravizados descritos pela cor e 51 sem cor e sem origem (p. 88).

No Recenseamento Geral do Brasil de 1872, o quadro geral da população escravizada de N. S. da Graça do Morro do Chapéo era de 253 cativos, sendo 131 homens e 122 mulheres. O somatório municipal é considerado em conjunto com N. S. da Conceição do Mundo Novo, que possuía outros 407 escravizados, totalizando 660 pessoas. Em média, 38% dos cativos de N. S. da Graça do Morro do Chapéo, de ambos os sexos, eram casados ou viúvos, o que é um índice interessante para pensar a família escravizada. Na divisão racial, há a prevalência dos pretos sobre os pardos, sendo preto um indicativo exclusivo da cor, e não da origem. Correspondiam a 63,3% dos homens e 72% das mulheres[26].

[25] Trata-se do Arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia, livro 2º do Tombo, 1652-1685, fl. 16.
[26] Recenseamento do Brasil em 1872. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v1_br.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2021.

> O Recenseamento Geral de 1872 – primeiro e único censo de abrangência nacional do período imperial e escravista – enfrentou o problema da classificação da cor e utilizou o termo raça, sendo definidos os seguintes registros: branca, preta, parda e cabocla (Decreto n. 4.856, de 1871). A classificação de raça/cor preta foi utilizada para designar pessoas africanas, negras e crioulas. A denominação "parda" caracterizava o cruzamento da raça africana com outras raças. Já a designação cabocla deveria ser compreendida como raça indígena ou, ainda, como a mistura entre brancos e indígenas (GOUVÊA; XAVIER, 2013, p. 105).

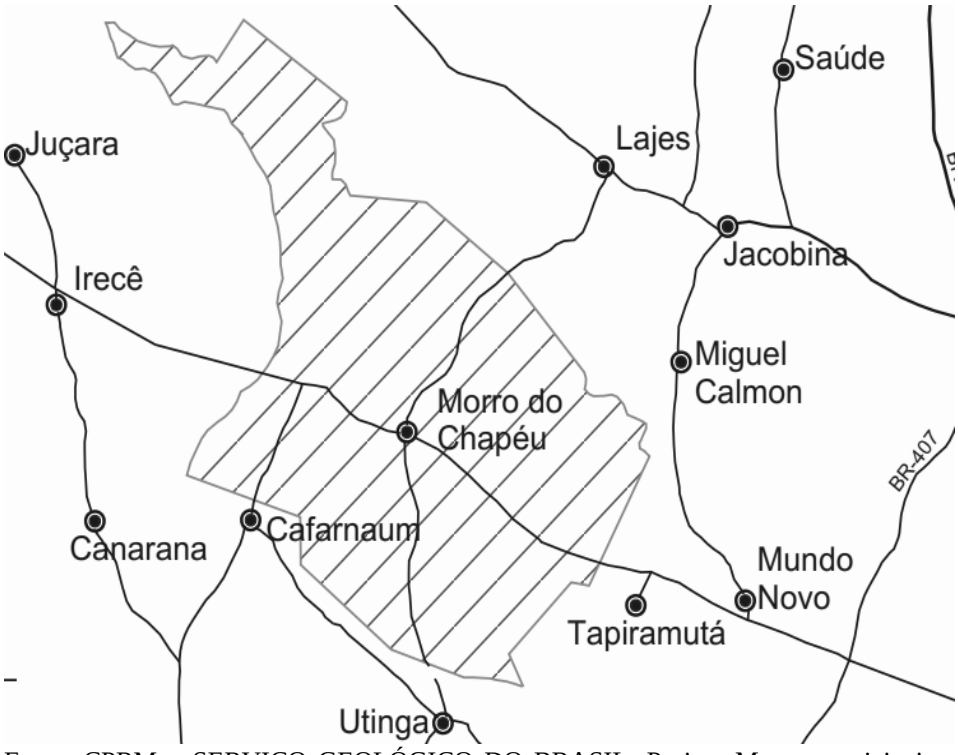
O recenseamento de 1872 aponta apenas 11 escravizados estrangeiros em Morro do Chapéo, 6 homens e 5 mulheres. Todos foram contabilizados como católicos, ocultando os sistemas de crenças desses indivíduos. Não há registro de nenhum cativo alfabetizado naquela data[27]. Deve-se observar que a porção territorial de N. S. da Graça do Morro do Chapéo não corresponde à atual sede. A freguesia de Mundo Novo estava sob jurisdição de Morro até 1881. Além disso, há outras divisões a serem consideradas:

> Em 1870, a vila ainda contava com as duas freguesias, mas dividida em quatro distritos: Morro do Chapéu, Ventura, Riachão do Utinga e Mundo Novo. Em razão da extensão da freguesia sede, uma das maiores da província da Bahia, os vereadores solicitaram em, 10 de abril de 1872, o desmembramento e a criação de uma freguesia no arraial do Riachão da Utinga. O pleito só foi atendido em 17 de abril de 1877 com a criação da freguesia do Senhor Bom Jesus da Boa Esperança do Riachão da Utinga. As três freguesias que compunham o território morrense apresentavam características e dinâmicas próprias. A de N. S. da Graça se notabilizava pela recria de gado vacum, agricultura e mineração, sendo a sede da administração local. A freguesia de N. S. da Conceição do Mundo Novo também se dedicava à pecuária, com a criação, recria, produção agrícola (FERREIRA, 2014, p. 44).

É plausível pensar que parcela dos cativos estava em áreas não contabilizadas pelo recenseamento de 1872, contando com a dificuldade de acesso a lugarejos que sequer tinham estradas, sem contar os erros na agregação de dados. A paróquia era a unidade de referência do censo, recebendo os questionários e disponibilizando-os para as casas. Geralmente eram recenseadas as pessoas que se encontravam em domicílio (chamado fogo), devendo o chefe da casa responder às perguntas (PAIVA E MARTINS, 1983). Por maior que tenha sido o esforço do governo imperial, inclusive multando os omissos, certamente os recursos da época não permitiam abarcar com precisão a totalidade populacional.

[27] Op. cit.

Mapa 4 – Fragmento do mapa de situação de Morro do Chapéu em relação a Jacobina, Utinga e Mundo Novo



Fonte: CPRM – SERVIÇO GEOLÓGICO DO BRASIL. Projeto Mapas municipais, município de Morro do Chapéu (BA). Ministério de Minas e Energia. SECRETARIA DE MINAS E METALURGIA. Relatórios técnicos. Salvador, 1995.

Outro registro importante para a quantificação dos escravizados era a matrícula, que passou a ser obrigatória com a lei n. 2040 de 28 de setembro de 1871. Bastante famosa por representar um marco para a abolição gradual da escravidão, a chamada Lei do Ventre Livre era complexa. Criticada pelos abolicionistas como uma ferramenta limitada, vagarosa e ineficiente, especialmente por vincular o ingênuo ao senhor de sua mãe até os 21 anos de idade, a lei trazia alguns efeitos positivos quanto à restrição do domínio senhorial, incluindo a possibilidade de o próprio escravizado recorrer à justiça em seu favor[28]. A lei de 1871 garantia a compra de alforria mediante pecúlio e criava o Fundo de Emancipação de Escravos, cuja matrícula era um pré-requisito imprescindível. Tanto a matrícula quanto o Fundo de Emancipação apresentaram inúmeras irregularidades em sua execução[29]. Oficialmente, a matrícula transcorreria entre 01 de abril a 30 de setembro de 1872, havendo um largo prazo

[28] A esse respeito, ler: CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
[29] A esse respeito, ver: COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

após o encerramento legal[30]. Para não arcar com o imposto de quinhentos réis por cabeça, muitos senhores não registravam seus escravizados, mesmo cientes de que essa ausência poderia ser legalmente utilizada para a requisição da liberdade[31].

Outros fatores reforçam a não confiabilidade dos dados regionais sobre os escravizados ao longo do século XIX. A mineração de diamantes no Ventura, na década de 1860, pouco documentada, ainda é lembrada pela forte presença de escravizados em sua população flutuante. Mundo Novo, com número de cativos superior a Morro do Chapéu em 1872, tinha vocação pecuária e comercial, com parte dos escravizados empregados em atividades que exigiam deslocamento espacial. Nos inventários, verificamos que Riachão da Utinga, mais próximo de Lençóis, contava com escravizados empregados na policultura de subsistência. Uma propriedade com três escravizados ficava, inclusive, às margens de um rio chamado Mocambo[32]. Não há registros suficientes para mensurar a quantidade de escravizados no somatório desses locais.

Um manuscrito intitulado *Descrições do Município da Vila do Morro do Chapéu*, citado por Jackson Ferreira, afirma que havia, em 1886, "8.000 almas sendo 1.000 e tantos escravos" (2014, p. 65). O autor acredita que este número esteja superestimado e que a tendência geral era a redução gradual do número de cativos até a abolição. Essa é uma conclusão documentalmente acertada, ainda mais para cativos sertanejos bastante minoritários em comparação ao quadro nacional. Só não podemos confiar que quaisquer das estatísticas anteriores à década de 1880 reflitam o valor absoluto da escravaria no momento de cada coleta de dados. Mas, se é verdade que havia poucos escravizados nos sertões, havia também baixa densidade demográfica. No primeiro recenseamento seguro no imediato pós abolição, em 1890, o município de Morro do Chapéu aparece dividido em duas paróquias: N. S. da Graça do Morro do Chapéo e Bom Jesus da Bôa Esperança do Riachão da Utinga, com uma população total de 16.168 pessoas. Mundo Novo, município separado, contava com 9.121 habitantes[33].

Os pífios cativos estrangeiros poderiam confirmar a dificuldade de pensar heranças africanas em Morro do Chapéu, sobretudo se compararmos à realidade das *plantations* cafeeiras

---

[30] A esse respeito, ler: DAUWE, Fabiano. *A libertação gradual e a saída viável: os múltiplos sentidos de liberdade pelo fundo de emancipação de escravos*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2004.

[31] Segundo o §2 do Artigo 8º, "os escravos que por culpa ou omissão dos interessados, não forem dados à matrícula até um ano depois do encerramento desta, serão por este fato considerados libertos". Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/243294>. Acesso em: 21 mar. 2021.

[32] A exemplo do inventário de Venceslau Firmino dos Santos e Rosa Maria da Conceição, 1871-1886, FCA, Processos Civis, Sala dos Processos Civis, cx. 1871.

[33] Segundo a Synopse do recenseamento de 31 de dezembro de 1890. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/227299>. Acesso em: 22 mar. 2021.

que recebiam africanos constantemente. Tais áreas eram marcadas pela forte vigilância e pela pouca possibilidade de mobilidade espacial, ao contrário dos sertões. As escravarias sertanejas da Bahia, não apenas de Morro do Chapéu, tendiam a ser nacionais. A não expressividade africana, percentualmente irrelevante, serviria para endossar as percepções do senso-comum sobre a ausência de tradições de matriz afro nas comunidades negras do município. Esta percepção não é apenas a dos habitantes, mas partilhada pelos visitantes de fora. Uma psicóloga assim registrou suas impressões ao visitar o quilombo de Brejão da Gruta:

> Isto dito, não pudemos observar qualquer tipo de expressão cultural que indicasse a origem africana dos habitantes de Brejões, como, por exemplo, a produção de objetos religiosos, artesanais, produtos culinários, ou ainda músicas, lendas ou "causos" vinculados a esta referência étnica (PROFICE, 2003, p. 4).

Meu trabalho de campo, entretanto, traz outra perspectiva. Longe de fantasiar a origem africana dos habitantes de algum lugar, revela que há muito mais África nos modos e representações dos quilombos sertanejos do que se pode imaginar à primeira vista. Não se trata de recorrer ao antigo método de comparar características culturais de grupos escravizados, e seus descendentes, a grupos étnicos africanos nos moldes de Melville Herskovits. Tampouco de perseguir as chamadas sobrevivências como se estas testemunhassem o tesouro de um passado intacto. A questão é pensar como as bagagens das famílias negras iluminam os silêncios documentais, apontando para a reconstrução criativa de heranças africanas que desafiam o tempo. Como diria Stuart Hall, a cultura "não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma 'arqueologia'. A cultura é uma produção" (2003, p. 43). As pequenas heranças africanas estão diluídas em um cotidiano no qual prevalece o compartilhamento de uma cultura sertaneja ampla, que não é isenta de clivagens e conflitos.

O que se chama no jargão político de resgate cultural das "raízes africanas", que entrou no léxico de muitas comunidades a partir da mobilização impulsionada pelo Artigo 68 da Constituição Federal (1988), não chegou integralmente a Morro do Chapéu. Isto não significa que não haja heranças que possam ser classificadas como africanas. Os povoados negros mantêm conhecimentos a respeito de rezas, curas, feitiços, lendas e saberes transmitidos por seus ancestrais d'além-mar. O caso é que as comunidades de Morro do Chapéu não estão ressignificando seus saberes a partir do estímulo de agentes externos do mesmo modo que outras comunidades tradicionais, que foram chamadas pelo sociólogo Javier Alejandro Lifschitz de "neocomunidades".

> Os agentes modernos podem estabelecer, com os agentes tradicionais, relações de mútua dependência. Por um lado, as instituições externas, que representam a modernidade, precisam da tradição comunitária para viabilizar seus projetos e para gerar novos recursos vinculados ao patrimônio material e imaterial. Por outro, a comunidade, que representa a tradição, precisa das instituições externas para projetar seu valor, tanto no sentido simbólico quanto no material (LIFSCHITZ, 2006, p. 68).

Por mais que não adote a perspectiva de que exista um antagonismo entre tradição e modernidade, como se fossem polos inconciliáveis, aproveito a reflexão de Lifschitz para frisar que há comunidades com maior ou menor trânsito de agentes externos. Sem dúvida, uma pesquisa acadêmica gera *per si* questionamentos nos sujeitos pesquisados, tanto sobre o pesquisador (o que deseja, qual o motivo da investigação) quanto sobre si mesmos (seus valores, seu passado e a relevância de seus conhecimentos). Tais questionamentos, no âmbito de uma pesquisa individual, possuem impacto mais restrito do que coletivo. Esses quilombos possuem comunicação descontínua com instituições governamentais e não governamentais, bem como uma relação fortuita com pesquisadores e movimentos sociais. Não pretendo afirmar que os agentes externos inventam uma realidade social não existente nem que os grupos engendrem a si próprios partir das expectativas alheias, e sim que articulam diferentemente sua etnicidade diante das circunstâncias de contato. Como Fredrik Barth observou ao analisar a manutenção de fronteiras dos grupos étnicos, o que ocorre é uma seleção de quais diferenças serão ou não pertinentes, quais traços culturais podem ser revitalizados e quais tradições embasarão uma identidade comum (BARTH, 1969). O sociólogo Max Weber definiu grupos étnicos como aqueles que

> alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou os dois, ou nas lembranças da colonização ou da imigração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente (WEBER, 1971, p. 416).

Quanto maior a crença subjetiva nessa comunidade fundada em semelhanças, mais ostensiva se torna essa etnicidade. A pertença étnica pode se expressar na ação social quando um grupo é forçado por alguém ou alguma situação extrínseca a estabelecer discursos e práticas que costurem o autorreconhecimento. Em sua tese *Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola* (2006), o antropólogo José Maurício Arruti define os quilombos contemporâneos como grupos mobilizados em torno da conquista da terra. O trabalho do autor foi encadeado com os laudos antropológicos que auxiliavam no reconhecimento dos direitos territoriais dessas comunidades. Nos anos 2000, a etnogênese quilombola estava efetivamente relacionada aos direitos fundiários ou demarcações. O atual

cenário político é de recuo, de redução drástica de políticas públicas para quilombolas e de pouca chance para o reconhecimento e a titulação dos quilombos. Por efeito disso, a questão territorial não tem produzido os mesmos efeitos, e as lutas passam por reestruturações. José Maurício Arruti já havia assinalado que uma identidade coletiva se apoia em fatores

> pretensamente primordiais, tais como uma origem ou ancestrais em comum, hábitos, rituais ou religiosidade compartilhados, vínculo territorial centenário, parentesco social generalizado, homogeneidade racial, entre outros. **Nenhuma dessas características, porém, está presente em todas as situações** […]" (ARRUTI, 2006, p. 39, grifo nosso).

Se o caráter relacional não é colocado de modo a destacar os sinais diacríticos de um grupo, a contrastividade cultural não é autoevidente. Se características comuns não são reforçadas, o que sobra da etnicidade? O olhar estrangeiro em busca da *commodity* quilombola, que possa ser consumida por uma plateia urbana, não identifica o interstício como elemento interessante, porque almeja encontrar uma performance negra total investida de exotismo.

Informados pelo olhar colonial, que em grande medida gestou a Antropologia, os *outsiders* consomem a diversidade humana. Na ânsia pelo incomum, os observadores externos se desinteressam por locais e grupos que parecem ter pouco a oferecer em termos de contrastividade cultural. Perdem a grande oportunidade de compreender que a vivacidade da cultura das pessoas comuns é um conjunto de relações e práticas ao rés-do-chão. O simples cotidiano pode informar bem mais do que fomos ensinados a decodificar como relevante. A cultura não pode ficar engessada, porque é reproduzida e alterada através da ação (SAHLINS, 1990). Se os esquemas convencionais são afetados pelo repensar criativo, não há cultura estanque a ser apreendida ou alguém que possa informar fidedignamente sobre uma cultura em particular. Se buscarmos ilhas de culturas negras, dissociadas de um movimento extenso de transformações globais, adotaremos uma colocação delirante.

Há muito mais luta pela conquista de liberdade e autonomia produtiva nos quilombos do que marcas da escravidão. Os negros dos sertões oitocentistas, escravizados ou livres, trazem consigo uma África distante, não completamente esquecida. É a África simbólica que sussurra através de seus descendentes.

> Porém, isso não se deve principalmente ao fato de estarmos ligados ao nosso passado e heranças africanas por uma cadeia inquebrantável ao longo da qual uma cultura africana singular fluiu imutável por gerações, mas pela forma como nos propusemos a produzir de novo a "África" (HALL, 2013, p. 39).

A imersão nos territórios étnicos proporciona a percepção das africanidades brasileiras no sentido de Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2011), isto é, “raízes da cultura brasileira que têm origem africana” ou “marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia a dia” (p. 92). Os modos de ser e viver dos negros brasileiros atracam no que a autora chama de “valores de refúgio”. Os valores de refúgio servem ao paradigma indiciário quilombola e apontam práticas transtemporais de decolonialidade.

Figura 9 – Zilma preparando acarajé. Quilombo Barra II

Fonte: Autoria própria, 2019.

Comunidades de quilombo estão em contato com universidades e movimentos sociais, articulam discursos políticos, mantêm uma relação ambígua com o turismo e ressalvas com pesquisadores. Tais coletividades formulam discursos identitários próprios nos quais cor, pertença territorial, cultura e etnicidade são eixos centrais. Na segunda década do século XXI, o cenário dessa fração da Chapada era outro. Como Morro do Chapéu não é um município

turístico, não possui universidades, e as comunidades são de difícil acesso, os moradores têm pouquíssimo contato com visitantes de longe. Não parecia haver simpatia ou antipatia prévia por determinadas categorias de estranhos. Em 2013, sem internet ou telefone celular nos povoados, o meio prevalecente de comunicação era a oralidade e, esporadicamente, a cabine telefônica. Esse cenário se transformou bastante em oito anos e se transforma cada vez mais depressa. Com o acesso à internet, discursos cambiam da noite para o dia, e qualquer tentativa de capturar a dinâmica dessas coletividades se torna de pronto obsoleta. Mesmo assim, tentarei descrever dinâmicas sociais que permitam embasar as afirmações levantadas neste capítulo. Como diz a música "Berimbau" (1963), composição de Baden Powell com letra de Vinícius de Morais, "quem de dentro de si não sai, vai morrer sem amar ninguém". A abertura para a humanidade só é profícua quando radical. Quem vai ao outro nunca pode voltar o mesmo. A viagem de saída de si é sem retorno.

2 HISTÓRIAS DO FOGO: RECORDAÇÕES FAMILIARES, RACISMO E O TEMPO DO CATIVEIRO SERTANEJO

Os olhos de nossos antepassados,
negras estrelas tingidas de sangue,
elevam-se das profundezas do tempo
cuidando de nossa dolorida memória.

Conceição Evaristo

A história oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo autoritário inerente a sua tradição

Paul Thompson

Entre 2013 e 2020, realizei cerca de noventa entrevistas com trabalhadores negros de Morro do Chapéu, afora algumas em municípios limítrofes. *Grosso modo*, os entrevistados eram lavradores rurais, na faixa dos 50 aos 90 anos, autorreconhecidos como quilombolas. Quinze dessas entrevistas se destacaram por abordar, integral ou parcialmente, memórias do cativeiro no sertão. O intuito inicial era investigar histórias de vida, trabalho e ancestralidade. Aos poucos, as memórias da escravidão, silenciadas e supostamente perdidas, apareceram e tomaram a forma de um conjunto de narrativas compartilhadas. Tal conjunto fornece interpretações valiosas sobre a natureza regional do trabalho compulsório, concepções de liberdade, direitos consuetudinários, relação com senhores, tráfico interprovincial, racismo e silenciamento. Informam também sobre relações econômicas, dependência, compadrio, lealdade e conflitos entre fazendeiros, agregados de fazenda e assalariados rurais no pós-abolição. Complementadas pela observação participante do cotidiano, da religiosidade, de mitos, ritos, fábulas e cantos, esses relatos nos fazem vislumbrar aspectos fundamentais de uma cultura negra de raízes oitocentistas. As entrevistas foram realizadas, prioritariamente, 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. De acordo com cada entrevistado, os roteiros variaram entre entrevistas genealógicas, de histórias de vida ou temáticas e, frequentemente, misturaram esses três tipos.

Como não poderia deixar de ser, as entrevistas com camponeses negros no sertão, que serão apresentadas a seguir, dialogam diretamente com o projeto de documentação e pesquisa *Memórias do cativeiro*, iniciado por Hebe Mattos, Ana Lugão Rios e Robson Martins em 1994, cujo acervo está depositado no Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da UFF. O projeto identificou coincidências narrativas em diferentes tipos de roteiros realizados com camponeses negros das antigas áreas cafeeiras do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e do Espírito

Santo. Tratando esse material como um etnotexto, o projeto dividiu as entrevistas em cinco chaves temáticas, destacando, na chave *tempo do cativeiro*, as narrativas que

> se constroem a partir da rememoração de casos e histórias que os depoentes ouviram contar dos pais e avós. Nem sempre estas histórias dizem respeito diretamente a experiências dos próprios contadores originais (pais ou avós), mas falam antes de narrativas transmitidas de pai para filho por serem conhecidas ou por ouvir dizer. Constroem de maneira coerente uma memória coletiva sobre os significados da experiência da escravidão associada às ideias de violência, torturas, maus tratos e animalização, bem como ao poder senhorial e a seu arbítrio, para fazer o bem ou o mal. É a partir dessa representação genérica do tempo do cativeiro que se organizarão os recursos de periodização nas narrativas consideradas, emprestando significados precisos ao "tempo do cativeiro" e permitindo aos depoentes refletirem criticamente sobre as suas continuidades e descontinuidades com o tempo atual.[34]

No documentário "Memórias do cativeiro" (2005), com direção artística de Guilherme Fernandez e Isabel Castro e direção acadêmica de Hebe Mattos e Martha Abreu, baseado no livro *Memórias do cativeiro: família, trabalho e cidadania no pós-abolição* (2005), notamos que os descendentes de escravizados fazem referência aos africanos de diferentes "nações" (especialmente Congo e Angola), por ser a zona cafeeira do sudeste a última grande área de absorção de africanos no Brasil. No sertão da Bahia, a remissão à África é distante, e os quilombos não podem ser enquadrados como "comunidades de senzala", conforme sugeriu o historiador Flávio Gomes para o Rio de Janeiro do século XIX. Tudo leva a crer que os escravizados podiam viver distantes de seus senhores, em suas próprias casas de taipa, espalhados pelas caatingas. Não foram recolhidas, nesta pesquisa, memórias de senzala ("eles não morava em senzala"), tampouco foram encontradas referências documentais a esse tipo de moradia. Uma das características importantes apontada por Erivaldo Fagundes Neves é que nos sertões do Nordeste a escravidão desenvolveu-se articuladamente com a meação, "confundindo choupanas de agregados e casebres de escravos" (1998, p. 248).

Notamos diferenças e continuidades entre as memórias das famílias de descendentes de escravizados no Sudeste e na Chapada Diamantina. A própria expressão "tempo do cativeiro" surge como recurso espontâneo de periodização dos entrevistados neste e naquele conjunto de fontes orais. As leis de 1850 (Lei Eusébio de Queirós) e 1871 (Lei do Ventre-livre) parecem não ter surtido efeito na memória familiar de Morro do Chapéu, embora haja uma correspondência da Câmara Municipal, datada de 1884, que informa que senhores e escravizados estavam interessados em seus direitos, com destaque para o uso da mão-de-obra

[34] Retirado de <http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/narcht04.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2021.

dos ingênuos[35]. Por outro lado, os casos do cativeiro sertanejo coincidem com os do sudeste na percepção das famílias sobre: ética paternalista; torturas e maus-tratos como experiências genéricas; ascendente do narrador como trabalhador honesto; casos evidenciando a esperteza dos escravizados, entre outros.

> 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 (MATTOS, 2005, p. 54).

Existe uma memória coletiva da escravidão em Morro do Chapéu, embora reprimida e pouco estruturada enquanto narrativa pública. O aparente apagamento do tema 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 de seus descendentes. Em segundo lugar, o trauma da sujeição a outrem não é o assunto predileto daqueles que herdam a dor. Em terceiro lugar, comecei a registrar essas memórias 130 anos após a abolição, tarde demais para certas interrogações. Foi necessário tempo de convívio e intimidade com os pesquisados para que os não ditos se convertessem em narrativas significativas. Por fim, é útil lembrar que as duras condições de vida dos trabalhadores sertanejos favorecem a morte prematura e o êxodo, dificultando a manutenção de uma memória familiar de longo prazo. As próprias características da escravidão na zona oriental da Chapada Diamantina tornam essas memórias rarefeitas em comparação, por exemplo, ao sudeste cafeeiro ou a outras regiões no Brasil que receberam grande contingente de mão-de-obra africana até a proibição do tráfico atlântico (e mesmo depois). Com raras exceções, as fazendas sertanejas empregavam número reduzido de escravizados, com um viés marcadamente crioulo. Embora em diferente escala, a escravidão estava amplamente disseminada.

> Meu pai não chegou conhecimento de lá do cativo, do cativeiro, sabe? Mas a mãe de meu pai ela ainda trabalhou como escrava dos chefes da coisa. Mas quando ela mudou pra aqui, que o pai de meu pai faleceu, eles não morava aqui mesmo, morava ni um lugar distante por nome acho Lençóis. Mas nesse tempo o nome não era Lençóis […]. Aí quando ela ficou viúva, meu pai era bem pequeninho, novinho, e ela veio embora pra onde tá a família de meu pai. Aqui onde a gente vive hoje. Você vê Velame, tem mais lugares, tem Licuri, tem tantos lugares, que tudo é família. (Izaltina Jesus dos Santos, 2020)

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

Figura 10 – Izaltina Jesus dos Santos. Quilombo Queimada Nova

Fonte: Autoria própria, 2020.

A aposentada Izaltina Jesus dos Santos, do quilombo Queimada Nova, recupera a jornada de sua avó Anacleta, escravizada e migrante. Ao emigrar no pós-abolição, os libertos desejavam esquecer o passado e constituir novas identidades sociais. Nesse sentido, muitas vezes os detalhes de acontecimentos da vida pregressa não eram transmitidos aos netos, que herdam a anamnese dos eventos principais. A memória familiar da escravidão em Morro do Chapéu não é exclusivamente uma memória da escravidão dos limites municipais, mas uma história ampliada que se conecta a outras regiões da Bahia. O roteiro impressionante da vida de Anacleta inclui fatos profundamente traumáticos como ter sido obrigada a manter relações sexuais com seu senhor, gerando um menino e uma menina. Não sabemos se durante ou depois desse abuso, casou-se com José Bernardes, cabra, com quem teve um filho chamado Durval. Quando se viu liberta e viúva, Anacleta encontrou forças para abandonar Lençóis com três crianças e procurar o irmão do marido em Morro do Chapéu. O cunhado a ajudou a criar o sobrinho e se casou com a filha de Anacleta. Dona Izaltina assim continua sua entrevista:

> Minha vó, quando veio de lá, ela trouxe dois filhos. Eu acho que era até dos patrão, que eles obrigava as nega a deitar com eles e aí dava filho. Minha vó veio com uma menina, uma filha já mais crescida, e um menino. […] Isso aí é do tempo dos escravos, lá em Lençóis, pra lá, não era coisa aqui de nós não. Quando ela veio para aqui a escravidão já tava livre, já tinha passado a escravidão. […] Ela contava essa história que ela vivia com os patrão lá nesses lugares e quando o marido morreu foi obrigatório

> ela voltar. E eu sei que ela servia os escravos porque **ela contava muita história assim do passado, mas ela não contava tudo**. (Ibidem)

Tanto em Morro do Chapéu quanto em outros recintos sertanejos e da Chapada Diamantina, a pequena propriedade, com relações estreitas entre senhores e cativos, não foi isenta de violência. O trabalho forçado e o trabalho "quasemente como escravo" persistem como marcos que balizam a fundação da vila em diante. Desde 1838, os escravizados trabalharam lado a lado com lavradores livres, e a gênese dos quilombos espelha essa convivência. A tradição oral faz referência a casais em que apenas um dos cônjuges não era juridicamente emancipado, e os documentos de batismo confirmam essa ocorrência. Ao contrário das turmas de escravizados da lavoura cafeeira, na segunda metade do século XIX, a sociabilidade dos cativos de Morro do Chapéu era mais integrada ao cotidiano dos libertos. O cativeiro não era uma imposição exclusivamente jurídica, e sim um dilema prático. Menos vigiados, os escravizados sertanejos nem sempre se valiam da possibilidade de mover-se para escapar. Em um contexto de miséria, entrecortado por secas e epidemias, a própria ideia de rebelar-se contra uma escravização assentada em relações familiares e códigos morais compartilhados, para tentar uma vida errante, podia não ser uma grande vantagem. A vida do escravizado podia não se diferenciar da de um homem "pobre de cor", marcado pela pele e com ofertas de empregos braçais, mal ou não remunerados. O lavrador Antônio José de Oliveira, neto do escravizado Líbio Barbosa, assim explicou a persistência da memória sobre o tema:

> O que eles conta era o sofrimento e a falta da liberdade, que não tinha liberdade, fazia um tudo sem querer, que eles eram mandado. Então, a razão que hoje o povo ainda recorda essas lei, que essas lei era sofrimento. (Antônio José de Oliveira, Barra II, 86 anos, 2019)

É preciso pontuar que minha pesquisa teve um recorte menor e foi realizada mais de vinte anos depois que o projeto *Memórias do cativeiro* teve início. A diferença de amplitude, de recursos e de temporalidades influencia as conclusões obtidas, já que muitos informantes-chave morreram antes de 2010. Em Morro do Chapéu e municípios vizinhos, temos relatos de pessoas que vieram a óbito com mais de cem anos e que eram filhas e netas de "cativeiros". Tento complementar as lacunas da memória com documentos escritos e vice-versa. O senhor Edivaldo Rodrigues de Oliveira, neto do escravizado Laudelino Barbosa, descreve detalhadamente a configuração da escravidão em nível regional, tendo como exemplo a fazenda Gurgalha. Sua fala sobre o incentivo dos senhores à reprodução natural e moradias escravas fora da sede da fazenda, fornece a carnadura do testemunho ao esqueleto dos registros:

> — O pessoal que morava com o coronel Quintino, eles não morava na casa não, eles morava na serra, perto da fazenda. Até que o dono de lá morreu há poucos anos, que comprou essa fazenda lá. Disse que tinha dias que faziam samba, que juntava e fazia um samba que quase o dia amanhece e eles lá na serra sambando e batendo pandeiro. Disse que era assim. Os patrão queria que as mulher daqueles que tava ali empregado da fazenda, empregado não, comprado ali, produzisse filho que era pra vender os filhos. E o dinheiro era deles, de primeiro. Ali aqueles menino daquelas mulher daqueles homens que morava ali, com os patrão, naquela fazenda tivesse as criança, os menino era do patrão. Pegava e vendia, quando eles tivessem grandinhos.
> — Queriam que eles fossem reprodutores…
> — É! O pobre naqueles tempo era sem vez, não tinha vez de nada. Ainda tinha muitas pessoa que queria que voltasse esse tempo da escravidão, mas para voltar esse tempo aí é difícil.
> — É por isso que aquela serra se chamava serra dos escravos?
> — Deve ser, né?
> — Porque D. Ana Rita falou uma coisa assim, quando eu fui lá na casa dela, ela apontou uma serra ali atrás e disse assim: aqui é a serra onde iam os escravos…
> — Essa que eu falo à senhora é aqui para baixo. A senhora chega na fazenda Gurgalha e a serrona tá mesmo aí, de frente com a fazenda.
> — Então não havia senzala?
> — Não, senhora, tinha não.
> — Cada família de escravo morava na sua casa?
> — Cada grandão daquele comprava um grupinho, né?
> — Mas esses grupinhos moravam em casas de taipa que eram deles mesmos?
> — É. (Edivaldo Rodrigues de Oliveira, 77 anos, 2019)

A paisagem das caatingas e tabuleiros morrenses estava retalhada por fazendas pecuaristas onde os cativos e livres de cor trabalhavam como vaqueiros, lavadeiras, babás, garimpeiros e lavradores. Tal configuração de tipos de trabalho para as famílias negras rurais permaneceu praticamente intacta do imediato pós-abolição até os anos 2000. Organizando as entrevistas por chaves temáticas, nos moldes de Hebe Maria Mattos, poderíamos dizer que em Morro do Chapéu há dimensões temáticas/cronológicas intercruzadas: o *Tempo do cativeiro, Libertos e furriados,* o *Tempo do carrancismo, Trabalhar macaco, Trabalhar para si.* Essas são dimensões que perpassam toda a tese, embora este capítulo trate apenas da primeira. O *Tempo do cativeiro* (1838-1888) é marcado por "trabalhar obrigado", por castigos (físicos, sexuais e psicológicos), por fugas esporádicas, por festividades (permitidas e clandestinas), por tráfico interprovincial, paternalismo, rebeldia, "livramentos", tradições e silêncios. *Libertos e furriados* (1880-1910) inclui a celebração pela abolição, doações de terras, acordos verbais, dispersão geográfica e formação de territórios. A chave *Tempo do carrancismo* é uma expressão nativa para se referir a um passado marcado pelo atraso, pela ignorância, pela brutalidade das relações interpessoais, pelo medo dos mais velhos e pela ausência de infraestrutura. *Trabalhar macaco* demarca as experiências de "trabalho para os outros", como diaristas e prestadores de serviços gerais, que se estende de antes da abolição até agora. "Trabalhar macaco" é uma expressão do século XIX ainda bastante utilizada pelas comunidades negras da região e

significa: trabalhar explorado; no que não é seu; sem garantias; sem local fixo. Assim como um macaco, que pula de galho em galho, o trabalhador vive na precariedade, "dando macaco pros outros". Embora a analogia com o macaco não seja interpretada pelos narradores como racista, não se pode excluir que sua fixação possa ter um cunho racial. O sentido de macaqueiro como "trabalhador de enxada em roça alheia" (ALMEIDA; PAIM; OLIVEIRA, 2019), que se emprega nos sertões baianos e em Minas Gerais, designa um segmento de trabalhadores pobres com forte expressão negra. O oposto ao trabalhar macaco é o *Trabalhar para si*, que caracteriza um tempo longo de conquista de roças próprias, criação de animais, compra de lotes de terra, trabalho como feirantes, e empreendedorismo.

2.1 MEMÓRIAS DE INDIVÍDUOS E GRUPOS

Para entender o que é possível reter e interpretar, através das entrevistas, do que chamamos de recordações familiares, é necessário destrinchar o que entendemos por memória. O ato de recordar realizado pelos depoentes é visto dentro da noção de trabalho de memória, no sentido empregado pelo filósofo Paul Ricœur, isto é, como capacidade ativa de fazer remissão a dados guardados do passado, representando-os no presente. A escolha da palavra recordar, em lugar de verbos como lembrar, se deve a sua origem etimológica, como destaca Eduardo Galeano em *O livro dos abraços* (1989): recordar, do latim *re* e *cordis*, significa basicamente tornar a passar pelo coração. A família, *locus* privilegiado de afetividade, é onde guardamos o que passa pelo nosso coração, de bom e de ruim. Por conseguinte, a importância das recordações familiares na investigação dos modos de vida dos grupamentos humanos é imensa. Os impactos de fenômenos como trauma e exclusão não são sentidos apenas pelos indivíduos que vivenciaram o evento traumático, mas por seus descendentes. As histórias de família são memórias herdadas e merecem uma abordagem sensível.

O historiador Jacques Le Goff escreveu que "[t]al como o passado não é a história mas o seu objeto, também a memória não é a história, mas um dos seus objetos e simultaneamente um nível elementar de elaboração histórica" (LE GOFF, 1990, p. 40) – e, poderíamos acrescentar, uma de suas fontes, cada vez mais apreciada. A dinâmica da recordação forma parte valorosa de uma memória que vai além de seu papel como matriz da História e da historiografia, materializando-se como reapropriação dinâmica do passado (RICŒUR, 2007). A noção de memória como construção de um passado modificado pelo presente é discutida por várias áreas do conhecimento e se opõe a uma noção estática e passiva da memória. O historiador português Fernando Catroga definiu bem o que a memória não é:

> Um armazém inerte, onde, por ocasional e arbitrária acumulação, se recolhem os acontecimentos vividos por cada indivíduo, tal como acontece com as coisas amontoadas no sótão da casa dos avós. Bem pelo contrário. Ela é retenção afetiva e quente dos traços inscritos na tensão tridimensional do tempo – passado–presente–futuro – que permanentemente a tece (CATROGA, 2015, p. 16-17).

De um prisma psicanalítico, Freud já sinalizava que as experiências do passado de um indivíduo são reelaboradas e ajustadas ao seu contexto de vida em um determinado momento. Para ele, os traços de memória sofreriam "rearranjos, formando novas relações, uma transcrição" (FREUD, 1985c, p. 217). Nesse processo de transcrição, fica claro que o recordado pelo sujeito não espelha minuciosamente o acontecido; é, antes, produto de contínuas reelaborações. Tais reelaborações não ocorrem apenas no âmbito individual; processo análogo acontece com as memórias preservadas pelas coletividades: a transmissão intergeracional de conteúdos carrega aspectos do consciente e do inconsciente coletivo que passam por muitas camadas de reformulações. Nas palavras do psicanalista René Kaës, para quem o sujeito é entendido como corpo e grupo, podemos afirmar que somos "beneficiários de uma subjetividade que nos precede e de que nos tornamos contemporâneos" (KAËS, 1997, p. 95).

Se atribuímos um trabalho ao ato de lembrar e representar o passado, o ato de esquecer é igualmente ativo. Esquecer pode significar não conseguir acessar ou evitar trazer à tona certos acontecimentos e impressões. Esquecer está relacionado à seletividade, consciente ou não, da memória. O que se lembra ou se esquece é produto das trajetórias individuais e dos enquadramentos coletivos, por isso perpassa questões ideológicas, materiais, socioculturais e psicanalíticas ligadas às múltiplas vivências. A metodologia da História Oral, desde sua gênese, esteve interessada no que o sociólogo Michael Pollak (1989) chamou de memórias subterrâneas ou clandestinas, ou seja, aquelas subjacentes às memórias coletivas consagradas, que estão recalcadas e, muitas vezes, carregadas de ressentimentos, em função de longos períodos de dominação. As memórias clandestinas não necessariamente estão perdidas; nada mais são do que memórias silenciadas, e que podem emergir discursivamente em determinado momento.

> 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 de sua organização. Para que emerja nos discursos políticos um fundo comum de referências que possam constituir uma memória nacional, um intenso trabalho de organização é indispensável para superar a simples "montagem" ideológica, por definição precária e frágil (POLLAK, 1989, p. 8).

Memórias silenciadas não necessariamente são memórias esquecidas; silêncio e esquecimento se tocam sem serem intercambiáveis. Há profundo silêncio no ato de esquecer, mas não necessariamente esquecimento no ato de silenciar. O não dizer pode ter significados tão ou mais audíveis do que a fala, inclusive como estratégia de resistência ou reação aos discursos hegemônicos. A rede familiar é uma das formas de manter vivas as memórias subterrâneas. No caso das entrevistas aqui selecionadas, o parentesco é uma chave mestra de compreensão da cadeia de transmissão de experiências abafadas pelo tempo e pela discriminação racial. Era na intimidade familiar, nos afazeres cotidianos, que essas memórias passavam do silêncio à transmissão. Além do conhecimento herdado sobre os fatos históricos do passado, por meio das vivências pessoais, as heranças musicais e mitológicas dão a conhecer contextos culturais e fornecem explicações para fenômenos naturais e sociais. Diante de horrores ininteligíveis, como a escravização de um ser humano, era preciso buscar explicações. O senhor Adalberto de Oliveira, lavrador do quilombo de Barra II, fornece uma versão para a causa da escravidão e narra o ambiente de transmissão de memórias do cativeiro na casa de seu pai:

> O povo mais velho contava que essa escravidão passou no mundo por mor de uma mulher. Que o marido tava trabalhando na roça, assim ele conta, e quando chegou dentro de casa a mulher foi contar uma coisa ao marido. O marido se azangou e aí a família dos dois matou a família do outro todinha. E aí começou essa guerra no mundo. […] 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. Ele contava. A gente vai esquecendo tudo. Me lembro que ele contava que a gente de primeiro saía trabaiando 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. (Adalberto de Oliveira, 2019)

Adalberto é filho de Manoel do Carmo e, por via deste, neto do escravizado Laudelino Barbosa. Considerado uma grande liderança comunitária, Manoel do Carmo nasceu em 1910 e, junto com seu irmão José, lutou para comprar as terras ocupadas pelos ex-cativos, que foram contestadas por fazendeiros vizinhos no pós-abolição. O fogo do chão de sua casa, que dá nome a este capítulo, é uma lembrança viva para seus filhos, sobrinhos e netos. Conta-se que ele corria para apagar o fogo quando chegava alguém de fora. Não sem razão, sua desconfiança era particularmente endereçada aos brancos. Por ser filho de um homem escravizado com uma mulher negra livre, Manoel era conhecedor dos casos do dia a dia do cativeiro no sertão. Sua personalidade agregadora deixou saudade, possibilitando que descendentes prestassem

depoimentos tão ricos. Essas lembranças de família, até então restritas, são fontes históricas inestimáveis por possibilitarem uma entrada no universo mental dos sujeitos pesquisados a partir de suas próprias palavras e percepções.

> A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas (POLLAK, 1989, p. 5).

Figura 11 – Adalberto de Oliveira vigiando sua lavoura ameaçada pela falta de chuva

Fonte: Autoria própria, 2020. Último filho vivo do líder Manoel do Carmo. Foi entrevistado na própria lavoura. Foi o primeiro interlocutor a usar essa expressão "tempo do cativeiro". Apesar de ser idoso, Adalberto trabalhava na roça todos os dias. Como não queria tomar muito do seu tempo ou pedir para que tirasse o chapéu de palha para fotografar no calor, restou o registro com o rosto na sombra. Adalberto faleceu no ano seguinte, sem que pudéssemos aprofundar a entrevista e fazer outra fotografia.

Embora não promova deslocamentos estruturais, o grande trunfo da metodologia oral é sua potência de romper simbolicamente com papéis pré-determinados. Os sujeitos que narram podem construir, em conjunto com a pesquisa ou depois que ela acaba, novas percepções do seu passado e de seus valores. Os entrevistados passam a ter dimensões diferentes de si e de suas bagagens, adquirindo, diante do interesse do outro, uma importância que, às vezes, nem eles mesmos se atribuíam. Há "uma evolução da testemunha, passando-se da afirmação de sua

insignificância (‘nada tenho de interessante a dizer’) à construção de seu próprio relato” (VOLDMAN, 2006, p. 260). Se “no ato de inventar outra cultura o antropólogo inventa a sua própria” (WAGNER, 2010, p. 31), a experiência do contato pode levar igualmente à evolução do pensamento do pesquisador. Formulamos e reformulamos perguntas sobre a validade de nossas pesquisas initerruptamente e sabemos que estamos no caminho certo quando passamos de perguntas como “será que minha pesquisa incide na realidade?” para *insights* do tipo “houve um crescimento mútuo nessa experiência que fortalece o sentido da pesquisa”.

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, traduzindo-se 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, p. 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 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" (ANDERSEN, 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. Como demonstrou Lilia Moritz Schwarcz em *O espetáculo das raças* (1993), a autorrepresentação do Brasil enquanto país mestiço era forjada na esperança de ser depurada quanto mais triunfasse a raça branca. Para nos tornarmos nação, mobilizamos o discurso de que somos um só povo, um amálgama de diversas matrizes raciais, mas que aspira um ideal civilizatório europeu. Em outras palavras, reivindicamos uma pluralidade abstrata sem que tenhamos abarcado, de fato, uma pluralidade concreta. Enquanto a nação se percebe nesse falso ideário compacto, temos comunidades reais, face-a-face, portadoras de memórias subterrâneas que desafiam o estilo dessa comunidade imaginada. Os quilombos e aldeias são, por todo o Brasil, a contraface da nação.

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 anuladora 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 um 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 a pré- e a 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 recai sobre

as sombras do cativeiro, é na tentativa de discutir os silenciamentos dessa experiência em nível regional.

O racismo estrutural, como conjunto de práticas institucionais e historicamente instituídas, se manifesta também na elaboração racializada (direta e indireta) das relações trabalhistas e na manutenção de lugares sociais destinados aos negros no mundo produtivo. 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 desempenhado pelos descendentes de escravizados em Morro do Chapéu pouco se modificou no pós-abolição. A maior parte dos trabalhos disponíveis para os negros nessa região, especialmente para os quilombolas, ainda é na lavoura ou no serviço doméstico. 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.

> Eu vi falar assim, vi falar, que às vezes quando pregava assim um patrão bom, já a mulher não valia nada. 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 fora, corrigindo (sic), trabalhando com os homens lá na fazenda. E a mulher ficava cacetando as empregada. (Edivaldo Rodrigues de Oliveira, 2019)

No relato acima, o lavrador Edivaldo se refere a castigos físicos aplicados às mulheres escravizadas, porém, utiliza a expressão "empregadas", do mesmo modo que não fala de senhores, e sim de patrões. Essa é uma operação recorrente nas entrevistas sobre o tempo do cativeiro e pode ser explicada por alguns fatores, dentre eles pelo fenômeno de projeção ou transferência de que fala Michael Pollak (1992). Os eventos da escravidão são projetados na Primeira República e vice-versa, pelas linhas de continuidade entre esses tempos e através da repetição de episódios marcantes na memória coletiva sobre ambos os períodos. Os antigos senhores, coronéis ou majores, foram tornados patrões após 1888 e permaneceram com seus títulos. Novos personagens de destaque no pós-abolição do município, inclusive negros, enriqueceram e compraram patentes. Os eventos das décadas anteriores e posteriores à abolição tornaram-se um *continuum* na tradição oral, não sendo 1888 uma ruptura tão considerável. Se antes havia empregados e escravos, passaram a empregados e dependentes dos fazendeiros ou políticos de renome. Na continuação da entrevista, Edivaldo explica que o "pobre" era "vendido e disciplinado", evita a utilização da palavra negro, ao mesmo tempo que estabelece uma correlação entre classe e cor.

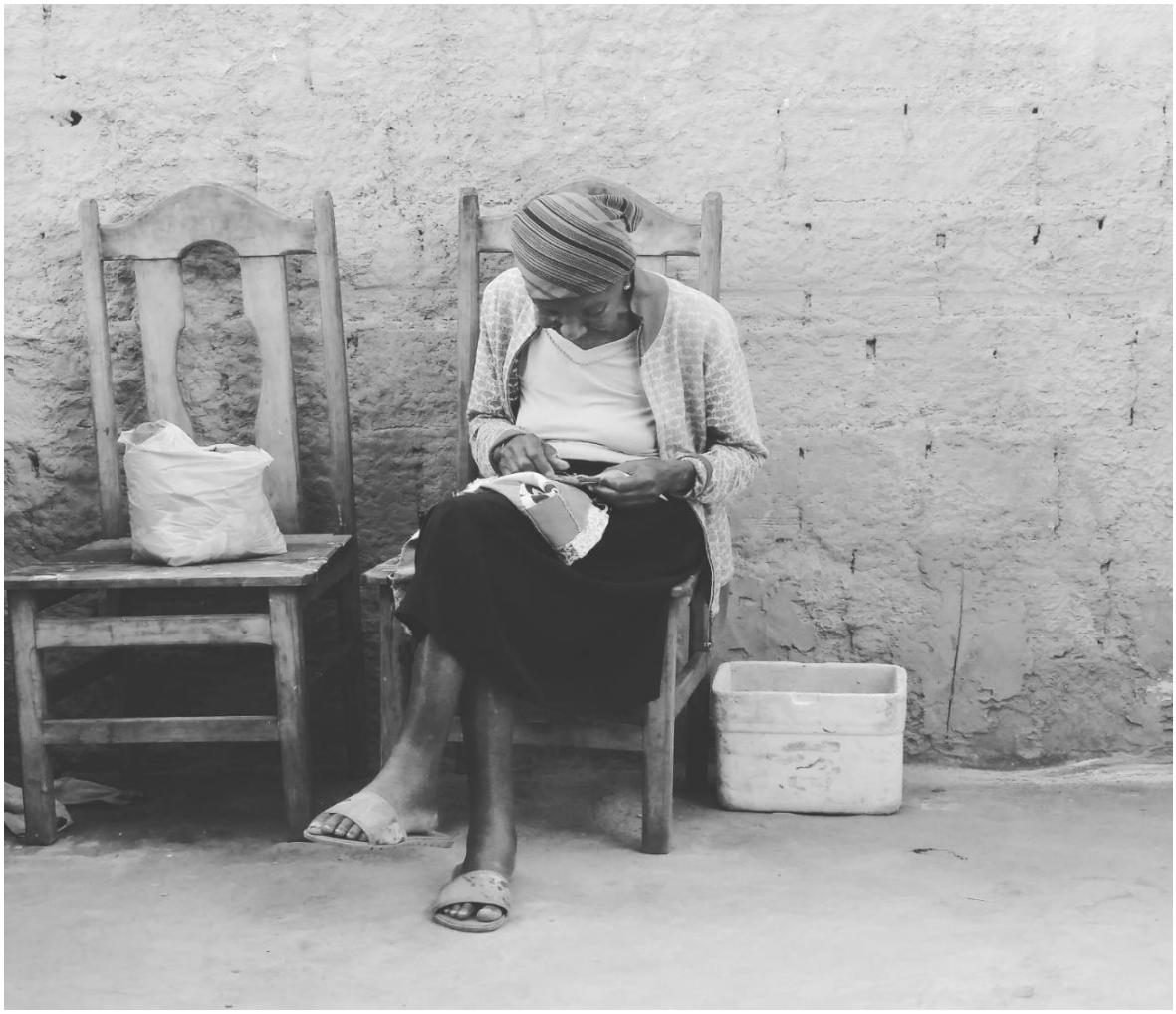
> O meu avô, ele veio pra qui, assim, porque antigamente a classe pobre era desfavorecida e aí quem tinha valor era quem tinha o dinheiro. O pobre não tinha vez. O pobre era vendido e muitas vezes disciplinado, até apanhava se pegasse um patrão ruim. Tinha aqueles chefe, dos comandante, que batia naqueles 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. O que o patrão ordenasse eles fazia pra não levar reclamação nem chicotada daqueles que era chefe da casa, nem nada. (Edivaldo Rodrigues de Oliveira, 2019)

Edivaldo destaca que seu avô nunca fora castigado porque os patrões eram bons e respeitavam o direito consuetudinário conquistado pelos escravizados, ao combinarem regras de bons tratos na venda a ouros senhores. O paternalismo embutido na noção de bons patrões e boas condutas do subalterno é outro elemento estruturante da transição entre o cativeiro e a liberdade. Dona Durvalina, lavadeira, moradora da parte urbana de Morro do Chapéu, com 103 anos na época dessa entrevista, também se refere aos "empregados" e utiliza a palavra "major" para se referir aos senhores de escravos. Após a diluição da Guarda Nacional, a partir de 1918, esses títulos permaneceram como formas de tratamento e *status* político. Desse modo, as palavras escravo e empregado, assim como senhor, patrão, major e coronel, se misturam nas narrativas. Dona Durva, como é conhecida, trabalhou lavando roupa para os descendentes desses "coronéis" em Morro do Chapéu. É neta de uma escravizada por parte de pai, mas era através da mãe que ela ouvia falar dessa época. Dona Durva relembra a mãe como uma mulher forte que "não tinha medo de homem" e enfrentava a vida com coragem, não permitindo abusos, afinal, não vivia no tempo do cativeiro. A recusa de um viver sob jugo de outrem, seja um patrão ou um marido, como no caso da mãe de Dona Durvalina, é um posicionamento vital entre os descendentes diretos de escravizados. Expressa-se não apenas em palavras, mas no modo enfático e altivo com que os sujeitos entrevistados verbalizam e gesticulam as passagens de seus discursos que tratam de resistir ou não se submeter a injustiças.

> O meu pai era neto de uma cativeira. E a mãe dele também era. Minha mãe que dizia que no tempo do cativeiro os empregado, 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 cativeiro não'! (Durvalina Rosa do Espírito Santo, 2018)[36]

[36] A "cativeira" que era avó do pai se chamava Crescencia. Encontrei um registro de Crescencia, escravizada de José Carlos da Motta. Crescencia era mãe de José e Ângela, seus filhos naturais. O senhor José Carlos da Motta teve prole com suas escravas, as crianças foram alforriadas em pia batismal. Não sabemos se os filhos de Crescencia também eram dele. Registros de batismo, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860.

Figura 12 – Dona Durvalina do Espírito Santo. Morro do Chapéu



Fonte: Autoria própria, 2018. Dona Durva, sogra de Jaci do Avoador, costura sem óculos aos 103 anos. Apesar da idade avançada, era extremamente ativa. Dizia que o segredo para viver tanto é "trabalhar muito".

Nos distritos do interior nordestino, a escravidão esteve associada a formas de trabalho não assalariado, e a relação entre senhores e cativos era mais estreita do que nos grandes centros econômicos, havendo pouca especialização do trabalho. Os inventários de pessoas consideradas 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). O padrão de opulência, em se tratando de sertões, não pode ser equiparado ao litoral; poucos brancos viviam em "casas grandes", e alguns donos de escravizados trabalhavam na enxada lado a lado com seu ou seus cativos. Ainda assim, o corte material e imaterial entre pessoas brancas e as chamadas "de cor" se perpetuou. As experiências produtivas exaustivas marcam o campesinato negro de forma a tornar o pós-abolição, muitas vezes, um simples marco formal. Como no restante das Américas, o privilégio da branquitude determinava futuros lugares sociais para os racializados. As famílias

brancas, através do casamento e de alianças políticas, aumentaram suas chances – e de seus descendentes – de romper o ciclo da pobreza, manter e ampliar propriedades rurais e comerciais, assim como conquistar profissões liberais. Para os negros, a luta por novos papéis esbarrava na persistência das lógicas da escravidão, recolocadas sob a negação de uma cidadania plena após o advento da República.

A relativa proximidade entre senhores e cativos 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 as opressões do cativeiro. Em Morro do Chapéu, as heranças do paternalismo senhorial aparecem nas histórias dos quilombolas de diferentes maneiras, demonstrando a complexidade das relações entre desiguais.

> A transformação do escravo em trabalhador livre esteve longe de trilhar um caminho linear e irreversível. Da mesma forma, a libertação comportou outras historicidades, experiências e interpretações do evento. […] [O] debate em torno da extinção do cativeiro esteve imerso em realidades locais e regionais bastante diversas (CUNHA; GOMES, 2007, p. 9).

Dona Ana Rita do Carmo, de 71 anos, moradora dos arredores da Barra II, é perspicaz: "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". 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 condição jurídica. Mesmo considerando que já havia mais livres e libertos do que escravizados nas décadas que antecederam a emancipação formal, esses negros livres viveram na conjuntura do cativeiro, cercados pela discriminação racial e até mesmo pela possibilidade de escravização ilegal.

> Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos (MARX, 2003, p. 7).

Os fragmentos de histórias de vida capturados pelas entrevistas demonstram a apropriação das ferramentas disponíveis para viver cada época, mas também a persistência de lógicas herdadas de períodos anteriores. Resta dizer que os dominados não incorporam paradigmas dominantes sem antes realizar uma interpretação própria desses paradigmas. Para tangenciar a realidade social, é necessário reconhecer as tentativas de dominação sem negar a

agência dos sujeitos. Os personagens históricos não são marionetes das estruturas, tampouco são livres para interpretar e agir no mundo conforme sua própria vontade. Se o tempo dos acontecimentos políticos é, como parece, mais curto que o das mentalidades, resta entender como se influenciam mutuamente.

2.2 QUENTAR FOGO, ILUMINAR PAPÉIS

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 cativeiro, 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* (1999). Não obstante a presença africana propriamente dita não fosse expressiva em Morro do Chapéu, 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. Na transcrição abaixo, Eliana, filha de Dona Maria de Souza e neta de Manoel do Carmo, descreve com nostalgia a maneira como tais memórias eram transmitidas entre os parentes:

> 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. (Eliana de Souza Carmo, Barra II, 54 anos, 2019)

O fogo era um catalizador da união e da solidariedade quilombolas, incentivo à contação de 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, notícias da cidade e problemas de família até ocorrências sobrenaturais, profecias, casos, lendas e fábulas. O folclore ganha também versões locais e personagens do

universo rural negro. O hábito do fogo preservou muito mais do que um antigo costume africano, possibilitou a transmissão das experiências entre gerações.

A maioria dos entrevistados afirma que os velhos não explicavam direito sobre o passado, que eram pequenos demais para lembrar o que lhes foi transmitido ou que esqueceram muitos ensinamentos. Aquele "povo antigo" que "quase não falava" e não deixava as crianças participarem das conversas sérias… Às vezes, os detalhes do passado vinham em forma de rompante, na ocasião de advertências ou diante de um aborrecimento. Por mais que a primeira reação do entrevistado seja dizer "não lembro muito bem", o processo de construção da memória se modifica com o esforço de tentar lembrar, daí a importância de entrevistar mais de uma vez a mesma pessoa. Dona Maria, por exemplo, fora entrevistada por mim em 2014, 2018, 2019 e 2020; em cada ano, abordou um tipo diferente de conhecimento, contou novas histórias, aprofundou e modificou alguns relatos.

Para ancorar as entrevistas, em seu sentido dialógico de "uma troca de olhares" (PORTELLI, 2016, p. 10), 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. É fundamental destacar que, nesse período, a escravidão perdia legitimidade no país, o tráfico transatlântico estava extinto, e a lavoura cafeeira do sudeste tendia a absorver os pequenos plantéis de cativos de outras regiões do país através do tráfico interprovincial. Nessa conjuntura, 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. Como notou o historiador Eduardo França Paiva em seus estudos sobre alforrias:

> 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 (PAIVA, 2018, p. 98).

A prática da alforria fazia parte da política de incentivos senhoriais para a manutenção de dependentes, podendo tanto ser irrestrita como condicional; era prometida como recompensa e podia até mesmo ser revogada por desobediência. Em casos de emancipação condicional após a morte dos senhores sem herdeiros, não descarto a alforria como forma de expiação da culpa branca dentro da lógica da piedade cristã em um momento de debates sobre a desumanização

do cativeiro. Os inventários de senhores escravistas de Morro do Chapéu destacam o forte componente religioso desta sociedade. No relato abaixo, Maria de Souza Carmo, neta do escravizado Laudelino, de Barra II, narra uma das histórias contadas por sua avó Vicentina. Na versão quilombola do auto popular nordestino do bumba meu boi, a memória da conquista de alforria é consequência do "bom comportamento".

> Coronel Quintino tinha uma novilha muito bonita, essa mulher, tem mulher que é descarada, mas tem umas não, que é séria, 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.
> — Vai matar.
> — Não mato não. É de meu senhor.
> — Mas eu tô "pagrada", eu quero comer a carne.
> — Mas eu não posso, que é de meu senhor.
> Atentou. Ela fez igual a Eva. Atentou, atentou, fez igual a Eva mais Adão. Ele vai, pá, matou a novilha…
> Os outro ficou:
> — Ah, agora eu quero ver o que tu vai fazer, meu sinhô vai te matar.
> Ele disse:
> — Não mata não.
> Aí ele pensou assim: "O que que eu vou fazer?". Aí ia pra roça, quando chegava lá ele botava o chapéu em cima do toco e dizia assim:
> — Meu sinhô, eu matei a novilha do senhor… Mas isso não vai dar certo! Não vou fazer isso não.
> E os outro disse:
> — Você vai preso. Você matou a novilha de meu senhor.
> — Meu Deus, o que que eu faço?
> Tornava. Botava uma coisa lá e corria, ajoelhava no chão.
> — Meu senhor, eu fiz isso. Mas isso não vai dar certo!
> Chegou o dia do julgamento.
> — É hoje, é hoje que tu vai preso.
> Os outro ficava atiçando. Aí foram pra cidade, quando chegou lá os outro tava tudo de olho, que sabia que ele ia preso. Quando chegou lá teve a audiência. 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.
> Que os outros tava doido pra ele ir preso, mas ele não mentiu, ele falou a verdade. Aí ele ganhou a alforria porque ele falou a verdade, ele não mentiu. […] Alforriou ele porque ele falou a verdade. (Maria de Souza Carmo, Barra II, 75 anos, 2014)

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 (RIOS; MATTOS, 2005). No entendimento popular, mesmo que a escravidão seja vista 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 de uma dimensão moral comunitária. A afirmação de ser honesto e bom trabalhador pode parecer uma inculcação da lógica de controle senhorial, mas é simultaneamente uma demarcação de superioridade ética e o orgulho de um padrão distintivo de conduta.

Figura 13 – Maria de Souza Carmo. Quilombo Barra II

Fonte: Autoria própria, 2014. Matriarca da Barra II no quintal de sua casa.

A permeabilidade entre o cativeiro e o campesinato, que ficou conhecida como brecha camponesa (CARDOSO, 1979), é aqui ainda mais evidente, devido ao contexto econômico de subsistência e baixa vocação para o grande mercado externo. A economia do protocampesinato negro do Oitocentos seguiu como modelo no pós-abolição, quando a margem de autonomia na economia de subsistência, de trabalho predominantemente familiar, foi ampliada. Esse campesinato negro, em parte cativo e em maior escala livre, não viveu sob controle direto. Os escravizados de Morro do Chapéu possuíam um modo de vida de lavradores pobres, vivendo junto com libertos e livres, com seus casebres próprios, sua possibilidade de produção e acumulação de pecúlio. As fugas eram utilizadas apenas em situações extremas e, nesses casos, era comum a busca de outro senhor para acoutar o cativo vítima de maus-tratos ou da perda de

direitos conquistados no interior da fazenda de origem. Nos inventários de fazendeiros de Morro do Chapéu, aparecem episódios diversos que confirmam essa mobilidade, como o de uma escravizada que passa dias fora de casa por não concordar com sua proprietária, escravizados que estão em outras fazendas na ocasião da morte de seus senhores, escravizados que possuem dívidas financeiras com pessoas que não são seus senhores, significando que houve ocasião para a concessão de tais empréstimos. Os inventários apresentam ainda adolescentes e crianças entre os escravizados adultos morando num mesmo local, denotando configurações familiares. As memórias familiares sobre o cativeiro corroboram essas revelações e vão mais além. Transcrevo outro excerto da entrevista com Dona Ana Rita:

> 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. Oxe! 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. (Ana Rita do Carmo, próximo à Barra II, 71 anos, 2019)

As entrevistas dão a entender a existência de "padrinhos de fuga", na terminologia de João Reis (2016), ou seja, proprietários que intervinham na relação entre escravizados e senhores após uma fuga ou conflito. Esses padrinhos de fuga eram pessoas relacionadas com o senhor ou a senhora, seja por meio de parentesco, amizade ou aliança política. Conforme mencionado acima, alguns documentos corroboram essa possibilidade ao destacar a mobilidade do cativo sertanejo, que podia circular em várias fazendas, especialmente aqueles que trabalhavam como vaqueiros. No sertão, também encontramos as chamadas "fugas reivindicatórias", que ocorriam quando o escravizado recebia um castigo injusto, se desagradava com alguma mudança nos acordos previamente estabelecidos ou se sentia ameaçados pela mudança de senhor. Havia ainda a possibilidade de fugas ocasionais para visitar algum parente, resolver de questões familiares, participar de cerimônias religiosas, encontros amorosos ou práticas culturais. As fugas reivindicatórias parecem ter sido intensificadas durante o período de intensificação do tráfico interno (REIS; SILVA, 1989).

> A empregada, com medo que ia ser disciplinada, já tinha um patrão doido para comprar a empregada, aí veio, aí comprou a empregada por muito dinheiro. Só assim, dizendo a empregada, que se ele não comprassem, eles ia matar ela. Agora só que eu esqueci o nome desse patrão e dessa empregada, mas é triste. Hoje tá muito bom demais, todo mundo tem sua liberdade. (Edivaldo Rodrigues de Oliveira, 2019)

Figura 14 – Ana Rita do Carmo. "Oleria"

Fonte: Autoria própria, 2019. Dona Ana Rita é filha de Manoel do Carmo.

A carga de condenação moral ao fato de alguém ter possuído escravizados no passado, mesmo quando os donos de escravizados eram "homens de cor", na terminologia do Oitocentos, torna mais difícil a abordagem das memórias do cativeiro entre descendentes de escravizadores. O ativismo político e a empatia para com as vítimas dos processos de violência favoreceram a promoção de estudos enfocando descendentes de escravizados. Partilho com Paul Ricœur a opinião de que diferentes memórias devem ocupar o espaço público e ser confrontadas.

O que poderíamos ouvir das memórias do cativeiro em famílias cujos antepassados eram donos de escravizados? Minha tentativa nesse sentido foi limitada, tendo em vista que esta não era a ênfase da pesquisa e me faltava tempo e conexões necessárias para chegar a indivíduos que pudessem prestar depoimentos relevantes. Através da ligação nominativa, procurei pessoas que eu sabia serem descendentes de pequenos senhores de escravizados. As tentativas de aproximação do tema com os brancos resultaram na negação das entrevistas. Os indivíduos alegavam falta de conhecimento do passado histórico no município e ignorância em relação ao fato de que seus ascendentes eram envolvidos com a propriedade escrava. Alguns afirmavam que sua família "tinha empregados pretos, mas não eram escravos", fazendo referência a memórias de 1950 em diante. O desconhecimento desse passado é uma variável, mas o tabu em abordar um tema tão delicado não pode ser desconsiderado. Pelo paradigma atual, admitir falar de antepassados que possuíam escravizados soa como "falar mal" dos próprios parentes. Ademais, implica admitir a origem de um privilégio, esbarrando em sentimentos de negação, vergonha ou culpa.

Uma entrevista interessante realizada em 2018 foge ao padrão das demais. O intelectual Márcio Brito, arquivista, memorialista, oralista e grande conhecedor dos documentos históricos e das memórias de Morro do Chapéu, falou sobre a escravidão com uma abordagem simultaneamente impessoal e privada. Márcio é descente de uma família de fazendeiros envolvidos com a pequena propriedade escrava e, por sua aproximação com o ofício do historiador, preserva e analisa memórias familiares ligadas a vários fenômenos sociais, dentre eles a escravidão e o racismo. Além das histórias recolhidas no seio de sua parentela, Márcio circulou desde pequeno pelos povoados, conversando com as pessoas e recolhendo relatos. A fazenda Palmeira, de seu avô, é vizinha ao quilombo Barra II e local onde vários quilombolas trabalham como diaristas. É espantosa a desenvoltura com que o entrevistado expressa, de cor, além dos fatos, as intrincadas relações genealógicas das famílias de senhores, escravos e dependentes. Por ser praticamente a única entrevista dessa natureza que consegui realizar, vale a pena transcrever uma parte considerável da gravação:

> — Eu queria que você falasse um pouco da relação da sua família com a escravidão em Morro do Chapéu.
> — Eu sou descendente direto da família Soares da Rocha, da senhora Presilina Soares da Rocha. O meu avô é bisneto da Presilina, que era uma senhora rica, que tinha escravos. Então o avô dele, o Joaquim da Rocha Cesar, é um dos sobrinhos, digamos primeiro sobrinho, braço direito do Coronel Quintino. Famoso coronel Quintino da Gurgalha. A história de Morro do Chapéu meio que se confunde com a história dessa família Rocha Cesar Soares da Rocha. Depois aparece o Cesar, eu não explico bem, ou não entendo bem, o aparecimento dele, desse sobrenome. Mas essas famílias são as que mais tiveram escravos aqui, lá no início, né? Tem outras famílias que tiveram

escravos, mas essas são as que a gente mais tem documento falando sobre escravos. O coronel Quintino, por exemplo, tem um documento de um escravo que ele compra no Pelourinho, em Salvador, chamado 'escravo reprodutor'. Isso me parece que é datado de 1860, mil oitocentos e sessenta e poucos. As povoações ali perto da Gurgalha – Palmeira, Cercado, Jaboticaba, Barra, que hoje chama Barra II – e vários outros, todos têm uma descendência da Gurgalha sede. Que a Gurgalha era uma fazenda grande.

— E a que sua família herdou é só a parte da Palmeira?

— Não… É. Bom, o Joaquim da Rocha Cesar, ele herda da mãe dele uma parte, mas do coronel ele não herda por causa daquele processo da Laura, que é filha do João, que é irmã… A Presilina teve dois filhos, o João e o Joaquim. A Laura é filha do relacionamento do João com uma escrava da Gurgalha, a Puticiana. Então quando a Presilina rica morre, surge Laura como herdeira de Presilina e Joaquim contesta o nascimento de Laura, o registro de Laura. Então há um processo todo. Tem os descendentes de Laura e tem os descendentes do segundo casamento, que aí já entram as outras famílias hoje com o sobrenome diferente. Os Bagano, que é o Soares Bagano, que pega uma outra grande parte das terras da Jabuticaba. Da Jabuticaba e da Gurgalha, né? Que tudo pertencia a Gurgalha. Então tem os descendentes do Joaquim, os descendentes de Laura na história e os descendentes de uma outra Ana, que é filha do segundo casamento de Presilina.

— Então você acredita que tenha havido escravidão na Palmeira também?

— Também. Já na época do Joaquim já não houve, o Joaquim sobrinho do Quintino, não houve. Dizem que em documento ele herdou um único escravo. Por causa desse racismo, que era muito racista, né? O sobrinho do Quintino que não era. Dizem que o Quintino tinha boa relação com o homem escravo, que não tinha senzala. Tinha uma casa grande que era dos negros. A casa grande da Gurgalha é onde moravam os negros, não a casa do coronel. Eles não chamavam de senzala. Em nenhum momento se encontra esse documento chamando de senzala, era a casa grande dos negros. E por ser um lugar de várzea, de muita nascente, era um lugar frio. Aí tinha um samba, dizem que ele autorizava num lugar lá da gruta, que eles iam sambar nessa gruta, numa serra, né, pra fazer as festas.

— E ele tem fama de que…

— Que comprava os escravos fugitivos. O coronel não era muito bem visto, mas era respeitado porque era o bicho mais rico. Era o coronel mais rico da região. Ele ficava sabendo de um escravo fugitivo, ele ia lá na fazenda de onde o escravo fugiu e comprava sem nem mesmo saber onde realmente estava. Aí depois os escravos vaqueiros dele descobriam, falavam que ele já era um homem livre e aí ele ia ser escravo livre na Gurgalha. Então tinha o 'não, eu sou livre que o coronel me deu'. Então ele ficava agradecido ao coronel. Bandidagem ao máximo, né? Eu acho isso aí, do coronel Quintino. Era um outro tipo de escravidão surgindo.

— Sim. Era a questão da dependência. Nesse sentido não precisava haver nenhuma senzala, nenhum capataz. Para quê?

— É.

— Uhum. Mas em relação, Márcio, a sua família, há alguma memória? Há memórias do cativeiro contadas pelos seus ascendentes?

— Tem. Meu avô conta que o pai dele contava. Não que ele viveu isso, mas o pai dele já contava alguma coisa.

— O pai de Seu Zeferino?

— É. O Joaquim da Rocha Cesar, que era conhecido como Zuza da Palmeira. Ele nasce em 1864, então ele viu ainda alguma coisa. […] Tem uma história que meu avô contava, sabe? Ele liberta alguns escravos antes [o Quintino], alforria, meu avô falava essa palavra. Mas isso em documento nós não achamos. […] Ele falava 'meu avô era muito racista'. Inclusive quando chegou, nessas levas dos negros que iam pra guerra, muitos foram…

— Você diz a Guerra do Paraguai?

— Sim. Alguns foram, e muitos não morriam. Botavam negros para poder morrer, pra poder limpar a sociedade. Teve um que voltou e voltou com patente. Aí o Joaquim mandou ele fazer alguma coisa e ele retrucou. Aí o Joaquim tratou mal, teve um embate de palavras, porque o Joaquim era capitão. Não sei porque esse título, era tipo coronel, mas era patente comprada. […] Acho que era pra amarrar o burro ou cavalo

> em outro lugar, que não era lugar de negro amarrar animal ali. Aí o outro disse que ele não era um negro, que ele era… Teve esse embate de boca. […]
> — E seu avô Zeferino, ele herdou esse racismo também?
> — Não. Eu não via isso. Não e sim. Ele tinha umas piadinhas, uns negócios assim que era racismo. Apesar de que ele criou muitos negros e inclusive filhos que não eram dele e que ele registrou como filho. Mas no dia a dia não era. Eu acho que ele dava valor mais era ao trabalho. Se o homem fosse trabalhador, não importava a cor. Mas o que tinha de mão-de-obra na região era a mão-de-obra negra. Não era normal um branco trabalhar pra outro branco. […]
> Eu agora só contrato de carteira assinada porque eu gosto de fazer com o outro o que fazem comigo… Não é porque sou eu, mas nem todos fazem conforme nós lá em casa fazemos… Estão habituados às antigas relações, de que um prato de comida paga uma hora a mais no trabalho e pra mim isso não funciona. Não gosto disso. Ou uma roupa usada depois a pessoa fica agradecida por aquilo. Também não gosto disso.
> — E você acredita assim que as relações do povo da Barra com a fazenda Palmeira, Jabuticaba, com os descendentes, né? Digo os descendentes dos negros com os descendentes dos brancos. Há uma relação, é… Como é que eu posso perguntar isso? Há uma relação de conflito ainda hoje por causa dessas relações de trabalho?
> — Eu acho que sim. Eu acho que lá no fundo eles estão trabalhando e estão lembrando do que os antigos passaram naquele mesmo espaço. (2018)

Questões levantadas nas entrevistas de Márcio surgem nas entrevistas com descendentes de escravizados selecionadas para esse capítulo. Em primeiro lugar, a primazia da Gurgalha, enquanto fazenda-mãe, corroborada pela avaliação documental, foi comentada pelo lavrador Teocino do Espírito Santos Rodrigues, da Barra II, quando ele fala da Gurgalha como a "chefe da escravidão", mencionando a "toca de fazer festa", isto é, a caverna onde os escravos sambavam. A serra na qual se localiza a gruta é relembrada também pelo senhor Edivaldo e por Dona Ana Rita como a "serra dos escravos". Em segundo lugar, a constatação de que, tendo boa ou má relação com os empregadores, os negros revisitavam velhas hierarquias nesses lugares que guardam vestígios materiais, rumores, lembranças e uma aura silenciosa que assombra os trabalhadores. As entrevistas com os lavradores Jurandir do Espírito Santo e Lourivan Rodrigues, ambos da Barra II, acrescentam uma carga sobrenatural ao mal-estar experimentado nas antigas fazendas escravistas.

> Você deitcha lá [na Gurgalha] você não consegue dormir não […]. Acho que é os espíritos deles que ficam lá, pra lá. Aqui de primeiro era bem assim, mas acabou porque rezamos muito na igreja […]. Foi dando pra 2000 foi acabando, porque o povo rezou muito […]. Muita gente vinha para a Barra apanhar o que é bom, tem um jeito de levar os espíritos. (Jurandir do Espírito Santo, 2020)

> Antigamente tinha mesmo essas coisas. Quando eu era empregado nessa fazenda desse homem de Salvador, esse Tilson, eu botava minha panela no fogo, quando eu chegava meio-dia tinha terra dentro da panela, eu fazia minha feira, quem era roubava. Tinha um bocado de coisa ruim nessa roça. Só que nunca me metia medo, me jogava pedra, batia na porta que nem gente […]. Quando eu apartava os bezerros, eu via no curral tocando o bezerro que nem gente (Lourivan Rodrigues de Oliveira. Barra II, 2019)

A entrevista de Márcio Brito é objetiva ao demonstrar o racismo que se imiscui nos encadeamentos entre brancos e negros, mesmos quando estes passam a pertencer à mesma família. As memórias de acoutamento de escravos fugitivos, que aparece entre os quilombolas, são reforçadas pelo perfil do coronel Quintino traçado por Márcio, que percebe na atitude do coronel um mecanismo paternalista. A existência de senhores e senhoras coiteiros de escravizados fugidos tem lastro na documentação para outras partes da Bahia. Conforme estudou João José Reis, até mesmo quilombos poderiam ser constituídos por pequenos senhores coiteiros com seus cativos, como é o caso do quilombo do Oitizeiro, em Ilhéus, onde[37]

> viviam pequenos lavradores de mandioca com seus escravos e tanto estes como aqueles recrutavam quilombolas para trabalharem em suas respectivas lavouras. Isso era o quilombo. Ou seja, senhores e escravos, os moradores permanentes do Oitizeiro, agiam como coiteiros e empregadores de negros fugidos, que trabalhavam em regime de meação nos mandiocais e na produção da farinha, que era vendida para o mercado local, como também para Salvador e seu Recôncavo. Parte da farinha servia para abastecer os numerosos navios negreiros que àquela altura atravessavam o Atlântico continuamente em busca de novos braços para a escravidão brasileira. (REIS, 2008, p.109)

A entrevista também ressoa com as demais na percepção de que arranjos produtivos atuais ainda se fundamentam em normas remanescentes do escravismo; portanto, a aproximação entre patrões brancos e empregados negros está sempre mediada por uma tensão histórica. Mesmo com a massa de brancos pobres disponível na região, "não era normal um branco trabalhar pra outro branco".

O estrangulamento do tráfico atlântico, mesmo com os desembarques clandestinos após a Lei Eusébio de Queirós (1850), 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 do Rio de Janeiro. Maria de Fátima Novaes Pires, ao analisar documentos do tráfico interno, constatou que os escravos do sertão baiano "não estavam acostumados aos ritmos de trabalho das grandes lavouras e, tampouco, a temperaturas tão baixas" (2017, p. 68). Contudo, a historiografia exagerou na drenagem dos cativos do nordeste para o sudeste, diante da pressão da economia cafeeira, como se a escravidão de pequena e média escala no interior tivesse simplesmente se extinguido. Como vimos, essa "escravidão residual" impactou o rumo de muitas vidas.

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

[37] REIS, J. J. "Dono da Terra chegou, cento e cincoenta acabou"?: notas sobre resistência e controle dos escravos na Bahia, que recebeu a família real em 1808. *Revista USP*, n. 79, set.-nov. 2008, p. 106-117.

lavrador e vaqueiro Sr. Nelson do Espírito Santo utiliza o termo “deportado” para se referir à transferência do cativo do sertão da Bahia para a capital. Ao perguntar para onde foi transferido o cativo, a resposta dele foi de “Salvador pra lá”, ou seja, podia tanto ser para a cidade da Bahia quanto para outra região com maior demanda por mão-de-obra. O “deportado” logo foi libertado, ou seja, a deportação ocorreu nos anos finais do século XIX.

> — 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. (Nelson do Espírito Santo, 70 anos, 2019)

Figura 15 – Nelson do Espírito Santo. Quilombo Barra II

Fonte: Autoria própria, 2019. Nelson é lavrador, sambador e vaqueiro aposentado.

Temos pistas do tráfico interprovincial que ocorria de Morro do Chapéu para a “cidade da Bahia”, como era chamada Salvador, também nos arquivos municipais. O inventário de Custódia Rosa de Barros do Amor Divino, 1867-1874, menciona cinco escravizados e suas

funções. O cativo Pedro, empregado no serviço doméstico; seus companheiros Paulo Inácio e Paulo Benedito, na lavoura; Ermelino, mineiro; Balbina, lavadeira; e Benta, cozinheira, de apenas quinze anos. Pedro e os demais escravizados inventariados estavam matriculados como naturais da Bahia. O marido e inventariante de Custódia Rosa foi acusado de vender ilegalmente, em 1873, um dos escravizados que pertenciam a dois de seus filhos, menores de idade e tutelados por ele. O acusador era Francisco Antônio Lopes, um morador da cidade da Cachoeira, que estava em Morro do Chapéu a negócio. Antônio afirma perante o Juiz Municipal que João Francisco de Barros, o esposo, foi para Monte Alegre com os escravizados pertencentes a seus filhos menores. Lá vendeu Pedro, fusco, a Jerônimo Ferreira Moreira, pela quantia de 600 mil réis. O comprador denuncia que a venda era ilegal, pois o escravizado não pertencia ao vendedor, e sim a seus órfãos. João não aceita desfazer a compra e ainda tenta vender Pedro por mais de 900 mil réis para a capital da província:

> Ainda não contente com o crime que já cometeu, e com a lesão praticada para com aquele comprador, tenciona mandar vender o mesmo escravo na Capital desta Província para então pagar a aquele comprador, Jerônimo, a quem de propósito lesou.[38]

As fontes escritas são limitadas para tratar da vida diária dos escravizados. 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 um recurso pouco aproveitado e valioso que pode lançar muita luz sobre o que ficou de fora dos papéis. Mesmo pessoas cujas genealogias não apontam para a experiência da escravidão podem carregar memórias de personagens que conheceram, casos transmitidos de boca-em-boca, anedotas antigas, que nos servem como fontes.

> Eu conheci um velho na Formosa do Brejão que chamava Manezinho. No tempo da escravidão disse que ele nunca tomou uma reiada. Quando os patrão botava pra correr, ele saía de primeiro, que o velho era ligeiro demais. Ele era o pai de Chiquinho Preto. […] Ele morava nos Poções, era dele lá, que parece que os patrão deu a ele. Eu gostava de tomar bença a esse velho. Que ele botava bença com tanto piluchi que eu achava bonito. (Zé da Glória, 81 anos, 2018)

O depoimento acima transcrito, do vaqueiro Zé da Glória, residente na vila do Ventura, trata do ancião Manezinho. Não sabemos se, de fato, as histórias de Manezinho correspondem

[38] Inventário de Custódia Rosa de Barros do Amor Divino, 1867-1874, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1857-1868.

ao período do cativeiro ou a um pós-abolição que manteve praticamente as mesmas condições para os trabalhadores negros. A fama de nunca ter apanhado de um patrão era motivo de orgulho para o idoso, que se gabava de sua esperteza para burlar os castigos impostos pelos superiores. A altivez de Manezinho era reforçada por sua respeitabilidade, pelo fato de ser uma figura a quem se pedia bênção, provavelmente um curador apreciado na região. Ademais, residia em uma fração da localidade de Poções que era própria, ou seja, Manezinho vivia sob si, com o que tinha conquistado. Essa conquista era reconhecida pelos seus ex-patrões, que lhe concederam o usufruto da terra que ocupava. A doação de terras para ex-cativos e suas famílias é a origem de diversas comunidades de quilombo. Alguns desses lotes de doação abrigavam poucos indivíduos, que não perpetuaram a ocupação através de sua prole. Indivíduos idosos e casais que se enraizavam na comunidade local, galgando importância por suas habilidades, ganhavam o direito ao uso da terra, mas dificilmente a sua propriedade legal. Os acordos verbais, calcados nas velhas relações entre iguais ou desiguais, se erodiam após a morte dos envolvidos, dificultando o direito à herança dos filhos dos beneficiários e favorecendo o retorno para as mãos dos familiares dos donatários ou para outras famílias de fazendeiros com poder econômico e político.

Conforme tentei demonstrar, 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. As memórias da escravidão são também memórias do pós-abolição. 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.

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 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, portanto, igualmente significativo como conteúdo para a análise social e, se insistimos nas memórias e experiências escravas, é justamente por conta da especificidade dessas memórias. Se ainda na segunda década do século XXI há quem conte sobre a escravidão do século XIX sob o ponto de vista dos que foram a ela submetidos, é mais que urgente e imprescindível ouvir quem deseja falar.

O esquecimento aparece como recurso, silenciamento ou desapego ao passado: “Se o povo, um bocado de coisa assim, eles tivesse dito óia, nossos avô foi assim, assim, nós veio de onde, mas eles nem ligava pra essas coisa não” (Maria de Souza Carmo, 2020). Todos os entrevistados fizeram questão de enfatizar que não eram testemunhas, por meio de frases e prólogos como “eu não alcancei esse tempo”, “nós não viu nada, eles que dizia”, “dize que”. Os relatos aqui tratados não são equiparados aos testemunhais – lembrando a famosa citação de Primo Levi, para quem nem mesmo os sobreviventes dos campos são as verdadeiras testemunhas do Holocausto judeu. As testemunhas não voltam ou voltam sem palavras (apud Hobsbawm, 1995). As atrocidades infligidas ao povo africano e seus descendentes podem ser pensadas nessa mesma lógica. As vivências extremas são impronunciáveis, porque o testemunho é inseparável da testemunha. A estrutura fiduciária do testemunho se opõe às características indiciárias do documento, embora ele possa vir a tornar-se um. Se no documento escrito a autoria nem sempre é relevante, as recordações são sempre de alguém. A memória jamais é linear, sua cronologia é subjetiva e seus objetivos não necessariamente correspondem às expectativas de quem escuta. A fala não se encerra em si. Tentei fornecer aos pequenos fragmentos do passado uma construção explicativa, levando em conta, como ensinou Regina Beatriz Guimarães Neto (2005), que o caráter social das experiencias transcendem a autorreferência.

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 lutas significativas, nas esferas pública e privada, cresce entre os detentores de um legado intangível. Talvez a História Oral possa ajudar a reverberar as ainda pouco conhecidas trajetórias negras no sertão brasileiro. Como escreveu 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” (2018, p. 20). 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.

3 PEQUENOS SENHORES, GRANDES FAMÍLIAS E O IMPACTO DA ESCRAVIDÃO NA CONFIGURAÇÃO DOS QUILOMBOS DE MORRO DO CHAPÉU (1837-1888)

> *Quando cheguei procurando pelo velho Bião, todos os parentes estavam de pé do lado de fora da casa. Parecia um enterro de gente viva. Delicadamente, puseram o homem, bem debilitado, sentado dentro de um carro antigo. Ele desejava se despedir da fazenda onde trabalhou, que ficava a poucos metros dali. Estava bem trajado, com uma boina solene. Não precisei nem de um minuto para decidir que a entrevista estava perdida, não parecia apropriado interromper um momento tão particular. Consegui apenas me aproximar, apertar a mão do meu potencial entrevistado e estimar melhoras. Fiquei olhando o veículo levantar poeira e se afastar na estrada, sabendo que eu nunca mais veria aquele senhor novamente. Sob o impacto daquela cena, diversas sensações se misturavam. Eu vim de tão longe para conhecê-lo e, no lugar de sua fala, um silêncio gravado. Tanta finitude varrendo as palavras, tantas vidas de silenciamentos impostos. A casualidade do tempo pairava na minha cabeça. O roteiro de perguntas no caderninho perdia o sentido, e novas questões emergiam. Que relação tão forte esse lavrador negro possuía com tal fazenda, a ponto de querer revê-la como um último desejo?*
>
> Diário, ago. 2018

A década de 30 do século XIX parecia um momento propício para famílias com algum cabedal comprarem as propriedades colocadas à venda pelo conde e pela condessa da Ponte. Em largas extensões do sertão baiano, a Casa da Ponte havia estruturado fazendas pecuárias, utilizando, inclusive, trabalho escravo no gado e na lavoura de subsistência. Sendo senhores absenteístas, que controlavam seus domínios por meio de administradores, os membros desta casa nobiliárquica não possuíam meios de vigiar e garantir integralmente seus domínios. As disputas territoriais com outros proprietários, ocupantes e posseiros, gerou desgastes intensos através de gerações. Mesmo utilizando a influência judicial, e a força extrajudicial, para expulsar quem desejasse abocanhar seus latifúndios, a Casa da Ponte acumulou dívidas vultosas (ALVEAL, 2012, p. 66-67). Manter o patrimônio coeso era inviável diante dos custos de manutenção, dos muitos herdeiros e das próprias mudanças nas dinâmicas econômicas. Com o passar dos anos, a Casa da Ponte passou a lotear e comercializar suas fazendas sertanejas[39]. Em 1837, onze delas foram vendidas em Morro do Chapéu.

O interior da Bahia fora, até então, praticamente dividido entre os Garcia d'Ávila, Casa da Torre, e os Guedes de Brito, Casa da Ponte. O sobrenome "Guedes de Brito" veio do Mestre-de-campo Antônio Guedes de Brito, um dos mais destacados sertanistas do Brasil seiscentista, que acumulou sesmarias e alcançou notoriedade pela fundação de currais ao longo do rio São Francisco, pelos serviços prestados à Coroa e por suas investidas contra povos indígenas e

[39] Segundo Erivaldo Fagundes Neves (2003), os herdeiros do 6º conde da Ponte transferiram pequenas e médias parcelas de terra para os próprios arrendatários.

negros aquilombados. Segundo o historiador Pedro Calmon, os d'Ávilas possuíam cerca de trezentos e quarenta léguas às margens do São Francisco, enquanto os Guedes de Brito, cerca de cento e sessenta léguas, entre o Morro do Chapéu até as nascentes do Rio das Velhas, em Minas Gerais (CALMON, 1958)[40]. O Morgado Guedes de Brito constituía o segundo maior patrimônio latifundiário do Brasil[41]. Esses megalatifúndios foram transmitidos aos herdeiros diretos e, posteriormente, aos indiretos, dos quais alguns, por via de outras relações familiares, somaram suas fortunas a títulos de nobreza.

O título "Conde da Ponte" foi uma criação do rei Afonso VI de Portugal a favor de Francisco de Melo e Torres, 1º marquês de Sande. Na transição do século XVIII para o XIX, por intrincadas relações familiares, D. João de Saldanha da Gama Mello e Torres Guedes de Brito, governador da Bahia entre 1805 e 1809, se tornou o 6º possuidor do morgado Guedes de Brito e, simultaneamente, o 6º Conde da Ponte (ZUNQUETE, 1989). Sua administração foi particularmente marcada pela política escravista e pela repressão a grupos e manifestações africanos. Um artigo de João José Reis sobre a política de controle dos escravos na capitania da Bahia, no curto período de permanência da família real em 1808, mostra a severidade das medidas aplicadas pelo governador. A simples desobediência ao toque de recolher "às ave-marias" poderia ser punida com 150 chibatadas[42].

> o conde foi um governante intolerante com qualquer tipo de autonomia escrava, que ele definia doutrinariamente como rebeldia, empenhando-se em combatê-la como governador da capitania da Bahia. Sabe-se também que as providências por ele adotadas nesse sentido foram todas devidamente informadas à metrópole e por esta apoiadas. Entre essas medidas se incluíram ataques e destruição de quilombos, a perseguição de práticas tidas por "supersticiosas" (ou feitiçaria), a proibição de batuques de qualquer ordem e, conforme visto acima, o controle da circulação de escravos nas cidades, vilas e caminhos em horas aprazadas (REIS, 2008, p. 108).

Como demonstra o próprio João José Reis, referendando Erivaldo Fagundes Neves, a fortuna do 6º conde da Ponte era escandalosa e incluía bens em Portugal e no Brasil que somavam "558.388.487 réis em 1832, quando ainda se fazia o inventário, 23 anos após sua morte" (op. cit., p. 108). A parcela que nos interessa desse montante corresponde às duas centenas de fazendas de gado arrendadas nos sertões. Para sintetizar a questão, após a morte de João de Saldanha, seu espólio foi dividido entre a viúva, o Morgado Guedes de Brito e seus

[40] CALMON, Pedro. *História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.
[41] Segundo explica Erivaldo Fagundes Neves, o morgado era uma forma de perpetuar os latifúndios, uma vez que estariam, com autorização do rei, vinculados em contrato cartorial, sendo transferidos de forma inalienável ao primogênito (NEVES, 1999).
[42] REIS, João José. "Dono da terra chegou cento e cincoenta acabou"? Notas sobre resistência e controle dos escravos na Bahia, que recebeu a família real em 1808. *Revista USP*, São Paulo, n. 79, set.-nov. 2008, p. 106-117.

numerosos filhos. Tal prole comercializou as terras herdadas, sobretudo após a extinção do morgadio no Brasil, em 1835 (NEVES, 1999, p. 123). O primogênito do governador, Manuel de Saldanha da Gama Mello Torres Guedes de Brito, ganha o título de 7º Conde da Ponte e vende, através de procuradores, dezenas de lotes em Jacobina. Ironicamente, no contexto de desagregação do sistema escravista, parcelas dessas terras se transformaram em territórios de autonomia negra.

A vila de Nossa Senhora da Graça do Morro do Chapéu pertenceu à comarca de Jacobina até 1864. Dentre as principais famílias fundadoras da vila havia, consequentemente, grandes e médios criadores jacobinenses. As propriedades, entre sítios e fazendas, negociadas em 1837 pelo 7º conde Manuel de Saldanha e pela condessa Joaquina Castelo Branco, foram arrebatadas por uma pequena elite – possivelmente, ex-arrendatários. Seguindo a tendência macrorregional, a pecuária e a policultura de subsistência foram as principais vocações dessas unidades produtivas. A fazenda Gurgalha, comprada pelo Coronel Quintino Soares da Rocha e sua esposa Umbelina Adelaide de Miranda, em parceria com Luiz Malaquias de Miranda, se destacava nesse lote pela extensão e pela quantidade de escravizados, mas não foi a única fazenda escravista. A propriedade escrava era mais difundida do que parece, e, como atestam os batismos e inventários *post-mortem*, as propriedades vendidas naquele ano foram compradas por donos de escravizados com algum nível de relação entre si. Rastrear a ligação entre fazendas e fazendeiros nos permitirá vislumbrar não só a dinâmica das famílias ricas, mas as relações tecidas por seus escravizados e dependentes livres pobres que constituíram comunidades familiares relativamente estáveis.

Muito se discutiu na historiografia sobre uma política senhorial no Brasil, destacando a perversidade do tratamento dado aos cativos e como os senhores estavam aferrados às suas propriedades até o fim. É preciso considerar, contudo, que não houve uma única política senhorial, e sim várias. Se em determinados contextos os senhores procuraram impedir a formação de laços de família e solidariedade entre seus cativos, em outros toleraram, e mesmo incentivaram, as configurações familiares. O câmbio de postura dependia do contexto produtivo e das articulações dos escravizados em prol da conquista e defesa de seus direitos consuetudinários. O recorte da zona oriental da Chapada Diamantina é de um ambiente rural não exclusivamente dependente da mão-de-obra escrava, com pequenos plantéis voltados para lavoura e criatório. Mesmo com o pequeno quantitativo de escravizados, a comunidade escravizada galgou certa estabilidade, misturando-se aos livres pobres e costurando uma rede de sociabilidade paralela à dos fazendeiros. Ao contrário do que se costuma supor, mesmo

depois de 1850, os cativos empregados nas maiores fazendas não foram drenados pelo tráfico interprovincial. Apesar do alto custo, ou talvez por isso mesmo, os escravizados de Morro do Chapéu foram mantidos como patrimônio principal dos fazendeiros abastados, sendo distribuídos entre os membros da família senhorial. Aqui, como no Alto Sertão baiano estudado por Maria de Fátima Novaes Pires, foram "os senhores mais ricos – com longa tradição agropastoril – aqueles que mais mantiveram os seus escravos" (PIRES, 2005, p. 43).

Mesmo diante das vendas forçadas e da dispersão geográfica, em Morro do Chapéu como alhures, os escravizados lutaram pela união dos seus. As redes de parentesco foram fundamentais para a sobrevivência e a manutenção de identidades sociais. A tradição oral dos quilombolas, corroborada por evidências documentais, mostra que escravizados de diferentes áreas circulavam, se conheciam e estabeleciam laços de compadrio e amizade. Essas relações perduraram e se aprofundaram no longo pós-abolição, conectando os territórios negros. Minha hipótese é de que foram formadas duas grandes redes paralelas de parentesco, ligando as fazendas e os sítios adquiridos entre 1837 e 1838: a rede dos senhores brancos e a dos negros escravizados e libertos. Esse paralelismo não é absoluto, uma vez que – eventualmente – esses pontos se tocam. Temos registros de filhos de brancos com negras, perfilhados ou não, que se tornam herdeiros[43], e de afilhados negros que rompem as barreiras sociais através do parentesco espiritual com pessoas de *status* privilegiado, tornando-se prediletos em detrimento de parentes consanguíneos, descendentes ou afins. Do lado contrário, temos um pequeno contingente de brancos empobrecidos que são reconhecidos como parentes na formação e desenvolvimento dos territórios negros. Sem embargo, tais exceções não invalidam pensarmos a regra dessas duas grandes redes que, formadas entre 1837 e 1888, terão impacto na gênese e no desenvolvimento dos quilombos do município, especialmente Barra II, Gruta dos Brejões, Veredinha e Queimada de Benedito[44].

Diante da falta de documentação escrita para o passado dos grupos étnicos atualmente constituídos, bem como da perda de determinadas informações na tradição oral, o levantamento dessas duas redes antagônicas preenche, parcialmente, as lacunas de origem desses quilombos. É considerável, entretanto, advertir que este é só um fio da meada e que esses territórios foram complementarmente engendrados pela fixação de negros e pardos migrantes de outras regiões. As entrevistas de História Oral mencionam essas cheganças. O quilombo Queimada Nova teria

[43] Ver: FERREIRA, Jackson. De cria a dona: trajetória de uma liberta no sertão baiano no século XIX. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Orgs.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012.

[44] Apesar de Queimada de Benedito estar localizado em América Dourada, é limítrofe a Morro do Chapéu e se relaciona historicamente com o município.

começado com Durval, filho da liberta Anacleta, vinda de Lençóis. Como nos conta a senhora Isaltina Jesus dos Santos, filha de Durval:

> Começou por meu pai. Eu não era gente nesse tempo, mas sei a história toda porque ele sempre passava para a gente, e a gente tem conhecimento disso. Foi o primeiro habitante da Queimada Nova. Antes dele tudo era mani, caatinga, era. Era gerais, caatingona bruta… E meu pai ele foi criado com um tio por nome de Rafael que morava nessas vereda aí por nome de Candi (sic) da Beira, esse mundo todo aí. Esse mundo aqui era tudo caatinga, mata. Só tinha caças do mato, essas coisa assim. Mas casa, morador mesmo, não tinha não. Tinha lá com a distância de 18km ou mais pra aqui. E meu pai saía sempre mais o padrinho dele, e o padrinho dele gostava de caçar, fazer caçada. E o padrinho dele fumava e tinha assim um coisa assim de tirar fogo, tratava, chamava de bobo. E eles na caçada que eles tava foram descansar. Esse velho Rafael acendeu um cigarro, sei que a faisquinha caiu assim nesses mato seco. Aí eles foram embora e disso incendiou a caatinga. Como nós sabe que tem até hoje, né, de incêndio das mata. Foi o que aconteceu aqui na Queimada. Com esse incêndio descobriu muito lugares que foram descobertos. Aí depois que apagou o fogo meu pai começou a ditar aqui. Fizeram rocinhas, era Queimada. Depois, com o registro, ficou com o nome de Queimada Nova. O pai do meu pai é família de gente do Velame. […] Quilombola já foi depois da descoberta, do conhecimento dos mais velho, vendo a origem, dos negros do passado, é que nós adquirimos hoje. Hoje é comunidade, é Queimada Nova sendo quilombola. (Isaltina Jesus dos Santos, 2020)

O quilombo Veredinha teve influência dos "escravos tangidos do Ventura", outra zona garimpeira, em sua constituição[45]. A associação quilombola da Veredinha, entretanto, afirma que a comunidade se originou com os "cativos velhos da Gurgalha"[46]. Há ainda genealogias que apontam para municípios circunvizinhos. O mesmo ocorre no caso da Barra II, fundada por dois irmãos cativos e duas mulheres negras livres. Uma das netas afirma que seu avô foi escravizado do coronel Quintino Soares da Rocha, na fazenda Gurgalha[47]. Outros netos defendem que ele foi escravizado do Major Pedro, na própria fazenda Barra[48]. Em Gruta dos Brejões, quilombo fundado por um vaqueiro negro na década de 1930, os filhos do pioneiro desconhecem a origem exata da família paterna e relembram um casal "galego" dentre os primeiros habitantes. Dentre os anciãos da Gruta dos Brejões, havia uma senhora que afirmava ser filha de uma escravizada que fugiu do Recôncavo baiano[49]. Talvez venha daí um velho boato de que a Vereda do Romão Gramacho fora habitada, inclusive, por africanos vindos de

[45] ESPÍRITO SANTO, Jaci do. [82 anos]. [jan. 2019]. Entrevista em vídeo. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Rua Rui Barbosa. Morro do Chapéu, BA. 12 jan. 2019.
[46] Entrevista coletiva em vídeo, destaque para João Carlos Soares dos Santos [ago. 2018]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Igreja da Veredinha. Morro do Chapéu, BA. 31 ago. 2018.
[47] CARMO, Maria de Souza. Entrevistas diversas (2014, 2018, 2019, 2020, 2021).
[48] OLIVEIRA, Edivaldo Rodrigues de. [77 anos]. [jan. 2019]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 22 jan. 2019; CARMO, Ana Rita do. [71 anos]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Oleria. Morro do Chapéu, BA. 14 jan. 2019.
[49] SANTOS, Anaílde Pereira dos. [41 anos]. [mar. 2014]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, BA. 18 mar. 2014.

Santo Amaro[50]. Os quilombolas da Vereda do Romão, que compreendem moradores de Gruta dos Brejões, Brejão de Cima, Morro Branco e Mulungu da Gruta, carregam o sobrenome Pereira de Souza. Tal sobrenome pode estar ligado a uma das principais famílias fundadoras de Morro do Chapéu. Segundo memórias de Honório de Souza Pereira, que morreu em 1892, seus avós paternos vieram de Santo Amaro. Os membros da família Souza e Pereira eram grandes fazendeiros com propriedades na Vereda (FERREIRA, 2014, p. 39). Pode ser que o aparecimento desse sobrenome nas famílias negras que vivem às margens do rio tenha relação com tal fato. Possivelmente, no fim do século XVIII, as famílias ricas vindas do Recôncavo trouxeram consigo seus escravizados. Ademais, boa parte da produção pecuária, agrícola e comercial de Morro do Chapéu até as primeiras décadas do século XX era enviada ao Recôncavo, tornando as rotas comerciais vias de circulação de pessoas.

As possibilidades supracitadas têm o intuito de demonstrar que as origens dos territórios negro-sertanejos esbarram em conjecturas diante da fragmentação de informações e escassez de fontes[51]. Enxerguei nos confrontos de memória, entretanto, não necessariamente equívocos factuais por parte dos entrevistados e interlocutores. Tendo múltiplas origens, as terras de quilombo terão múltiplas memórias de fundação. Tentei dar à fonte oral o seu devido valor, sem tomar o que foi contado de forma ingênua. Ao empreender um trabalho de memória que levou em conta a distância dos eventos, trabalhei com os lapsos e a sobreposição de fatos e datas. A memória possui valor indispensável para a História, mas não corresponde à análise histórica em si. Não que haja motivo para duvidar do depoimento, a questão é até que ponto a verdade do entrevistado corresponde ao que buscamos. O valor da fonte oral é profuso; podemos tentar compreender como as memórias de pessoas ou grupos são construídas, como discursos são elaborados com seus tautócronos gestos, as razões dos silêncios ou a persistência de determinados falas. Podemos utilizar entrevistas de História Oral como material temático, literário, histórico, psicológico, etnográfico, dentre outros. Se visamos, como nesse caso, reconstruções factuais possíveis, a memória se converte em fonte à qual devemos criticar, sacando as coincidências narrativas, comparando diferentes entrevistas e confrontando-a com outros materiais. Nada impede que as descobertas desse processo sejam compartilhadas com os entrevistados e auxiliem na ativação de suas memórias, obtendo informações mais precisas.

[50] Conversa informal com Aloísio Cardoso, em 2014.
[51] A ligação nominativa deve ser usada com parcimônia nos sertões do nordeste, onde há trocas de sobrenomes e frequentemente os sobrenomes nomes dos filhos não correspondem aos dos pais.

Figura 16 – Dona Benedita de Oliveira. Quilombo Barra II

Fonte: Autoria própria, 2019. Dona Benedita segura seu próprio retrato, realizado em 2018. Os trabalhadores rurais apreciam os retratos. O semblante sério de Dona Benedita não é exclusivamente devido à falta da dentadura, mas a uma postura comum a quase todos da sua idade nessa região. Mesmo que estejam sorrindo e descontraídos, os retratados se postam sérios, parados e de boca fechada na hora de posar para a foto. Essa postura tem relação com o tipo de fotografia a qual tinham acesso na juventude. O retrato era caro e devia ser tomado com seriedade, demandando posturas corporais rígidas. A fotografia digital está mudando aceleradamente as posturas corporais e faciais para os retratos e autorretratos.

Como podemos depreender do breve apanhado das diferentes versões de origem dos quilombos de Morro do Chapéu, não só os descendentes de pessoas escravizadas emigravam de lá para áreas economicamente mais dinâmicas. Por caminhos tortuosos, escravizados e seus descendentes diretos chegavam aos rincões carregando na bagagem suas vivências sociais. Como essas pessoas chegavam de tão longe e passavam a residir em pontos tão remotos, que mal possuíam estradas, é uma prova de que as comunidades do sertão nunca foram isoladas ou imóveis. As próprias rotas de gado que ligavam Morro do Chapéu, Riachão de Utinga e Mundo

Novo ao Recôncavo e à cidade da Bahia serviam ao fluxo migratório. A descoberta dos diamantes na década de 1840 reforçou a necessidade de comunicação entre o Recôncavo e os sertões. Afora o comércio do gado, os negociantes sertanejos adquiriam produtos para vender em seus armazéns[52]. No livro *Fronteiras movediças: a comarca de Itapicuru e a formação do arraial de Canudos (relações sociais na Bahia do século XIX)* (2007), Mônica Dantas demonstra como negros forros e ex-escravizados "vagavam pelo sertão em busca de um pedaço de chão para arrendar, um serviço ocasional para algum vaqueiro ou mesmo um terreno de onde pudessem tirar o necessário para seu sustento" (p. 52).

Erivaldo Fagundes Neves demonstrou que "na escravidão sertaneja, alguns ex-cativos adquiriam glebas ou se estabeleceram no comércio urbano, construindo patrimônios" (1999, p. 127). O problema era a fragilidade de tais patrimônios para a maioria dos ex-cativos e suas famílias, pois, mesmo se tornando pequenos proprietários, precisavam viabilizar suas lavouras e seus criatórios com poucos insumos, enfrentando secas cíclicas. Ocupando terras alheias ou comprando as suas próprias, o campesinato negro obtinha uma agricultura de baixa produtividade. O pouco conquistado podia ser facilmente perdido diante das intempéries. Restava a combinação da lavoura de subsistência com o emprego na pequena lavoura comercial. As possibilidades de êxito no comércio urbano eram limitadas pelas próprias características dos municípios do interior baiano, atrelados ao abastecimento interno durante os períodos colonial, imperial e republicano. Para tentar uma vida efetivamente urbana, restava aos lavradores pobres emigrar para as capitais. Quanto mais precárias as condições de vida, mais valiosas as redes estabelecidas entre indivíduos e grupos. Através delas, as pessoas se casam, conseguem trabalho, escapam da fome e se movem.

Em uma zona de pobreza e baixa densidade demográfica, era de se esperar que os mais abastados se conhecessem e se relacionassem por sistemas de afinidade e troca. As trajetórias de alguns proprietários, remontadas através dos inventários *post-mortem*, batismos, óbitos e registros de compra e venda, informam como esses laços eram via de crescimento patrimonial, manutenção de privilégios e arranjos políticos. Da mesma forma que a terra passava entre as famílias ricas, por herança, compra e doação, a propriedade dos cativos e seus serviços circulavam entre as famílias ampliadas dos senhores. Embora o ambiente sertanejo fosse marcado pela proximidade de convívio entre proprietários, agregados e escravizados, raramente

[52] Inventário de Izabel Theodora de Santana. 1877, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1857-1868. Esse inventário traz exemplos dos produtos que eram comprados em Cachoeira e comercializados no sertão: papéis, fósforo, especiarias, charutos, bebidas, chumbo e até artigos de luxo como porcelanas.

as barreiras de classe e de cor eram quebradas. Apesar de casos de favorecimento, a regra era de que os ricos convivessem entre si, e os pobres, com seus iguais.

A Primeira República, em Morro do Chapéu, foi marcada por um coronelismo inusitado, pois a influência do coronel negro Francisco Dias Coelho cooperou para a formação de uma elite política preta e parda, os chamados Coquís (1904-1919), enquanto a velha aristocracia formada pelos senhores pecuaristas aqui mencionados ficava para trás (SAMPAIO, 2009). Ainda assim, a ascensão de lideranças políticas "de cor" não foi suficiente para subverter a realidade da população não branca, nem sequer evitou que o rico e poderoso Dias Coelho fosse alvo de racismo. O trabalho de roça, a prestação de pequenos serviços braçais, o ofício de vaqueiro, o trabalho rural volante e os trabalhos domésticos eram a quase totalidade dos empregos disponíveis para os pobres. Mesmo no recorte de classe, é usual que os pretos sejam empregados, e os brancos, patrões. Se não dispomos de estatísticas que corroborem essa afirmação, as memórias de trabalho dos quilombolas nos fornecem essa certeza, porque são esses os trabalhos ainda predominantes para este segmento, embora a juventude, os migrantes, os empreendedores, e suas perspectivas, apontem novos caminhos.

Na interlocução com lavradores negros adultos e idosos, na faixa dos 40 aos 90 anos, percebi que os locais em que trabalharam, bem como a natureza das funções que exerceram desde a infância, coincidiam com os de seus pais e avós. No que se refere aos aspectos produtivos, as permanências parecem se sobrepor às rupturas desde o Oitocentos. Percorrendo os povoados, comecei a anotar a correlação entre fazendas. Antes de conhecer os livros de notas e os processos civis para o século XIX, eu imaginava a que espaços geográficos os registros fariam referência. Não há cadeia sucessória sequenciada entre as fazendas de meados do Oitocentos e as de agora. São inúmeras abjunções, disputas por terra e miscelânias de topônimos. Alguns pontos, porém, se repetem nas conversas. São sítios que povoam a memória coletiva quilombola como marcos da escravidão. Busquei, nos documentos escritos, pistas que pudessem dialogar com a oralidade, entendendo, como Paul Thompson e Phillipe Joutard, que o método é inseparável do significado. A documentação de arquivo buscada para este capítulo não é um recurso que sirva para se ter um comprobatório das informações acessadas pela fonte oral, e sim para complementar, enriquecer e problematizar ambos os recursos. Dificilmente documentos escritos teriam conduzido aos depoimentos dos lavradores. Tais falas, ao contrário, permitiram a procura mais orientada dos papéis. Veremos como os escravizados construíram suas alianças e foram desenhando suas cartografias. Demonstro aqui o mais longe que consegui alcançar desses caminhos.

3.1 DONOS DE BOIS E DE ESCRAVIZADOS

Dono do boi, vem cá, vem ver/ trazer cachaça pra nós beber
Pra dar não tem, vender não posso/ dono do boi, vem cá vem ver
Dono do boi, cadê seu a [sic]*? Foi pra Ventura, não vejo mais*
Dono do boi, vem cá vem ver/ trazer cachaça pra nós beber
Pra dar não tem, vender não posso/ dono do boi, vem cá vem ver

Antiga cantiga do quilombo Barra II

Em setembro de 1837, o alferes Antônio Ferreira dos Santos, casado com Josefa de Santa Maria de Jesus, pagou 200 mil réis pela fazenda Garapa[53]. A fazenda, que extremava ao norte com o Morro Branco, era adequada à pecuária e à policultura de subsistência, embora houvesse, como o nome indica, plantio de cana-de-açúcar para a fabricação de derivados como rapadura, garapa e cachaça[54]. É provável que o excedente da produção agrícola se destinasse ao abastecimento local e que, de vez em quando, a rapadura fosse trocada ou comercializada fora da vila[55]. Mesmo na secura da caatinga, havia a graça da proximidade de um rio e aguadas. Nos anos bons, o gado engrossava corpo, e a chuva carreava os roçados, dando conta de devolver a intenção das sementes. Nos anos ruins, os animais e os escravizados garantiam a reserva necessária à sobrevivência dos fazendeiros.

No mesmo mês da compra da fazenda Garapa, o pai de Josefa, José de Souza Bessa, adquire a fazenda Jabuticaba e os sítios Olho d'água de São Lourenço e Barriguda de Dentro pelo valor total de 650 mil réis[56]. Essa família de pecuaristas, que vivia em fazendas a léguas de distância umas das outras, partilhava uma vida social no pequenino núcleo urbano de Morro

[53] Escritura de compra e venda da fazenda Garapa, 19/9/1837, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 18. Observa-se que a Garapa fazia fronteira norte com a fazenda Morro Branco, outro local de fixação de famílias negras no pós-abolição.

[54] A fazenda passou por divisões desde 1837, adquirindo outros nomes. Atualmente, parte dela, onde está localizado o casarão sede, pertence à família Brito e Bagano. Tal família se encontra em litígio judicial contra a implantação de um parque eólico. Desconheço se os atuais proprietários sabem do passado escravista da localidade. Não é objetivo desta tese adentrar em conflitos territoriais recentes. As fazendas apenas são mencionadas na medida em que trazem informações circunscritas ao passado escravo e aos descendentes de escravizados. Pode haver nesta pesquisa pequenas confusões de áreas homônimas.

[55] O Sr. Manoel Pereira Mendonça, de 84 anos, quilombola que trabalhou em tempos mais recentes na fazenda Garapa, conta que os mais velhos diziam que no tempo do cativeiro "enchia os animal carregado de rapadura e ia vender". MENDONÇA, Manoel Pereira. [84 anos]. [jul. 2018]. Entrevista em vídeo. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Queimada de Benedito. América Dourada, BA. 30 jul. 2018.

[56] Escritura de compra dos sítios Jabuticaba, Olho d'Água de São Lourenço e Barriguda de Dentro, 27/ 07/1837, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848. A fazenda Jabuticaba dava "para o Poente na Cabeceira rumo direito do Riacho do Candeal", sendo o Candeal marco de memória do cativeiro. O sítio Olho d'água de São Lourenço extrema "para o Sul no lugar chamado Boa Vista com terras da Fazenda Vargem Grande". Suspeito que a tal Boa Vita coincida hoje com o quilombo Boa Vista (da Veredinha), pois a fazenda Veredinha fica exatamente ao sul. A fazenda Vargem Grande aparece em documentos mais recentes como Várzea Grande. O quilombo Barra II também compreende parte da antiga Várzea Grande.

do Chapéu. Em 1841, após a morte da matriarca Dona Eugênia Souza Lemos, o viúvo José de Souza Bessa presenteia a filha e o genro com uma casa mobiliada na freguesia[57].

Figura 17 – Pedaço do casarão da Fazenda Garapa

Fonte: Autoria própria, 2018.

Em Morro do Chapéu do século XIX, era usual que, além das propriedades rurais, as famílias abastadas possuíssem uma ou mais casas na cidade, que então era constituída pela Igreja, pela praça e por umas poucas ruas calçadas de pedra. Com a limitada circulação de mercadorias, tinha-se o controle de cada item que seria transmitido aos familiares, afilhados, compadres ou mesmo aos empregados prediletos. Os espólios revelam legados simplórios como tamboretes de pau, almofarizes, tachos, bacias de cobre, foices, panelas, teares e até enxadas. Quase todas as casas possuíam oratórios de madeira com o santo de devoção. Eram raros os inventários que mencionam relógios ou joias de ouro e prata. Os bens de raiz eram a tônica das transmissões, bem como os animais e os escravizados. Descontando a rusticidade característica do sertão, alguns patrimônios eram invejáveis. O alto valor dos cativos surpreende, ultrapassando o valor das próprias fazendas. As transações de bens móveis e imóveis excediam os sentidos materiais, bordando teias de afeto, desafeto ou reciprocidade entre doadores e

[57] Escritura de doação de casa com móveis e mobílias, 26/06/1841, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 113-114. Nesse documento, Antônio aparece com a patente de alferes. O registro foi feito na fazenda Jabuticaba.

recebedores. Não raro, os testamentos estavam recheados de surpresas, revelando os bastidores do teatro social.

Três meses após serem agraciados por José de Souza Bessa com a casa mobiliada na cidade, Antônio e Josefa dão continuidade à lógica da dádiva que ritualiza a sociabilidade entre os abastados. O casal desmembra parte da fazenda Garapa para doar ao afilhado Manoel Ribeiro dos Santos[58]. Tal parcela de terra, no valor de 50 mil réis, estava antes arrendada, sem ônus, ao pai do recebedor, o "compadre" Francisco Ribeiro de Mello, que nela edificara casa e curral. O retalhamento da fazenda Garapa deu origem ao sítio Lagoa, que igualmente se destinava ao criatório[59]. Cinco anos mais tarde, compadre Francisco compraria parte da fazenda Jabuticaba, justamente onde, ao que tudo indica, José de Souza Bessa residia em caráter permanente[60]. Transações como essa confirmam a importância do arrendamento na microeconomia sertaneja, sendo comum que os arrendatários se tornassem proprietários. Estes, ao contrário dos agregados, não eram despossuídos e tinham meios de pagar renda e explorar as terras alheias.

Tanto a fazenda Jabuticaba quanto a Garapa e o sítio Lagoa eram explorados utilizando, ao menos parcialmente, o trabalho escravo. Ao estudar as fazendas da Casa da Ponte na região do Médio São Francisco, Erivaldo Fagundes Neves (1999) notou que os latifúndios eram transformados em lotes menores para a venda e que, nas grandes fazendas, os vaqueiros eram geralmente escravizados. A historiadora Mônica Dantas (2007) chega a conclusão parecida ao analisar a região de Itapicuru, no nordeste baiano, onde os escravizados compunham a maior parte da mão-de-obra utilizada nas fazendas de gado, não obstante a mão-de-obra indígena tenha sido apontada como a predileta para o pastoreio. Não tenho fontes para determinar se os vaqueiros dessas três fazendas eram escravizados. Temos poucas informações sobre o quantitativo total de empregados e agregados nas fazendas adquiridas em 1837 ou desmembradas destas. A fortuna do Coronel Quintino Soares da Rocha e sua esposa Umbelina fazia da fazenda Gurgalha, com seus mais de cem escravizados, a mais abastada de todas:

> Entre 1838 e 1880, localizei 131 escravos. A maioria nasceu no Brasil. Apenas seis eram africanos, sendo um nagô e os outros não tiveram a nação identificada. Cinco desses foram para o poder do casal Soares da Rocha na partilha de dona Izabel. Os homens predominavam sobre as mulheres, 78 contra 53, respectivamente. Em 105

[58] Escritura de doação da propriedade Lagoa, 11/09/1841, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 124v-126.
[59] Segundo os quilombolas da Barra II, o finado Bibiano, filho do cativo Líbio e de Helena, era vaqueiro na fazenda Candeal e foi morar "perto da fazenda do finado Bagano, num lugar chamado Lagoa". Em 1910, Pedro Celestino Barboza possuía duas partes de terra "no lugar denominado Lagôa". Acredito se tratar do mesmo local, próximo à Vereda Romão Gramacho, mas pode haver uma confusão de nomes.
[60] Escritura de compra de parte de terra da fazenda Jabuticaba, 17/10/1846, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 236-237v.

> casos, foi possível conhecer a forma de aquisição. Aqui prevalecem as crias, escravos que nasceram dentro dos domínios do casal, 61 casos. Vinte e nove chegaram ao seu poder através de herança/quitação de dívidas (FERREIRA, 2014, p. 116).

Embora a finalidade última das fazendas morrenses fosse a pecuária, são raros os documentos que fornecem detalhes sobre o papel dos vaqueiros e sua relação com os fazendeiros. Sabemos que os vaqueiros possuíam ampla mobilidade, devendo conhecer bem os terrenos para soltar e buscar os animais. O próprio ofício ensejava autonomia e relações sociais diversificadas. Com escreveu Moisés Sampaio, "[n]ão poucas vezes o agregado ou escravo que exercia o ofício de vaqueiro, conhecia a fazenda melhor que o próprio patrão estabelecendo uma relação de dependência mútua" (2009, p. 35). Encontrei apenas um cativo descrito como vaqueiro nos inventários selecionados para este capítulo. Provavelmente, o escravo foi direcionado para esse fim desde pequeno. Seu alto preço revela a importância dessa especialização, bem como o prestígio desse ofício em comparação aos cativos da lavoura[61]. Ser vaqueiro era uma posição vantajosa, uma vez que, com o tempo, podia-se juntar seu próprio rebanho. Não só os vaqueiros livres eram remunerados por sistema de sorte; é provável que os escravizados participassem do mesmo acordo. Não por coincidência, todas as comunidades quilombolas nessa região possuíram vaqueiros entre seus antepassados. Segundo Joana Medrado Nascimento, a profissão de vaqueiro esteve associada a uma cumplicidade entre este e o fazendeiro, como se o vaqueiro fosse fiel e solidário a seu patrão, escamoteando as relações de dominação entre estas partes. Se a fidelidade do vaqueiro ao fazendeiro é uma construção não meramente acidental, os vaqueiros zelavam de uma propriedade viva, e a negligência para com esta acarretaria enormes prejuízos. O fazendeiro, ou administrador da fazenda, precisava confiar no vaqueiro e, para isso, vantagens eram ofertadas. Caso o patrão incorresse em atitudes que ferissem as normas costumeiras ou fosse demasiadamente punitivo, a vingança do vaqueiro teria um alto custo.

> A desconfiança seguida do receio de que os vaqueiros facilitassem furtos, fossem desonestos no momento da partilha, ou simplesmente descuidassem da fazenda na ausência dos proprietários, fazia com que estes partilhassem com aqueles sua autoridade, delegando um poder que elevava o status social dos vaqueiros. Essa relação de simbiose entre vaqueiros e fazendeiros – necessidade mútua que gerava benefícios para ambos – nos mostra que a aliança entre esses dois personagens era altamente interessada e nem sempre derivava de uma solidariedade moral. (NASCIMENTO, 2012, p. 118)

[61] Trata-se do cativo Fernando, listado adiante.

Fui buscar na oralidade a parte que faltava para preencher a imaginação histórica. Mesmo com as modificações nos arranjos produtivos entre meados do século XIX e meados do século XX, a entrevista possibilita o vislumbre de uma tradição. Durante minhas viagens a campo, entrevistei vaqueiros negros e pessoas que eram filhas, netas ou sobrinhas de vaqueiros. Um deles, José Correa de Souza, é um vaqueiro experiente e reconhecido em Morro do Chapéu. Em sua casa, na vila do Ventura, "Zé da Glória" explica os meandros da profissão e as vantagens do sistema de sorte. A maneira como Zé da Glória descreve seu diálogo com um dos fazendeiros para quem trabalhou, dando a conhecer sua expertise, confirma a continuidade da relação "toma-lá-dá-cá" da qual fala Joana Medrado Nascimento. A dedicação do vaqueiro no sucesso do sistema de sorte beneficiava empregador e empregado. Como notamos na entrevista abaixo, o *know-how* do vaqueiro podia ser transmitido de pai para filho.

> — No Ventura, quando meu pai era vaqueiro, chegaram a matar 80 bois por semana. Tinha garimpeiro demais. Eu tinha um jornal que tá dizendo que em 1914 tinha 20 mil morador no Ventura. Para estar naquela situação que tá, parece até mentira. Lá tem uma ladeirona na Ventura, tu sabe. O primeiro dia que eu vim mais pai para a feira, de lá via a zuada do povo. Eu disse "ô pai, que zuada era aquela?". Ele disse "é a zuada do povo na feira". Era uma feirona aquela praça, coisa muito bonita. Eu via aquele pessoal que vinha do sertão, com aquelas cargas de carne de porco, toicinho, andu, feijão, feijão de corda. […] Na época que pai botava o gado na Larguinha, que vinha da caatinga, eu ia prendendo no p'di Ribeiro, era um curral que tinha da Larguinha pra acolá, e cedo eu ia lá, com o dia amanhecendo, com um pote na cabeça para tirar leite e trazer. Quando chegava, mãe dividia pro povo todo aquele leite. Não adiantava aquela força que eu fazia. […] Eu fui vaqueiro de um bando de gente, eu tinha alguma rês, mas fui vendendo, vendendo, acabou tudo. […] É muito fácil de você entender. O vaqueiro ganha um ordenado por semana para oiá o gado do patrão. Ou por outra tira a sorte, de cinco bezerros ter um ou de quatro ter um. De sorte é melhor do que ganhar um dinheiro. Eu saí daqui pra tomar conta de uma fazenda lá ni Serra Dourada. Cheguei lá o omi fazia um negócio feio, mas era bom. Ele pegava 900 bezerro, mil todo ano e perdia 200/250. Eu disse "olha, se eu tomasse conta do seu gado, o senhor não perdia nem 20 bezerros por ano". Ele disse "mas por quê?". "Porque eu entendo esse negócio. O senhor tem a maternidade de prender as vacas quando tá de bucho cheio pra dar cria?". Ele disse "tenho não". "Porque isso que o senhor perde bezerro. O senhor tem que ter a maternidade das vacas, para ver o dia e a hora que a vaca dá cria. Quando atrapalha um bezerro, o vaqueiro tem que estar perto para tirar". (José Correa de Souza, 82 anos. Ventura, 2019)

Ainda que signifique um *status* superior ao emprego na lavoura, é enganoso pensar o trabalho de roça como não especializado. O conhecimento do clima, a germinação e a conservação das sementes, a correção do solo, a maneira correta do plantio e da capina, o modo de usar as folhas, cascas, frutos e flores, são saberes que não exigem menos complexidade. Os quilombolas cultivam espécies com sementes crioulas centenárias. As práticas do fazer cotidiano, que se destinam à sobrevivência e ao mundo do trabalho, são as mais úteis à vida e, portanto, os saberes que menos se perdem na transmissão familiar.

Figura 18 – Vaqueiro Zé da Glória. Ventura, BA

Fonte: Autoria própria, 2020.

As fazendas do passado escravista de Morro do Chapéu, Riachão de Utinga, Mundo Novo e regiões circundantes eram empreendimentos mistos que combinavam, em maior escala, gado vacum, cavalar, muar e até ovino, à agricultura de feijão, mandioca, milho, cana, alho, fumo, café e pequena produção de algodão. Situação semelhante havia na pecuária do Rio Grande do Sul do século XVIII. Utilizando-se de inventários *post-mortem*, a historiadora Helen Osório identificou que a paisagem rural sul-rio-grandense não era formada exclusivamente por grandes latifúndios pecuários manejados por peões livres. A maioria dos produtores rurais era

de lavradores e criadores de animais. Os criatórios variavam desde dezenas de cabeças até rebanhos vacuns de milhares. As estâncias (unidades produtivas com mais de cem cabeças) tinham forte presença de trabalho escravo (OSÓRIO, 1999). Pelo que verificamos nos inventários *post-mortem* de Morro do Chapéu para o período de 1837 a 1888, mesmo médios e grandes fazendeiros tinham um número proporcionalmente pequeno de cativos que estavam divididos entre o trato com o gado, a lavoura, o serviço doméstico, a lavagem das roupas, os reparos, o plantio, a fiação de algodão ou que eram enviados para o garimpo. Essas tarefas podiam ser desempenhadas igualmente por pessoas livres. O número de escravizados por inventário, porém, não corresponde ao total de cativos de determinado senhor. Muitos conquistaram a alforria ou foram vendidos antes da feitura dos inventários de seus donos; outros sequer eram registrados por estes. Quanto mais próximo do fim do século XIX, evidentemente, menor é esse quantitativo.

Escravizados, libertos e livres pobres compunham a força produtiva dessas fazendas e traçaram estratégias de apoio mútuo. Nem sempre a condição de livre transformava o cotidiano dos trabalhadores pobres, que podiam viver em condições piores ou análogas às dos escravizados. Até mesmo a mobilidade espacial, que geralmente distingue ambas as categorias, podia ser ofertada aos cativos e restrita para os livres. Na vastidão dos sertões de menor vigília, não era difícil fugir. Os escravos vaqueiros moviam o gado por léguas. A dificuldade de sobreviver longe da proteção de um senhor é que precisava ser pesada na hora de decidir ficar ou partir. A fuga podia não ser tão vantajosa quanto a conquista de espaços de autonomia. De frente para a pobreza, escassez de terras férteis desocupadas e ausência de direitos efetivos de cidadania, a solução mais razoável era buscar a proteção de alguém mais poderoso. Com raras exceções, a curto prazo, o confronto não pavimentava o caminho individual para a melhoria de vida. Seja para se tornar juridicamente livre ou para obter proteção e auxílio, era preciso tentar estabelecer boas relações com os poderosos.

3.2 OS "FURRIADOS"

> *Por isso eu nunca andei com cativo. A morte da gente é a alforria deles. Se eu tenho algum negro bom ao meu serviço, alforrio primeiro. Dizia meu pai: "Se perde um escravo e se ganha um amigo". Ficou sendo essa a minha lei.*[62]

[62] Fala da personagem Maria Moura. In: Queiroz, Rachel de. *Memorial de Maria Moura*. 6. ed. São Paulo: Siciliano, 1992.

O viúvo José de Souza Bessa, da fazenda Jabuticaba, não doou apenas parte da herança de sua esposa Eugênia para presentear a filha querida e o genro, ele também agraciou pessoas que viviam sob sua dependência. Foi assim que alforriou a escravizada Arcângela, crioula, de três anos, por razão do "muito amor" que nutria pela "escravinha"[63]. Aparentemente o registro da Carta de Alforria foi realizado a pedido de um escravizado de seu genro que, por coincidência, igualmente se chamava Antônio[64].

Por volubilidade do destino, Antônio Ferreira dos Santos teve a mesma sina de seu sogro, perdendo sua esposa Josefa em 1844[65]. Perder a filha, pouco tempo depois da esposa, foi um golpe duro para José de Souza Bessa. Podemos imaginar que ele queria bem a seu genro, pois abre mão de seus direitos legais na herança da filha em favor de Antônio, reservando para si apenas uma parca parcela que aplicava em esmolas para a alma da falecida[66]. Antes de abdicar da herança, contudo, José de Souza Bessa toma outra decisão com relação aos cativos da família, alforriando Francisca, cabra, de 17 anos, "pela sua boa reputação", para que de então em diante pudesse gozar de sua liberdade "como se nascera de ventre de sua Mãe livre"[67].

A concessão de alforrias não condicionais tinha um forte componente emocional em um contexto de pouca disponibilidade de cativos e onde estes podiam ser tão ou mais valiosos do que casas "de telha", sítios e fazendas. As cartas de alforria em Morro do Chapéu estão repletas de justificativas para a concessão da liberdade, sendo as mais comuns por "bons serviços", "por amor", por "boa reputação", pelas "crias que deu ao senhor", pela formação de família, entre outros motivos. Mesmo vivendo em propriedades diferentes, os escravizados circulavam, se conheciam e possuíam algum nível de diálogo com os familiares de seus senhores. Fica claro que aqui, assim como nos casos estudados por Hebe Mattos em *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil, século XIX* (1995):

---

[63] Carta de Alforria de Arcângela, 26/06/1841, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 120v-121v

[64] Idem.

[65] Josefa morre em setembro de 1844, aos 50 anos. É enterrada com hábito de São Francisco. A escolha da mortalha demonstra humildade e estava ligada à esperança de "intercessão desse santo junto a Deus, como forma de assegurar a salvação eterna do indivíduo que envergasse essa veste envolvendo seus restos mortais" (FERRAZ, 2016, p. 11). Mesmo com a veste humilde, Josefa fora enterrada com "grades para cima". De 1838 a 1845, a geografia funerária da maioria dos mortos em Morro do Chapéu, incluindo escravizados, pretos e pardos, aponta o enterro no "corpo da igreja". Apenas doze corpos foram sepultados com "grades para cima", sobretudo brancos, embora a cor de Josefa não tenha sido informada no óbito. Se o sertão da Bahia seguia o mesmo critério de sepultamento do sertão cearense no mesmo período, os sepultamentos grades acima eram mais caros e representavam que o morto pertencia às classes dominantes.

[66] Escritura de desistência de herança, 05/7/1884, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 216-217v.

[67] Carta de Alforria, s/ data, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 217v-218v.

> emerge, com clareza, que o acesso a relações familiares (mais acessíveis aos crioulos, de uma maneira geral, e às mulheres, em particular) constituía variável tão fundamental quanto a proximidade com a família do senhorial para o acesso à alforria e, frequentemente, se revelava precondição para ela (MATTOS, 2013, p. 181).

O caminho da liberdade pela proximidade com a família do senhor, porém, não era fácil. A maioria das alforrias encontradas para o período de 1838-1888 em Morro do Chapéu era condicional ou por compra: restava esperar pela morte do senhor ou pagar caro por sua liberdade ou de seus filhos. O africano Antônio, por exemplo, conseguiu a própria alforria pela impressionante quantia de 900 mil réis, em 26 de janeiro de 1853[68]. Tal valor era quase o mesmo de um escravizado em Vassouras, região cafeeira fluminense, para o mesmo período. O alto valor indicava habilidades especiais de Antônio, talvez a de vaqueiro. Apenas árduo trabalho extra e rentável serviria para amealhar tal montante. Mesmo nas vésperas da Lei Áurea, distante dos debates que antecederam a abolição da escravatura, os cativos do interior baiano investiam suas economias de uma vida inteira na compra da liberdade. É o caso de Bambina que, em 18 de julho de 1886, tem sua carta de alforria assinada por José Pereira após ter "recebido de minha escrava Balbina, a quantia de duzentos mil reis, e os cem mil reis, com todos os juros, que a dita escrava havia recolhido há cerca de dez anos, na Coletoria da Cidade de Lençóis, como pecúlio para sua liberdade"[69]. Tanto esforço para acumular pecúlio e a alforria podia não ser o começo de uma vida inteiramente sob si. Em uma sociedade escravista, os percalços enfrentados pelos forros eram outros cativeiros.

Um dos escravos de Antônio Ferreira dos Santos, homônimo de seu senhor, aparece como pai legítimo da escrava Ignês em um assento de batismo de junho de 1840. A mãe da menina Ignês, Praxedes, era escrava de José de Souza Bessa[70]. Em 1841, Praxedes consegue comprar a liberdade de sua filha Marcelina, que estava sob domínio de Honório Pereira de Souza[71]. Repare que o escravizado Antônio constituiu família com a escrava do sogro de seu senhor. Dois anos depois, quando dá à luz a menina Florência, Praxedes havia conseguido sua liberdade antes do marido[72]. O casal de cativos, descritos como crioulos no batismo de Ignês, é registrado como escravizado e liberta pardos no batismo de Florência. Em 5 de julho de 1844, Antônio e Praxedes batizam mais uma filha, Maria, e voltam a ser ambos identificados como crioulos. Em junho de 1846, o assento de batismo da parda Martilha tem como pais Antônio

[68] Carta de Alforria de Antônio. 26/01/1853, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas1853-1855, fl.5v-6v.
[69] Carta de Alforria, 18/07/1886, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1886, fl. 24v-25.
[70] Registro de batismo da escrava Ignês, 10/04/1840, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 5.
[71] Carta de alforria de Marcelina. 13/08/1841, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1837-1848, fl. 121v-122v.
[72] Registro de batismo de Florência, 28/07/1842, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 35.

Marques dos Santos e Praxedes de Santana, ambos livres[73]. O casal havia conseguido a alforria da filha Ignês em abril do mesmo ano[74]. O sobrenome "dos Santos" adotado por Antônio depois da liberdade provavelmente era um empréstimo do sobrenome de seu ex-senhor. A adoção dos sobrenomes dos senhores pelos libertos era usual em Morro do Chapéu, e, a despeito de tantas trocas e aparecimentos de cognomes, permanecem nas famílias quilombolas.

O matrimônio legítimo de Antônio e Praxedes é significativo por vários aspectos. O primeiro é a constatação de que uma família escravizada podia ser formada por cônjuges que pertenciam a senhores diferentes. A situação do casal Raimundo e Joanna, ele escravo do major Manoel Barboza de Souza e ela escrava do coronel Anníbal José Pereira Borges, reforça que não se tratava de um caso isolado[75]. O segundo é que a estabilidade familiar contribuía para a emancipação, seguindo o modelo de outros municípios brasileiros. O terceiro é a possibilidade do casamento entre pessoas livres e aquelas que são ainda cativas. Outro escravizado do próprio Antônio Ferreira dos Santos, chamado Manoel, era legitimamente casado com Maria Vicência, liberta, com quem teve a menina Paula em 13 de junho de 1838[76]. Os subordinados dessa família de senhores estavam entre a minoria de escravizados que contraiu matrimônio na Igreja, naquele período. Na primeira década desde o ano da compra dessas fazendas, de 1838 a 1848, foram batizadas 87 crianças escravizadas, num total de 920 nascidos de todas as cores. Dentre as escravizadas, 12,6% foram batizadas como legítimas[77].

Em todos os casos encontrados de matrimônio entre uma pessoa juridicamente livre e uma cativa, tratava-se de um homem escravo e uma mulher livre. É a situação de Manoel, escravo de Thereza de Jesus Maria e casado com a liberta Clara Maria em 1839. A liberta fora também escrava de Thereza, que a alforriou incondicionalmente pelos "bons serviços". A senhora alforriou o filho do casal, por ser filho de Clara Maria[78]. Chama atenção que o cativo Manoel tenha adotado o sobrenome "Ferreira dos Santos". Acredito que Josefa Maria de Jesus, esposa do senhor de escravos Antônio Ferreira dos Santos, fosse parente da senhora Thereza de Jesus Maria[79]. Essa proximidade possibilitaria a adoção do sobrenome pelo escravizado. O casal

[73] Registro de batismo de Martilha, 17/03/1846, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 60.
[74] Carta de alforria de Ignês. 26/04/1846, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1858-1861, fl. 33v-34.
[75] O major Manoel Barboza de Souza era padrinho do filho do coronel Anníbal. A esposa de Anníbal se chamava Claudina Barboza de Souza Borges; tudo indica que fossem parentes. Registro de batismo de Anníbal, 21/03/1868, IMNSGMC, Livro de batismo 1865-1868, fl. 86v-86.
[76] Registro de batismo de Paula, 13/06/1838, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 5.
[77] Cálculo com base em: IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1848.
[78] Carta de alforria de Clara e Cândido. Entre 187-1838. FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1837-1848, s/fl.
[79] Thereza de Jesus Maria era tia de Maria de Jesus Cardoso de Lima. Josefa Maria de Jesus e Maria Angélica de Jesus deviam ser da mesma família.

Manoel e Clara Maria teve mais uma filha. Os padrinhos da criança espelhavam essa combinação entre livres e cativos, pois um era Luis, escravo pardo, e o outro, Gil da Costa, liberto pardo[80]. Este último, casado e bem relacionado, aparece como padrinho de outros pardos livres[81]. Ele e sua esposa Emeriana de Souza eram, inclusive, proprietários de uma casa na cidade, na rua da Palha, a qual vendem para Simplícia Maria de Santa Ana pelo valor de 200 mil réis, em 1848[82].

> Em todas as regiões, as mulheres africanas e crioulas se destacaram quantitativamente entre os forros. Uma certa 'matrifocalidade' (organização da família em torno da mãe) já se esboçava então, e tal fenômeno acabou por modificar o perfil social urbano, cada vez mais mestiço e feminino (PAIVA, 2018, p. 94).

Assim como em quase todas as regiões do país, é a mulher quem conquista a alforria nesse pedaço da Chapada Diamantina. Os batismos dão outros exemplos de libertas casadas com homens escravizados: Helena Maria do Espírito Santo, liberta, casada com um escravo de D. Thereza, com quem batiza a filha Exalta em 1842[83]; Generosa, casada com o escravizado Joaquim, com quem tem a crioula Severina em 1868[84]; Luiza, que se une a Paulo, escravizado do capitão Constantino José Cavalcante, concebendo o menino José[85]. Luiza também foi escravizada de Antônio Ferreira dos Santos, era parte do legado de sua sogra Eugênia Silva Lemos[86], foi vendida a Constantino José Cavalcante ainda pequena, em 1842, por 320 mil réis. No cotidiano do cativeiro, Luiza conhece Paulo e acaba alforriada aos vinte e sete anos "pelos bons serviços e pela prole que deu ao senhor"[87].

Inicialmente pensei na formação da família, legítima ou consensual, como incentivo dos senhores para a reprodução natural em uma região de pouco abastecimento de mão-de-obra.

---

[80] Registro de batismo de Maria, 19/05/1839, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 8v.
[81] A grafia dos nomes e alguns sobrenomes pode variar para a mesma pessoa, em diferentes registros. A depender do contexto do batismo, pode ocorrer o mesmo com a percepção de cor. Em um documento, Praxedes era parda, em outro era crioula. O próprio Gil Costa, ao batizar Maria, fora registrado como pardo, e, ao batizar João, como cabra.
[82] Documento de compra e venda. FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1837-1848, fl.283-284v.
[82] Documento de compra da escravizada Maria, 27/09/1838, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 18-22.
[83] Registro de batismo de Exalta, 17/08/1842, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 34. A confusão dos escravizados com nome Antônio, pertencentes a Antônio Ferreira dos Santos, reaparece em Manoel, pai de Exalta. Um Manoel era casado com Clara Maria, e outro com, Helena Maria; ambos cativos de D. Thereza. Teria Manoel se unido a Helena Maria tão pouco tempo depois de se casar com Maria Clara? Mais provável que se tratasse de dois cativos com o mesmo nome. O esposo de Helena é registrado como Manoel Ferreira dos Santos (observe que possui o mesmo sobrenome do senhor Antônio Ferreira).
[84] Registro de batismo de Severina, 08/10/1868, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 13.
[85] Registro de batismo de Severina, 24/04/1869, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 39v.
[86] Documento de compra e venda de Luiza, 10/12/1842, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1837-1848, fl.170-171.
[87] Carta de alforria de Luiza. 15/11/1869. FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1837-1848, fl.2v-3.

A tradição oral dos quilombolas aponta nesta direção, ao relembrar a existência de escravos reprodutores. Por que, então, foi mais comum a alforria de mulheres, gerando filhos livres, e não a alforria dos homens, o que podia manter cativa a condição da prole? Segundo Mary Karasch, uma das explicações possíveis para tal fenômeno é que a mulher custava menos em comparação com o homem escravizado e podia ter relações mais íntimas com a família senhorial[88]. Não estou certa de que esta seja a única explicação possível. A proximidade com a família senhorial não necessariamente trazia benefícios. Estar dentro das casas dos senhores podia implicar grandes riscos para as mulheres cativas, desde o abuso sexual até a ira das sinhás, passando por humilhações e abusos psicológicos.

Não apenas as jovens mães eram alforriadas para construir suas famílias; os senhores de escravizados também "libertavam suas escravas velhas e enfermas a fim de evitar as despesas com elas" (KARASCH, 2000, p. 29)[89]. Embora não tenha encontrado casos do tipo para Morro do Chapéu do século XIX, encontrei relatos orais da demissão de empregadas negras velhas, as chamadas "bás", que reposicionam essas explorações. As "bás" eram mulheres negras rurais levadas como empregadas pelas famílias brancas da cidade. Muitas delas passavam a residir na casa dos patrões, cuidando da limpeza, da comida e das crianças, sem horário fixo de trabalho. Após constituírem matrimônio, algumas largavam o serviço e voltavam para a roça. Outras permaneciam na profissão até quando tinham força. Um caso dramático, comentado à boca miúda, do patrão branco que teria acelerado a morte de sua empregada idosa para se desresponsabilizar dos cuidados médicos, nos obriga a pensar. Se até há pouco tempo os rumores não eram fontes históricas possíveis, devemos lembrar-nos das informações que circulam nas redes não autorizadas de comunicação. Os escapes dos bastidores, sem ter em conta a veracidade do fato, carregam significados e expectativas morais. Mesmo quando os patrões não precisavam prestar contas legais para demitir as empregadas, havia a expectativa de que as ajudassem durante a enfermidade. A obrigatoriedade de tal norma, implícita no arranjo das relações produtivo-afetivas, teria levado o patrão a preferir matar a empregada do que assumir publicamente que não a ajudaria nos seus momentos finais. Seja tal morte um fato ou mera suspeita dos parentes e conhecidos da falecida, o caso caracteriza os rancores e conflitos de classe, raça e gênero que replicam antigas relações.

Se a instituição familiar auxiliou na obtenção da emancipação, esse processo não se deu sem vicissitudes. Enquanto famílias eram separadas, outras foram mantidas no cativeiro até

[88] KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 29.
[89] Ibidem.

o fim. O senhor Antônio Ferreira dos Santos, por exemplo, ao mesmo tempo que concedia alforrias, aumentava seu plantel através de nascimentos e compras. Em 30 de outubro de 1847, compra Maria, crioula, pela quantia de 600 mil réis[90]. A escravizada sozinha custava o valor dado à fazenda Gurgalha dez anos antes e era o preço da fazenda Lagoa dez anos depois[91]. Em 1855, compra o africano Afonso, por 200 mil réis, que fora antes escravizado de Andreza Maria do Espírito Santo e seu falecido marido José Gomes de Araújo[92]. O casal Andreza e José Gomes constitui uma exceção às regras do jogo, pois não eram fazendeiros brancos: José Gomes de Araújo era africano e fora escravizado, enquanto Andreza Maria era escravizada dele antes de ser sua esposa. O casal de egressos do cativeiro eram avós do futuro coronel negro Francisco Dias Coelho:

> Guilhermina Gomes de Araújo, esposa de Manoel Lídio, era filha do casal de libertos José Gomes de Araújo e Andreza Maria do Espírito Santo. Ele era africano e comprou sua alforria por 1 conto e 600 mil réis em 1844 na mão do primeiro vigário da Matriz de Nossa Senhora da Graça. Andreza era mulata, natural de Jacobina, e, antes de conseguir a alforria em 12 de outubro de 1850, era escrava do próprio marido (FERREIRA, 2014, p. 193).

O casamento era um empreendimento cardeal para a construção do tecido social, seja na vida de escravizados, libertos e livres pobres, seja na vida dos abastados. Como sistema de alianças, além de justificar a prole, assoalhava o percurso de ascensão ou declínio de indivíduos. Não sem motivo, os pais se preocupavam com o casamento das filhas. Patrimônio, prestígio e reputação eram destaque no microcosmo rural. Com as mortes prematuras, o segundo casamento podia se tornar igualmente significativo. O senhor Antônio Ferreira dos Santos sabia bem disso, pois não tardaria a arrumar um novo sogro influente. Em 1851, o viúvo já tinha uma filha com Guilhermina Rosa de Miranda[93]. O pai de sua nova esposa era Luis Malaquias de Miranda, sócio do coronel Quintino Soares da Rocha na compra da fazenda Gurgalha. Com esse matrimônio, Antônio Ferreira soma a herança de seu primeiro casamento à parte de terra na Gurgalha. Em 1859, Antônio e Guilhermina já estavam mortos, deixando órfã a menina Ermelina, que recebe atenção no testamento do avô Luis Malaquias[94]. Não tendo acesso ao inventário de Antônio Ferreira dos Santos, identifiquei apenas os cativos Afonso, Antônio,

[90] Documento de compra da escrava Maria, 27/09/1838, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 18-22.
[91] Inventário de Ana Joaquina Cardoso de Lima, 1867, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1857-1868.
[92] Documento de compra e venda de Afonso, 09/01/1855, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1853-1855, fl.52-53v.
[93] Registro de batismo de Ermelina, 16/04/1851, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 101v.
[94] Inventário de Luiz Malaquias de Miranda, 1859, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1857-1868.

Manoel, Maria, Luiza e Theodorico nos batismos e nos registros de compra e venda. Como homem bem relacionado no município e marido de duas filhas de escravistas, pode ser que tivesse outros cativos além dos listados[95].

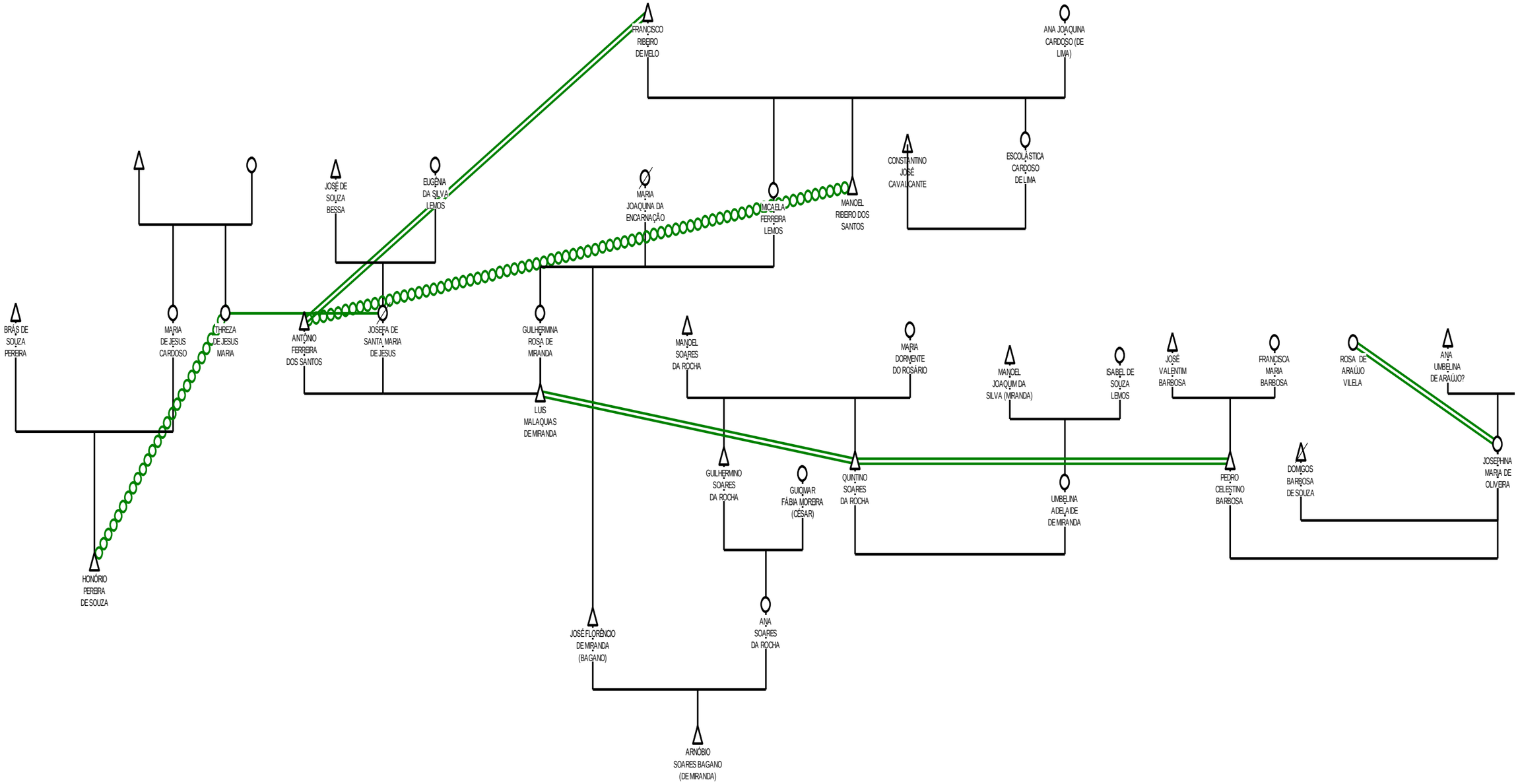
Na década de 1850, Francisco Ribeiro de Mello, o tal compadre de Antônio Ferreira dos Santos que arrendava suas terras em 1841, passou a residir na fazenda Jabuticaba, que pertencia originalmente ao primeiro sogro de Antônio[96]. Francisco Ribeiro de Mello era casado com Ana Joaquina Cardoso de Lima, com quem teve quatro filhos, sendo uma dentre eles, Micaela Ferreira Lemos, a segunda esposa de Luis Malaquias de Miranda[97]. O grau de complexidade na trama da parentela começa a aumentar, confundindo-nos ainda mais. O segundo sogro de Antônio Ferreira era genro do compadre Francisco Ribeiro. Guilhermina, esposa de Antônio, era fruto do primeiro casamento de Luis Malaquias de Miranda com Maria Joaquina da Encarnação. Micaela era, portanto, madrasta de Guilhermina. Esse conjunto intrincado de relações deixa patente como as grandes fazendas compradas do conde e da condessa da Ponte, bem como os sítios desdobrados destas, acabaram nas mãos de senhores que eram parentes por descendência, consanguinidade ou afinidade.

[95] Antônio foi procurador de Maria Vieira de Lima na venda de Bernardo, cabra, comprado pelo coronel Quintino Soares da Rocha em 8 de janeiro de 1851. Documento de compra e venda de Bernardo, 08/01/1851, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1849-1852, fl.41-42v.

[96] Contrato de limites e demarcação de propriedades. Fazenda Gurgalha e fazenda Várzea Grande, 1853, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas1853-1855, fl.27-28

[97] A família Cardoso de Lima tinha outros escravizados, como mostra a carta de alforria de Vicente. Vicente era ex-escravizado de Maria de Jesus Cardoso de Lima, esposa de Brás de Souza Pereira. Carta de alforria de Vicente. 27/12/ 1853, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1853-1855, fl.56v-57.

Árvore genealógica 1 – Parentesco dos senhores de escravizados de Morro do Chapéu, séc. XIX



==== – Relações íntimas, comerciais ou políticas.
oooo – Relações de apadrinhamento.

No dia 3 de junho de 1851, o casal Francisco Ribeiro de Mello e Ana Joaquina Cardoso de Lima registrou em sua casa a doação de oito "escravinhos" em benefício de seus filhos Manoel Ribeiro dos Santos, Escolástica Cardoso de Lima, Ana Clara Cardoso de Lima e Micaela Ferreira[98]. Escolástica Cardoso de Lima era casada com o capitão Constantino José Cavalcante. O inventário de Ana Joaquina Cardoso de Lima, cujo inventariante foi seu genro Constantino, teve início na Fazenda Candeal, em 1867. Consta nele uma légua de terra na fazenda Lagoa, duas partes de terra na Jabuticaba, uma casa, objetos e móveis, 110 cabeças de gado, dois cavalos, três éguas e onze escravizados.[99] Eram as crianças parcialmente doadas a seus filhos, além de Mathias, crioulo, de 54 anos, Maria, crioula, de 47 anos, e Francisco, crioulo, de 43 anos. Os "escravinhos" Sebastião, Fernando, João, Benedito, José, Ana, Maria e Antonina cresceram e formaram suas próprias famílias. Entre 1837 e 1888, não sabemos a totalidade dos escravizados que residiram nessas fazendas, nem como foram suas vidas, mas, após cento e oitenta e quatro anos, podemos encontrar informações na tradição oral que se relacionam a estes documentos.

Quadro 1 – Escravizados de Francisco Ribeiro de Mello até 1852

Anna (26/04/1841)	Crioula. Filha natural da escrava Francisca. Doada, aos 10 anos, a Ana Clara Cardoso de Lima (valor: 300 mil réis).	Padrinhos: Manoel e Theodorico (escravos de Antônio Ferreira dos Santos).
João (22/10/1842)	Crioulo. Filho natural da escrava Maria.	Padrinhos: Honório de Souza Pereira e Izabel de Souza Lemos (famílias importantes e abastadas).
Benedito (13/10/1845)	Filho natural da escrava Maria. Doado, aos 6 anos, a Micaela Ferreira de Lima (valor: 250 mil réis).	Padrinhos: Manoel do Carmo e Luísa dos Reis, ambos livres.
José (07/08/1850)	Filho natural da escrava Maria. Doado, com um ano, a Ana Clara Cardoso de Lima (valor: 50 mil réis).	Padrinhos: Antônio Jesuíno do Nascimento e Antônia Maria do Espírito Santo, ambos livres.
Sebastião (20/01/1840)	Filho natural da escrava Maria. No batismo, consta como escravo de José Ribeiro. Doado a Manoel Ribeiro (valor: 400 mil réis).	Padrinhos: Manoel Pereira e Maria Vieira dos Reis.
Fernando (30/05/1842)	Crioulo. Filho natural da escrava Maria. Doado a Micaela Ferreira (valor: 320 mil réis).	Padrinhos: Félix Nogueira e Theodoro Fernando N. Modesto.

[98] Documento de doação. 03/06/1851, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1849-1852, fl.59v-61v.
[99] Inventário de Ana Joaquina da Silva, 1886-1895, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1888-1889. O inventário de Ana Joaquina Cardoso de Lima teve origem na fazenda Candeal. Acredito que Josefa, esposa de Antônio Ferreira dos Santos, também tenha morrido nesse local.

João (22/10/1842)	Natural da escrava Maria. Doado a Escolástica Cardoso de Lima (valor: de 280 mil réis).	Padrinhos: Honório de Souza Pereira e Izabel de Souza Lemos.
Maria	Doada a Escolástica Cardoso de Lima (valor de 280 mil reis).	- - -
Antonina (10/05/1848)	Parda. Filha natural da escrava Francisca. Obs.: No batismo, consta como Antonia.	Padrinho: João Alves e Luiza Carlota da Conceição.
Joaquim (26/10/1851)	Filho natural da escrava Francisca.	Padrinhos: José Friandes de Figueiredo e Maria de Jesus Cardoso de Lima.
Manoel (26/11/1839)	Crioulo. Filho natural da escrava Francisca.	Padrinhos: José de Souza Barreto e Izabel de Souza Lemos.

Fonte: Registros de batismo (diversos). IMNSGMC, Livros de batismo 1839/1860; 1865/1868; 1868/1871.

3.3 OS "CHEFES DA ESCRAVIDÃO"

Fazendeiro não se zangue
de você eu quero bem
O seu gado já morreu dez,
meu prazer é que morra cem
Pra nós comer carne adoidado,
galinha e porco e gado
Sem dever nada a ninguém

Cantiga registrada na Gruta dos Brejões

As fazendas citadas neste capítulo são lugares de memória da escravidão entre os quilombolas de Barra II, Gruta dos Brejões, Veredinha e Queimada de Benedito. Do imediato pós-abolição até a terceira geração, os quilombolas trabalharam por diárias, apanhando café, laranja, tangerina, cortando madeira, destocando pasto, fazendo cercas ou cozinhando nas mesmas fazendas onde outrora a escravidão fora praticada[100]. Os fazendeiros queriam pagar diárias menores às mulheres, mas elas impuseram seu preço. Nos quilombos, diversos trabalhos que exigem imensa força física, como o corte e o carregamento de lenha, são realizados pelas mulheres. Foi cortando lenha que conheci Maria Cristina Rodrigues de Oliveira, de apelido Dilma, católica praticante que me concedeu uma bela entrevista sobre a tradição afrocatólica do caruru de Cosme e Damião. Na casa de Dilma, fui apresentada ao lavrador Teocino do Espírito Santo Rodrigues, que me contou que "a Várzea Grande era de escravo" e a Gurgalha e

[100] Discuto em outro momento a expressão trabalhar macaco, que existe na região há séculos e tem sentido de trabalhar explorado, para os outros, cada dia em um lugar (pulando de galho em galho). A expressão deve ter uma conotação racial, mas não é sempre entendida desta maneira pelos quilombolas. Eles alegam que "dar o macaco" é ganhar um dinheiro. Os mais velhos sempre afirmaram que trabalhar macaco para os outros era um tipo de escravidão.

o Candeal eram “os chefes da escravidão”[101]. A afirmação de Teocino não poderia estar mais correta, sendo a Gurgalha a maior fazenda escravista de Morro do Chapéu, e a fazenda Candeal, uma parte desmembrada da primitiva fazenda Várzea Grande[102].

Quadro 2 – Unidades produtivas ligadas à propriedade escrava (1837- 1838)

TOPÔNIMO	DATA	VENDEDOR	COMPRADOR	VALOR TOTAL
Sítio Tareco	27/06/1837	José Ferreira dos Santos e Ana Joaquina de Assunção	Brás de Souza Pereira	300 mil réis
Fazenda Garapa	19/09/1837	Conde e condessa da Ponte	Antônio Ferreira dos Santos	200 mil réis
Berlengas, Roçado e Tapera	26/09/1837	Conde e condessa da Ponte	Thereza de Jesus Maria	900 mil réis
Jabuticaba, Olho d’água de São Lourenço e Barriguda de dentro	27/09/1837	Conde e condessa da Ponte	José de Souza Bessa	650 mil réis
Passos	28/09/1837	Conde e condessa da Ponte	Helena da Silva Xavier de Menezes	160 mil réis
Tapura	02/10/1837	--	Thereza de Jesus Maria Felipe Ferreira dos Santos	500 mil réis Obs.: fazenda comprada com os sítios Berlengas e Roçado
Sítio Riacho das Pedras	04/10/1837	Raimundo Rodrigues de Oliveira	Manoel Francisco Alves Barreto e Francisco José Alves de Almeida	60 mil réis
Fazenda Santo Antônio (metade)	09/10/1837	Raimundo Rodrigues de Oliveira	Manoel Barboza de Souza	350 mil réis
Fazenda Gurgalha	03/10/1837	Conde da Ponte	Quintino Soares da Rocha Umbelina Adelaide de Miranda Luiz Malaquias de Miranda	600 mil réis

[101] Entrevista com Maria Cristina Rodrigues de Oliveira. [51 anos]. Barra II, Morro do Chapéu, BA. 17 jan. 2020.
[102] O documento é transcrito em outro capítulo.

Vereda do Romão (porção de terra)	29/12/1837	Manoel Joaquim da Silva Miranda e d. Isabel de Souza Lemos	Antônio Ferreira dos Santos	220 mil réis
Sítio Licuri	30/12/1837	Maria Xavier da Silva Teles	Manoel Joaquim da Silva Miranda	200 mil réis
Pedras e Barra	xx/09/1838	Conde e condessa da Ponte	Padre Francisco Gomes de Araújo e Ana Umbelina de Araujo	300 mil réis
Sítio Ferreira	23/02/1838	Manoel Joaquim da Silva Miranda e D. Isabel de Souza Lemos	José Geraldo de Souza e Clemente Martins de Araujo	200 mil réis
Pé de serra	22/02/1838	Manoel Joaquim da Silva Miranda e D. Isabel de Souza Lemos		80 mil réis

Fonte: FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848.

Encontrei diversos documentos de desmembramento da fazenda Jabuticaba desde sua aquisição, em 1837, passando das mãos de José de Souza Bessa para padre Custódio da Silva Lemos, Francisco Ribeiro de Mello, Maria da Silva Xavier Menezes e Constantino José Cavalcante[103]. A fazenda é cenário de uma das poucas histórias envolvendo castigos físicos que recolhi entre os descendentes de escravizados. Dona Maria de Souza Carmo, de Barra II, nos conta que o coronel Quintino Soares da Rocha teria vendido um de seus negros para esta fazenda. No local, o negro sofreu maus-tratos que o levam a recorrer ao ex-senhor, para que este o comprasse de volta. A narrativa denota os limites morais negociados pelos escravizados, exemplifica diferentes estratégias de chefes locais que eram considerados bons ou maus senhores, reitera a mobilidade espacial dos escravizados sertanejos e retém nomes de pessoas e locais. Por mais que a sobreposição de memórias possa gerar trocas ou confusões de personagens, há uma estrutura geral a ser aproveitada. Entrevistas com esse recorte temático foram exploradas em maior profundidade no capítulo anterior.

> Pegou as cadeira do nego, retalhou todinha e botou sal. Pobrezinho do nego, voltou, disse:

[103] Documentos diversos citados no capítulo.

> — Coronel Quintino, o que foi que fizeram comigo?
> Aí Coronel Quintino foi lá e disse:
> — 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. (Maria de Souza Carmo, 2014)

Nem sempre os escravos residiam nas propriedades onde moravam seus respectivos donos. Sabemos disso pelo silêncio acerca da existência de senzalas na região (tanto na documentação quanto na tradição oral), pelo parentesco de descendentes de escravizados em áreas bem distantes umas das outras e pelas memórias envolvendo as andanças dos cativos. A mobilidade espacial dos cativos nos sertões oferecia a chance de acúmulo de pecúlio na prestação de serviços como vaqueiros, jornaleiros ou diaristas. A aquisição desse recurso por parte dos escravizados podia ser empregada na compra de alforrias – próprias e de outros. Não era usual a vigilância constante dos escravizados sertanejos, como ocorria nas *plantations* açucareiras e nas regiões mineradoras. Tampouco temos notícias de feitores ou capitães-do-mato para o período imperial em Morro do Chapéu. A manutenção do escravizado era predominantemente exercida pela própria necessidade material, pelas relações de classe, pelo paternalismo e pela ausência de perspectivas de sobrevivência autônoma em caso de fugas. Em casos extremos, fugir para se abrigar sob a dependência de um outro senhor era uma perspectiva mais segura. A proteção de um senhor ou coronel era uma via de sobrevivência buscada não apenas pelos escravizados, mas pelos pobres em geral. Como sugeriu o historiador Moisés Sampaio:

> Embora a vida não fosse mais fácil, talvez, os escravos do sertão possuíssem maiores possibilidades de ascensão do que os escravos da região açucareira. Isto porque, no sertão, os trabalhadores eram menos vigiados e tinham maiores oportunidades de acumular pecúlio, uma vez que após cinco anos de trabalho com o gado, o vaqueiro seja ele escravo ou agregado tinha direito a um dentre quatro bezerros com a idade de um ano. Na região norte da Chapada Diamantina este pagamento era chamada de "sorte". Ao fim de alguns anos de trabalho, a depender da habilidade do vaqueiro no trato com o gado, este poderia acumular bens uma vez que as boiadas eram reunidas em torno de 100 a 300 animais (SAMPAIO, 2009, p. 29).

Embora o trabalho escravo tenha sido oficialmente abolido em 1888, o trabalho livre não necessariamente tornou-se assalariado no interior do nordeste. O "cativeiro da terra", fazendo analogia ao livro de José de Souza Martins (1979), continuou submetendo pequenos agricultores às vicissitudes do clima, à vontade dos latifundiários e ao mercado que transformaria, cada vez mais, terra em mercadoria. Simultaneamente, a compra de pequenas parcelas de terras foi uma possibilidade para ex-cativos e seus descendentes, embora estivessem

sujeitos a ser enganados pelas transações comerciais de boca, pela emissão de documentos falsos e pela grilagem. Essas burlas, realizadas por pessoas influentes com domínio da escrita, embora de difícil comprovação documental, estão no conhecimento oral de quase todos os territórios negros.

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 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 quilombos de Morro do Chapéu são aldeamentos rurais que se diferenciam quanto aos formatos e composições. Gruta dos Brejões, Barra II e Veredinha são núcleos quase exclusivamente retintos com alto grau de consanguinidade, sendo comum o casamento entre primos. A primeira e a segunda gerações do pós-abolição nesses quilombos possuíam laços de parentesco e amizades interterritoriais que foram se perdendo com o passar dos anos. Os membros dessas coletividades possuem atuais relações de parentesco colateral com pessoas nos territórios étnicos Mulungu da Gruta, Queimada de Benedito e Boa Vista, respectivamente. Gruta, Barra e Veredinha referenciam-se de diferentes maneiras a um passado escravista. Distinta é a situação dos quilombos Velame, Queimada Nova e Ouricuri II, visivelmente territórios multirraciais que, apesar da variabilidade de fenótipos e origens, organizam mais ativamente o resgate de suas manifestações culturais.

Quadro 3 – Sobrenomes por comunidade quilombola

Proprietários **QUILOMBO**	**SOBRENOMES**
BARRA II	1. Barbosa 2. de Oliveira 3. do Carmo 4. dos Reis 5. Espírito Santo 6. Rodrigues 7. Souza 8. Vieira 9. Xavier
GRUTA DOS BREJÕES/ MULUNGU DA GRUTA/ MORRO BRANCO	1. da Silva 2. de Oliveira 3. dos Santos 4. Nery 5. Pereira 6. Dias de Souza 7. Mendonça

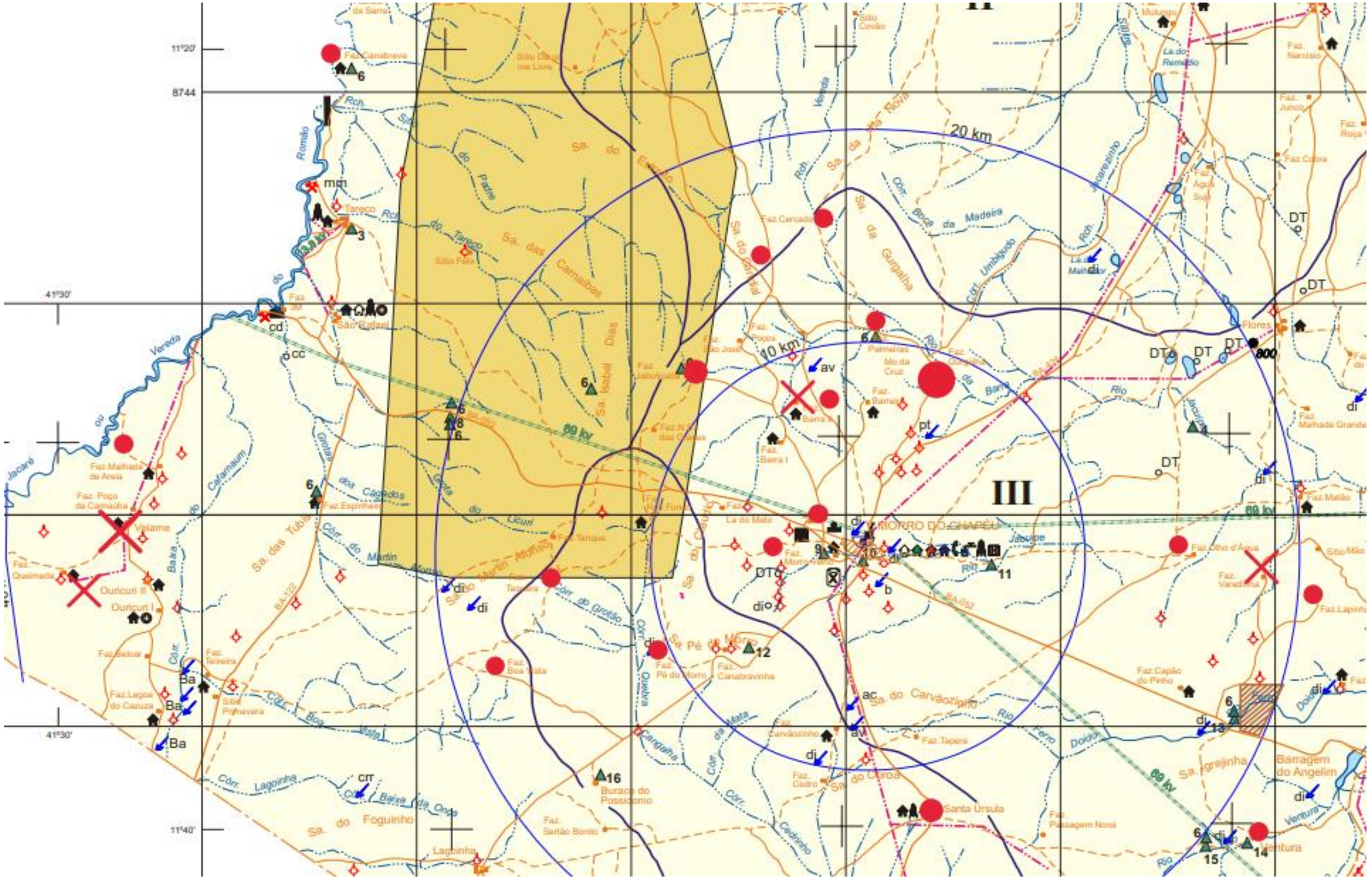
VEREDINHA/ BOA VISTA	1. de Araújo 2. dos Santos 3. Espírito Santo 4. Gomes 5. Rodrigues 6. Rosário 7. Soares 8. Tertuliano 9. do Carmo
VELAME	1. de Brito 2. Bernardes
OURICURI II	1- Marques 2- de Brito 3- das Neves
QUEIMADA NOVA	1- Santos 2- Jesus 3- de Brito 4- Bernardes
QUEIMADA DE BENEDITO	1. Cavalcante 2. Domingues 3. dos Santos 4. Mendonça 5. Miranda 6. Pereira 7. Espírito Santo

A partir dos inventários e testamentos do período de 1857 a 1888, localizei os bens de raiz de proprietários de escravizados e assinalei as propriedades fundiárias como áreas redondas em vermelho no mapa municipal. Em seguida, marquei com um X os territórios quilombolas contemporâneos. Desse modo, é possível visualizar que os quilombos estão próximos ou sobrepostos a antigas propriedades escravistas, mesmo quando não mais possuem memórias da escravidão. Algumas fazendas e sítios não puderam ser localizados porque mudaram de nome, pertenciam a municípios limítrofes ou correspondem a locais homônimos. Depreende-se do cruzamento das fontes uma correspondência dos lugares de memória dos quilombolas (sejam locais de trabalho ou frequentados por seus ancestrais) com as propriedades listadas nos inventários de donos de escravizados. Fica evidente o caráter fragmentário da propriedade fundiária e da mão-de-obra diluída por partes de terra. Poderíamos acrescentar outros imóveis de senhores de escravizados se os documentos civis não fossem lacunares. Os territórios étnicos de Morro do Chapéu são fruto de um campesinato negro itinerante e possuem, portanto, mais de uma origem cada. As linhagens predominantes dos quilombos, entretanto, possibilitam uma

busca mais extensa. Abaixo, o fragmento desse mapeamento onde é possível visualizar os quilombos Velame, Ouricuri II, Barra II e Veredinha[104].

[104] O quilombo Barra II, localizado na antiga fazenda Barra II, também compreende um fragmento das antigas fazendas Pedras, Barra e Várzea Grande. Pode-se notar a proximidade com a fazenda Gurgalha. No século XIX, o major Pedro Celestino Barbosa, proprietário das fazendas Pedras e Barra, era amigo e aliado político do coronel Quintino Soares da Rocha, que detinha a maior porção da Gurgalha.

Mapa 5 – Mapa indicando a localização de antigas propriedades escravistas e atuais quilombos



Fonte: Mapa modificado a partir do mapa turístico do CPRM.

Enraizados numa comunidade familiar mais estável, alguns ex-cativos e seus descendentes podiam ascender gradualmente. As famílias proprietárias podiam favorecer seus cativos prediletos ou dependentes, principalmente através de alforrias, apadrinhamentos e bens deixados em testamento. O caso do coronel negro Francisco Dias Coelho é notável por exemplificar uma estratégia de ascensão familiar desde a escravidão que culminou na transformação dele, e de seus parentes e aliados, em um grupo político influente na Primeira República. Sendo neto de escravizado e nascido na fazenda Gurgalha como agregado, Dias Coelho traçou redes de influência que o levaram a fazer fortuna com o comércio de diamantes e carbonato, conquistando o comando da Guarda Nacional e se tornando um dos coronéis mais influentes do sertão baiano (SAMPAIO, 2009). A maioria dos dependentes negros não tiveram a possibilidade de mobilizar tantos recursos, sofrendo duramente as relações de dominação que trouxeram consequências profundas até a atualidade.

No contexto da abolição, foi comum a várias regiões do Brasil a formação de comunidades nas antigas fazendas escravistas; parte dessas terras foram ocupadas pela própria mão-de-obra de senhores falidos, seja de ex-escravizados ou agregados, outras se originaram de doações verbais ou de pequenas compras. Em alguns casos, a origem desses territórios foi perdida, transformando-se 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 poder ou simplesmente registradas por outros, levando a inúmeros conflitos, esforços coletivos de compra, regularização fundiária ou luta política pela titulação desses territórios como remanescentes de quilombos.

Mesmo não havendo possibilidade de aprofundar o estudo em todos os territórios de Morro do Chapéu, aproveitei a contribuição dos depoentes, aliando-as ao cruzamento com as fontes escritas, para que se revelasse um panorama geral[105]. De forma direta ou indireta, o passado dos quilombos Barra II, Veredinha, Queimada de Benedito e Gruta dos Brejões está ligado às mesmas famílias de senhores. Velame, Ouricuri II e Queimada Nova partem de outras configurações históricas. Nos capítulos seguintes, demonstro como a formação da Gruta dos Brejões e de Barra II se conecta às tramas aqui discutidas.

[105] A pandemia da Covid-19 impossibilitou as investigações genealógicas nos quilombos Velame, Ouricuri II e Queimada Nova e dificultou o aprofundamento do levantamento feito em Barra II e Veredinha.

4 REVISITANDO GRUTA DOS BREJÕES: DESCOBERTAS DOCUMENTAIS, AUTOCRÍTICA ETNOGRÁFICA E PARENTESCO DAS FAMÍLIAS DA APA VEREDA DO ROMÃO GRAMACHO

> *Toda vez que eu fechava os olhos, antes de dormir, via as cores com nitidez. Como uma máquina de filme, cujo negativo é fotossensível, o sol do sertão gravou aqueles rostos na minha memória. Durante quatro anos de chuva e neblina em Petrópolis, eu planejava o dia de voltar para esse calor. Era minha obrigação levar o que escrevi, mesmo que meu texto não fizesse tanto sentido para eles. Sentia que o ciclo não estava encerrado. Tantas perguntas ficaram por responder. Lembro da noite em que, ao sair de uma casa no Mulungu da Gruta, me surpreendi com o céu mais brilhante que já vi. Conversei com meus mortos. Com a poluição luminosa da cidade eu nunca tinha visto a poeira via Láctea. A despeito de todas as dificuldades de ser pesquisadora no Brasil, esta profissão me deu a oportunidade de conhecer lugares fora de qualquer roteiro e encontrar pessoas que de outro modo eu nunca teria conhecido. A indescritível sensação de estar de volta se misturava à ansiedade por começar tudo novamente. Timidamente bati em todas as casas para anunciar a reunião na escola. À medida que a noite caía, eu ficava apreensiva. Será que viriam? Aos poucos, para minha surpresa, a salinha da escola N. S dos Milagres ficou lotada. Eu iniciei meus agradecimentos por todas as vezes em que fui recebida. Expliquei, capítulo por capítulo, o que eu escrevi sobre o Brejão da Gruta e falei da importância dos quilombos por todo o país. Todos aplaudiram. Não a mim, a si mesmos. Ao final daquela bela noite de abraços e reencontros, o texto rodou de mão em mão e, quem não sabia ler, apontava, ria e comentava as fotografias. Ao ver uma foto sua na cozinha, Anaílde disse, achando graça: "não sou mais essa aí não!". De fato, ela não era. Pimbinha, como é conhecida, havia se tornado líder da associação de moradores. Viajou, conheceu representantes de movimentos sociais, comprou uma moto, acessou a internet. A mudança era perceptível até na forma com que ela se vestia agora. Sem dúvida, as mulheres não voltarão para a cozinha. Ou pelo menos não se limitarão a isto*
>
> Diário, ago. 2018

11º00'35''S 41º25'54''W

Entre os anos de 2013 e 2015, realizei minha pesquisa de mestrado no quilombo Gruta dos Brejões, situado no interior da primeira Área de Proteção Ambiental da Bahia (APA Gruta dos Brejões/Vereda de Romão Gramacho), limítrofe a três municípios, i.e., Morro do Chapéu, João Dourado e São Gabriel. Durante a pesquisa de doutorado, a partir de 2018, surgiram dados que iluminam as questões etno-históricas desta coletividade. Retomei o contato com os moradores e pude realizar visitas de retorno. Se a dissertação deu ênfase à organização social do quilombo, no meu regresso tudo estava diferente: a configuração espacial, as benfeitorias nos acessos, o comportamento dos interlocutores e o meu próprio. Desejo retificar informações, acrescentando as interpretações documentais e atualizando o panorama da comunidade.

Figura 19 – Vista aérea do quilombo Gruta dos Brejões antes de 2013

Fonte: CARDOSO, Aloísio, s/d. [Arquivo pessoal].

Em 2013, o "Brejão da Gruta" era um povoado retangular próximo à bocaina da Gruta dos Brejões, com vinte e duas casas que circundavam um pátio descampado. Além das residências e pequenos quintais de fundos, havia uma escolinha, um curral, um cemitério e um bar. A população, que girava em torno de 60 pessoas[106], era quase toda composta pelos descendentes do vaqueiro negro Izael Nery dos Santos. O senhor João Nery, filho mais velho do fundador, era o maior proprietário de terras e animais. O achegamento ao quilombo era precário, o acesso à água potável era limitado e não havia saneamento básico. As mulheres e os aposentados permaneciam no território, enquanto quase todos os homens em idade produtiva passavam meses em outros estados como trabalhadores rurais volantes, o que lhes rendeu o apelido de "maridos de verão". Apesar da pobreza, a fome fora erradicada graças ao Bolsa Família, programa de transferência de renda do Governo Federal, além da Aposentadoria Rural e do dinheiro enviado pelos trabalhadores volantes. A agricultura de vazante estava bastante comprometida pela seca, pela poluição e pelo assoreamento do rio Jacaré, além das características intrínsecas ao solo na região. A APA se encontrava em estado de franco abandono, sem a preservação das galerias rupestres, dos materiais líticos e da fauna. Apesar da exuberância da caverna, o turismo regional de aventura era eventual e rendia poucos dividendos para os quilombolas.

[106] Apesar de contar com poucos moradores, o número de famílias residentes está sempre sendo modificado.

Figura 20 – Caminho para a Gruta dos Brejões

Fonte: MK Expeditions. *Frame* de vídeo feito por *drone*, 16 out. 2021.
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x75HcRrNUvs&t=447s>. Acesso em: 23 out. 2021.

Em 2022, o cenário não é o mesmo. Há modificações pelos 180 quilômetros que ligam a rodovia BA-426, via Várzea Nova, Lages do Batata e Ourolândia até o Mulungu da Gruta e a Gruta dos Brejões. O pátio de terra do quilombo ganhou contornos de praça com calçamento, brinquedos e bancos[107]. Uma imensa igreja católica foi erigida com o dinheiro dos romeiros que a cada ano cavalgam para a festa de Nossa Senhora dos Milagres. O ecoturismo se intensificou, e chegaram pequenos projetos de corte e costura, hortas e quintais. A associação de moradores conseguiu se firmar como representativa dos interesses comunitários, tendo uma liderança feminina cada vez mais conectada às redes de articulação de mulheres negras e quilombolas. Transcrevo as palavras de Anaílde Pereira dos Santos, presidenta da associação de moradores:

> Nesse período eu aprendi muito. Foi uma etapa muito complicada, mas, com muita fé em Deus, eu correndo atrás, tudo tá dando certo. Mas não foi fácil, até porque ser líder é muito complicado. Eu me enxergo assim uma guerreira. Com tanta dificuldade, tantos altos e baixos, mas o melhor de tudo é a gente não abaixar a cabeça e seguir em frente com fé, com esperança e resistência. E é tudo isso que eu faço no momento. Eu sou resistente e vou resistir. O que eu quero para minha comunidade, nossa comunidade, é cada vez mais melhorias. (Anaílde Pereira dos Santos, 2022)

[107] As obras no quilombo foram empreendidas pela Rio Energy como contrapartida ao impacto da energia eólica.

Figura 21 – Anaílde Pereira dos Santos. Líder comunitária de Gruta dos Brejões

Fonte: Autoria própria, 2019.

Anaílde Pereira sonha com melhorias, porque nem tudo foram transformações. Os anciãos da comunidade morreram, e as famílias ainda sofrem com os graves problemas sociais e ambientais. Mesmo com os empecilhos postos para a agricultura familiar, cultiva-se cana, batata, milho, abóbora e andu ao longo da vazante do rio que margeia o quilombo. O rio Jacaré recebe dejetos de vários municípios e sofre assoreamento, sendo o único meio de obtenção de água e de lavagem de roupa para algumas casas da APA. Há pouca criação de animais de norte a sul da área de proteção, sobretudo galinhas e caprinos. A caça ilegal e o tráfico de animais silvestres por parte de invasores armados reduzem a biodiversidade e ameaçam os moradores. A caatinga sofre com o impacto antrópico, com a extração de madeiras e com a exposição do solo por corte de vegetação. O clima é extremamente quente e seco. A degradação prejudica os mananciais e, em aliança com as secas prolongadas, cria zonas em franco processo de desertificação.

A caatinga, ao contrário do que parece, possui imensa biodiversidade. As agressões a ela reduzem a capacidade de adaptação humana à escassez de chuva. A paisagem da Gruta dos

Brejões é uma típica paisagem sertaneja: extrema, belíssima e impiedosa. O céu azul intenso destaca todas as cores da terra. O contraste entre o escuro das casas e a saída para o sol chega a cegar, momentaneamente. A ardência nas narinas a cada vez que pisamos o chão causa a impressão de que estamos respirando areia fina. Durante meses, a vegetação se torna um emaranhado de galhos nus acinzentados. Apenas os peritos, que cresceram acostumando a vista ao panorama monocromático, são capazes de discernir as madeiras e suas funções antes que explodam novamente em verde. Essa vegetação tão rica, que parece morta, precisa de pouco para seguir adiante. Parece ter ensinado aos homens e mulheres como ressurgir das cinzas. Os troncos espinhentos armazenam tecnologias da seca. Folhas se perdem ou são modificadas em espinhos para evitar a perda d'água por transpiração, como no mandacaru. A casca do juazeiro, rica em saponina, serve para escovar os dentes; as sementes trituradas da moringa, para limpar o lodo dos tanques; o arbusto quebra-facão, para indigestão e dores no estômago[108]; a aroeira e a malva, para as inflamações das mulheres. A falta de apetite é facilmente contornada com o chá da flor da catingueira de porco, e a pressão alta é combatida com a casca da umburana de cheiro. Tudo ao redor é sabedoria e remédio. Agora essa farmácia natural está ameaçada e nenhuma medicina de qualidade está posta em seu lugar.

As quarenta e oito famílias que residem atualmente em caráter permanente no quilombo, contando os habitantes do chamado Brejão de Cima e do Mulungu da Gruta, ainda garantem seu sustento com ajuda do Auxílio Brasil, da Aposentadoria Rural e dos trabalhos sazonais como volantes no corte de cana e colheita de feijão, café, cebola e laranja. A falta de pontos para escoamento de mercadorias é um desestímulo para a produção artesanal, por isso as iniciativas nesse sentido acabaram descontinuadas[109]. A escolinha multisseriada não atende aos adolescentes e jovens, que precisam percorrer quilômetros para estudar.

[108] Fiz uso abundante dessa folha durante semanas, para melhorar dos efeitos digestivos causados pela ingestão de linguiça, carne de boi e tripa.
[109] A estimativa é da Associação de Moradores.

Figura 22 – Imagem aérea do quilombo Gruta dos Brejões em 2019

Fonte: NEPOMUCENO, Daniel de Góes. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. *Frame* de vídeo feito por *drone*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AIrZvUjwKsQ>. Acesso em: 23 out. 2021.

Conforme registrei na minha dissertação, o núcleo do quilombo teve sua atual configuração estabelecida nos anos 1960, na ocisão da construção de uma "rodagem" que ligava esta área a Jacobina. Esse período foi marcado por uma maior intervenção do Estado no interior baiano, com expansão da infraestrutura, abertura de estradas, independência dos municípios, rodovias, escolas, rede elétrica e intervenções produtivas que levaram à integração das comunidades a um mercado assalariado, modificando as relações de produção no campo e a propriedade da terra (MARTINS, 2011). A ocupação da Vereda do Romão Gramacho pelas famílias negras, contudo, é anterior ao atual desenho do quilombo e alcança meados do século XIX.

A dispersão dos negros pela APA é desdobramento da itinerância daqueles que buscaram espaços de moradia, criatório e cultivo no pós-abolição. O conceito de campesinato negro itinerante, utilizado por Hebe Mattos e Ana Lugão Rios, delimita uma massa de recém-libertos e seus filhos que foi obrigada ao deslocamento diante da privação do acesso à terra imposta pela criação de taxas e demarcação das áreas devolutas (2004, p. 181). Tal campesinato se misturou aos indígenas errantes que haviam perdido seu referencial étnico e aos brancos pauperizados a quem os negros chamam de "galegos". Os ocupantes que não tinham títulos de propriedade foram considerados ilegítimos, sendo expulsos de terrenos que haviam sido adquiridos pela posse ou pela compra informal. No recorte do sudeste cafeeiro, a venda informal

de terras tendeu a desaparecer após a Lei de Terras de 1850 e, especialmente, a partir da década de 1890. No interior baiano a tradição oral menciona esses acordos até meados do século XX.

Figura 23 – Fenótipos negro e indígena no quilombo Gruta dos Brejões

Fonte: Acervo particular de Anaílde Pereira. Da esquerda para direita: Sônia Pereira dos Santos, Eliene Pereira e Anaílde Pereira. As crianças são Eugênia e Tamires.

As famílias de libertos não perderam apenas o chão com as migrações, mas cadeias importantes de transmissão de memórias que são propiciadas pela fixação territorial. Com a dispersão das pessoas, os fazeres comunitários e ancestrais se quebram. Os fragmentos carregados se misturam na elaboração de novas bagagens de vida. As famílias da Vereda do Romão Gramacho são exemplo da extrema mobilidade desse campesinato que passou por sucessivos apertos, perdas e violências.

> Eu não sei como nossos avôs pararam aqui não. Muito isolado. Engraçado e ninguém sabe como foi que eles… Que o finado Izael, que é o pai de meu pai, ficaram lá em cima primeiro, tem engenho daqueles tempos, daquela época dele. Agora, não sei como foi que, ouvi dizer que quem descobriu aqui foi vaqueiro, quer dizer, a caverna lá, né? Agora como nossos avô vieram parar aqui? (Anaílde, 2014)

O uso tradicional das terras pelos quilombolas ocorreu de norte a sul da APA, da Gruta dos Brejões até a Gruta da Igrejinha e além. Seguindo o curso do rio Jacaré, testemunhamos ruínas de casas de taipa, objetos de uso cotidiano e túmulos anônimos marcados com pedras e

cruzes. Seja estabelecendo posse ou pequena propriedade, as famílias negras rurais, indígenas (chamados “caboclos”) e, minoritariamente, brancos pobres coparticipavam de um modo de viver calcado em práticas comuns. Presenciando a degradação do rio, localizado à margem direita do São Francisco, é difícil imaginar que um dia ele garantiu dezenas de fazendas pecuárias ao longo de seus 250km de extensão. Desde o final do século XVII, o salitre também representava um atrativo aos exploradores do rio Jacaré. Abandonado ainda no período colonial, e retomado durante um curto período do século XX, esse empreendimento teve raros registros históricos[110].

Figura 24 – Vestígios da antiga ocupação das famílias negras na APA

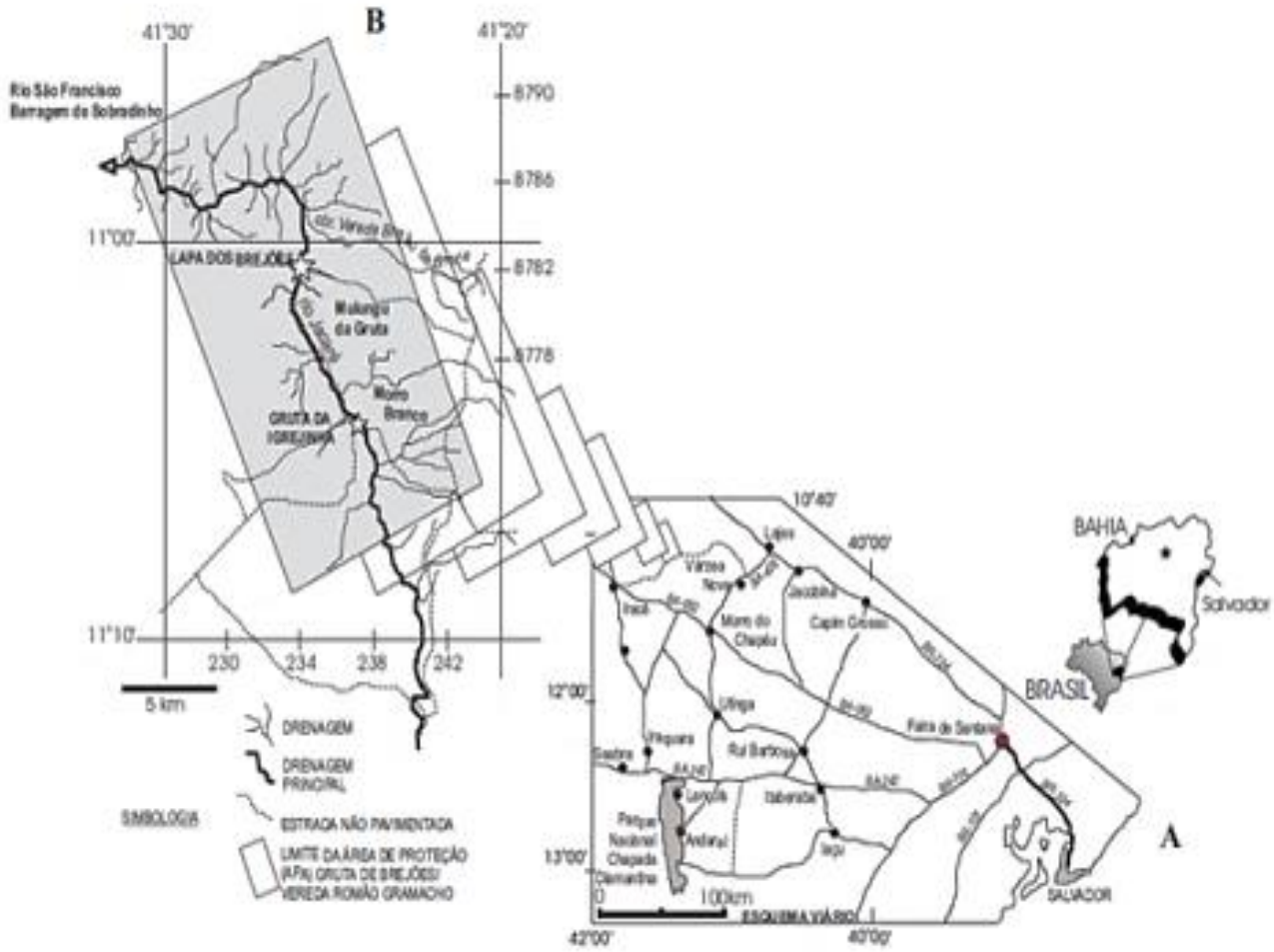
Fonte: Autoria própria, 2015.

Pelo desconhecimento do passado e pela ausência de um Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), o quilombo de Gruta dos Brejões é conhecido apenas pela vila ao redor da qual as casas estão dispostas. A demarcação territorial, porém, deveria considerar o circuito secular de ocupação das famílias negras que foram deslocadas da Fazenda Morro Branco até a Gruta dos Brejões e o Mulungu da Gruta. As marcações aludem à antiguidade da ocupação. Tanto as terras do “Brejão” quanto a fazenda Morro Branco eram

[110] Segundo os quilombolas, o salitre foi extraído também no século XX, inclusive nos arredores da Gruta dos Brejões.

propriedades da família Bagano. A parte de cima é a zona de ocupação primitiva, Brejão I; de lá, as famílias se espalharam até o "fundo do brejo", Brejão II[111]. Dois monumentos naturais balizam essas duas zonas: a Gruta dos Brejões e a Gruta da Igrejinha. Nos dois extremos, estão localizados dois cemitérios, respectivamente. No sul da APA, os túmulos anônimos testemunham uma ocupação longeva. O cemitério mais recente conta com jazigos de cimento (PEREIRA, 2015). A territorialidade é um produto histórico e discursivo, deriva do esforço coletivo por "ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica do seu ambiente biofísico, convertendo-a assim no seu território" (LITTLE, 2009, p. 3).

Mapa 6 – Percurso Lapa dos Brejões até Gruta da Igrejinha



Fonte: BERBERT-BORN; KARMANN, 2002. Mapa utilizado para entender o deslocamento de lavradores do Morro Branco até Gruta dos Brejões.

[111] Essa é uma classificação local, que não corresponde à divisão espeleológica do Sítio Brejão I e do Sítio Brejão II, referente às formações cavernícolas.

Os pioneiros

O vaqueiro negro Izael Nery dos Santos e sua esposa Claudina Cardoso da Silva, apelido Quilau, estiveram entre os primeiros moradores do "Brejão da Gruta". Os demais seriam Izabel Nery e Cyriaco, Eusébio Pereira de Matos, Josefa Cardoso da Silva, Cassiano, Ana Josefa, Lúcio e Tomásia. Os pioneiros eram negros e caboclos, havendo um "galego". Izael tinha vivido com uma mulher chamada Maria Bonita, sendo Claudina a sua segunda esposa. Ele, de pele escura, e Claudina, de pele mais clara, se destacam como fundadores do quilombo Gruta dos Brejões porque quase todos os atuais moradores são seus netos, bisnetos e tataranetos.

Figura 25 – Claudina Cardoso da Silva, segunda esposa de Izael Nery, e seu filho Enoque

Fonte: Acervo particular de João Nery (esq.). Autoria própria, 2014 (dir.).

Na década de 1930, Izael teria comprado uma parcela das terras do fazendeiro branco Arnóbio Bagano. Além de pecuarista, Arnóbio era comerciante e possuía vários empregados negros. Os contemporâneos de Izael trabalharam para "esses Bagano". Os filhos de Izael não sabem informar detalhes sobre a relação do pai com o fazendeiro para além da suposta compra e venda. Como explica o falecido Sr. João Nery dos Santos, que entrevistei em 2013 e em 2014:

> O pessoal trabalhava nos terreno de Arnóbio, mas sem comprar a terra. Eles não cobrava a renda da terra, o pessoal trabalhava pra si mesmo. O que sobrava da roça

> era pra pessoa mesmo, ele não cobrava nada. Agora só que quando a pessoa ou morresse ou não quisesse mais tinha que deixar. Deixar a terra, né? […] Aí ele foi vendendo, ele foi vendendo as terra àquelas pessoa que tava lá trabalhando nos terreno. (João Ney dos Santos, 2014[112])

Figura 26 – João Nery, filho mais velho do vaqueiro Izael. Gruta dos Brejões

Fonte: Autoria própria, 2015. Foto na frente da casa do falecido Sr. João.

A situação descrita pelo senhor João não era nova. Mesmo no tempo do cativeiro, uma massa de livres pobres se estabeleceu como dependente dos grandes proprietários de terras. Essa forma de ocupação do espaço é, simultaneamente, uma forma de estabelecimento de vínculos sociais que perdurou nas primeiras décadas do pós-abolição. Em troca de serviços e respeitabilidade, os proprietários permitiam que os despossuídos morassem, plantassem, trabalhassem e praticassem o extrativismo. A terra, então, não ficava ociosa e passava a ter valor para aqueles que nela plantavam e criavam seus filhos. Os lavradores passavam a acumular recursos para adquirir lotes, rentabilizando as reservas dos fazendeiros.

> Ao permitir que indivíduos e suas famílias, sem ou com poucos bens, usassem parcelas das propriedades para morar, plantar, ter suas pequenas criações bovinas ou de animais menores como cabras, porcos e ovelhas ou mesmo o acesso a pastos e fontes de água, os senhores transformavam os bens em recurso para a aquisição de dependentes. Tê-los era ter prestígio, gente disposta a defendê-los em momentos de

[112] Entrevista com João Nery dos Santos. 17 abr. 2014. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. Transcrita na minha dissertação de mestrado.

> conflitos e provas testemunhais nos tribunais quando havia conflitos sobre o domínio de propriedades fundiárias. Mas o estabelecimento de vínculos não era unilateral. Homens livres e libertos com suas famílias aproveitavam a disponibilidade de terras e do interesse dos grandes fazendeiros e associavam-se a eles como agregados e arrendatários. Algumas famílias ascenderam social e economicamente a ponto de saírem daquelas condições, tornando-se elas mesmas proprietárias dos lotes que ocupavam (FERREIRA, 2014, p. 122).

A divisão de classe entre fazendeiros e lavradores pobres é atravessada pela diferença racial. Poucos eram os negros que pertenciam à elite ou a uma camada média livre. As tradições orais de quase todos os quilombos informam sobre compras de parcelas de terras que não foram devidamente escrituradas. Os quilombolas narram a "inocência" (termo usado pelos entrevistados) dos antepassados em confiar recibos aos próprios vendedores. Como não eram alfabetizados, não entendiam o que estava escrito naqueles papéis. Tampouco podiam averiguar se os recibos eram verdadeiros. Décadas após os acordos de compra, a legitimidade da ocupação das famílias negras era contestada pelos descendentes dos antigos fazendeiros ou pelos novos proprietários. O direito de propriedade não era entendido da mesma forma pelos descendentes dos posseiros e dos proprietários legais. De pouco valia a argumentação verbal diante da materialidade das escrituras.

> Ia trabalhando, ele vendia, passava a escritura, né? Agora, meu pai comprou, mas não arrumou a escritura. Comprou só por negócio de recibo. Quando meu pai morreu eu fui lá no fio dele, procurar ele, o que é que fazia pra arrumar as terra. Ele disse que tinha que comprar de novo. (João Nery dos Santos, 2014[113])

O vaqueiro Izael era considerado ocupante, e não dono das terras. Ao tomar conhecimento do fato, após seu falecimento, a família se mobilizou para vender os animais e reunir a quantia necessária para a regularização. A divisão resultou em aproximadamente duas tarefas para cada um dos seis filhos, na parte de baixo, e meia tarefa para cada na vazante de cima. O senhor João se tornou proprietário majoritário por comprar tarefas dos irmãos. Em 2013, a comunidade era praticamente composta pelos familiares de três filhos de Izael: João, Domingos e Enoque. Apenas o senhor Enoque permanece vivo[114].

> Depois de 66 pra cá foi que criou esse povoado, foi que a rodagem desceu pra fazer a limpeza aqui. Foram fazendo barraca, foram fazendo casa e construindo, aí hoje é esse povoado. Antes não tinha estrada, a estrada aqui só era cavalo. […] Mais ou menos nessa faixa dos anos 30 foi que meu pai chegou, depois pai arrumou o lugar deles fazerem as casas, eles fizeram as casinhas de enchimento. Ele morou uns tempos aqui.

[113] Entrevista com João Nery dos Santos. 17 abr. 2014. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. Transcrita na minha dissertação de mestrado.
[114] O senhor Enoque ajudou na coleta de novas informações para este capítulo em 2022, através de chamadas telefônicas e mensagens pelo WhatsApp de sua filha Anaílde.

> Quando eu tinha assim uns 10 anos foi que a gente mudou pra lá, saiu daqui pra ir pra um lugar que tinha negócio de engenho, canavial de cana, pra moer cana, engenho. Aí ele mudou, foi trabalhar lá. Depois, em 58, foi que ele falou comigo pra eu vir pra aqui tomar conta do terreno que tava abandonado. Deixei eles tudo lá e vim pra cá sozinho. (Ibidem)

Interessada na fixação dessas pessoas em uma região tão deserta e pouco produtiva, reconstruí a árvore genealógica do antigo proprietário branco para ver o que eu poderia descobrir. Constatei a ligação dos ascendentes do fazendeiro com a propriedade escrava no século XIX e, novamente, cheguei à rede de parentesco de proprietários descrita no capítulo três. Os quilombolas da Gruta comunicam não possuir memórias do cativeiro ligadas a seus antepassados. Mesmo em 2013, a comunidade contava com apenas cinco idosos na casa dos 70 anos. Com o aprofundamento das informações gerais, a revisita às entrevistas e a manutenção do contato com a comunidade via internet, pude corrigir equívocos e compreender peças soltas desse quebra-cabeças.

4.1 A HERANÇA DOS BRANCOS

Os Bagano lembrados pelos quilombolas eram Arnóbio Soares de Miranda Bagano, sua esposa e seus filhos. Arnóbio era criador de gado, comerciante e sócio do Conselho Municipal de Morro do Chapéu. Casou-se em 1903 com Leonor de Oliveira Bagano, costureira, filha do capitão José Gabriel de Oliveira e de Umbelina Pereira de Oliveira, um casal bem situado na vila[115]. O avô paterno de Arnóbio era Luiz Malaquias de Miranda, sócio do coronel Quintino Soares da Rocha na compra da fazenda Gurgalha. Seus avós maternos eram Guilhermino Soares da Rocha, irmão do coronel Quintino Soares da Rocha, e Guiomar Fábia Moreira César, senhores de terras e escravizados. Guilhermino e Guiomar provinham de famílias aristocráticas e politicamente influentes da vila de Santo Antônio de Jacobina.

Em julho de 1871, os pais de Arnóbio Bagano se casaram na imensa fazenda Gurgalha. Sua mãe, Ana Soares da Rocha, era uma das herdeiras de seu tio Quintino[116]. Seu pai era o chefe político José Florêncio Bagano de Miranda, que herdou de seu progenitor terras na

[115] José Gabriel de Oliveira possuía uma casa na rua do Fogo com cinco portas e duas janelas na frente, comprada em 1883 no valor de 500 mil réis. Documento de compra e venda, 22/10/1883, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1886, fl.1-3.

[116] Segundo a tese de Jackson Ferreira, Ana Soares da Rocha teria recebido o valor de 2:824$671 que lhe cabia no testamento de Quintino Soares da Rocha (2014, p. 234).

Gurgalha e uma escravizada chamada Benedita[117]. A parte da fazenda Gurgalha na qual Luis Malaquias estabeleceu moradia correspondia ao sul dessa propriedade, que passou a se chamar Cercado.

> A Gurgalha permaneceu com os dois casais até 1842, quando, em razão do falecimento da primeira mulher de Luiz Malaquias de Miranda, a metade das terras entrou no espólio e foi repartida entre este e seus filhos. Luiz Malaquias ficou com a metade do que lhe pertencia; a outra, com alguns dos herdeiros. Em números fracionários, a divisão ficou da seguinte forma: metade da Gurgalha permaneceu com o casal Soares da Rocha; um quarto com Luiz Malaquias; o outro quarto com alguns de seus filhos. A morte de Luiz Malaquias em 1859 traria nova divisão à parte que lhe pertencia. Sua segunda esposa ficou com parcelas de terras, seus filhos do primeiro e segundo casamentos com outras (FERREIRA, 2014, p. 90).

No inventário *post-mortem* de Luiz Malaquias de Miranda, constam, além da Gurgalha, duas pequenas partes de terras na "Vereda do Romão", objetos de valor e seis escravizados. Como Ferreira notou ao analisar tal inventário, um desses cativos, Fernando, possuía "o maior valor encontrado no levantamento realizado em inventários morrenses entre os anos de 1850 e 1888" (2014, p. 148). Acredito que se trata do mesmo Fernando que, ao nascer, era escravizado de Francisco Ribeiro de Mello e foi doado a Micaela Ferreira, segunda esposa de Luiz Malaquias. O escravizado Fernando conquista sua liberdade em 1883, aos 40 anos[118]. A primeira esposa de Luiz Malaquias, Maria Joaquina da Encarnação, era a mãe de José Florêncio Bagano[119].

Os escravizados de Luiz Malaquias não surgem apenas no inventário. Em 1840, há registro de óbito de uma escravizada pequena, filha de Izabel africana[120]. Em 1847, ele alforria Florentina, parda, por 275 mil réis[121]. Em 1846, Clara é batizada como filha de Maria[122]. Em 1849, Luiz Malaquias apadrinha um escravizado do poderoso coronel Quintino por nome Manoel, filho da escrava Claudina[123]. A família de Claudina foi mapeada por Jackson Ferreira e serve para ilustrar a formação das famílias escravizadas construídas sob o mando de senhores. Livres e libertos estão lado a lado com seus parentes em situação de cativeiro. As redes de

---

[117] Inventário de Luiz Malaquias de Miranda, 1859, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1857-1868. Benedita, nascida em 8 de setembro de 1871, era filha da escravizada Maria, propriedade de José Florêncio de Miranda Bagano.

[118] Carta de alforria de Fernando. 05/01/1883, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1881-18482 fl.49-50.

[119] Maria Joaquina morreu em 8 em dezembro de 1841, aos 38 anos. Seu enterro foi tal qual o de D. Josefa Maria de Jesus, ou seja, com "grade para cima", indicando a condição abastada da família. Registro de óbito de Maria Joaquina da Encarnação, 1841, IMNSGMC, Livro de óbito 1839-1880.

[120] Registro de óbito sem nome legível, junho de 1841, IMNSGMC, Livro de óbito 1839-1880. Trata-se de um crioulo de sete anos, escravizado de Luiz Malaquias e filho de Izabel africana.

[121] Carta de alforria de Florentina, 2/01/1847, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1837-1848, fl.245v – 246.

[122] Registro de batismo da escravizada Clara, 12/08/1846, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 60.

[123] Registro de batismo do escravizado Manoel, 08/08/1849, IMNSGMC, Livro de batismo 1838-1860, fl. 85v.

interesse entre escravizados e livres são verificadas nos batismos, em que homens livres, pardos e crioulos, são escolhidos para apadrinhar cativos.

> De todas as famílias escravas, a de Claudina é aquela sobre a qual mais tenho informações. Utilizo-a para exemplificar a dinâmica da escravaria dos Soares da Rocha. Claudina fazia parte do grupo de escravos que pertenciam aos senhores da Gurgalha antes da partilha de 1850. Sua família era extensa, até sua morte era formada por escravos, libertos, livres e ingênuos. A família esteve na órbita do coronel Quintino e dona Umbelina durante, no mínimo, 55 anos. Alguns de seus membros tinham muitos privilégios com os senhores e patronos. […] Pouco mais de dois anos depois, em 8 de agosto de 1849, Claudina concebera um outro menino que foi batizado em 14 de setembro com o nome de Manoel. Esse levou menos tempo no cativeiro que seu irmão mais velho, pois em 24 de dezembro do mesmo ano, também recebera a alforria condicional (FERREIRA, 2014, p. 118 -184).

A propriedade dos escravizados estava partilhada entre herdeiros. A escravidão de meação como modalidade de cativeiro era recorrente em Morro do Chapéu. Era juridicamente viável comprar ou libertar parcelas de um mesmo ser humano. Luiz Malaquias de Miranda possuía cativos "inteiros" e "partes" de cativos[124]. Essas partes podiam ser doadas, compradas ou vendidas, mas não fica claro como funcionava o regime de trabalho do cativo nesse caso. Luiz Malaquias tinha parte de Isidora, a qual doa em benefício de sua filha Vicentina Luiza de Miranda, no ano de 1858[125]. Outra parte de Isidora, no valor de 100 mil réis, pertencia a Francisco Luiz de Miranda. O irmão Francisco faz a doação de sua parte de Isidora para outra irmã sua, chamada Rosalina Luiza de Miranda[126]. Também doou para a irmã uma parte de terras na fazenda Gurgalha[127].

A escravizada Isidora estava dividida entre Luiz Malaquias e seus filhos, assim como sua prole. Por volta de 1855, Isidora deu à luz Octaviana, que também teve a propriedade partilhada. Em 1859, Vicentina Luiza de Miranda vende duas partes da criança a Francisco Luiz de Miranda, por 75 mil réis. A menina tinha então entre 3 e 4 anos de idade[128]. Partes de uma velha escravizada de Luiz Malaquias, chamada Joana, também foram negociadas por seus herdeiros, a 267 mil réis, às vésperas da abolição[129]. Acredito que Isidora seja a mesma

---

[124] Em 6 de agosto de 1858, Luiz Malaquias apresenta a carta de alforria de Afonso, africano, ex-cativo de Francisco Dias de Morais, que pagou 230 mil réis por sua liberdade. Carta de alforria de Afonso, 06/08/1858, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1858-1861, fl.6v-7v.

[125] Documento de doação de Isidora , 09/12/1858, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1858-1861, fl.17-18v.

[126] Documento de doação de Isidora , 09/12/1858, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1858-1861, fl.13-14v.

[127] Documento de doação de parte da fazenda Gurgalha, 09/12/1858, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1858-1861, fl.12-13.

[128] Documento de compra e venda de Octaviana, 24/01/1859, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1858-1861, fl.31-32v.

[129] Os herdeiros eram José Cavalcante de Albuquerque e Liberato Luiz de Miranda. Documento de compra e venda da escravizada Joana, 08/10/1886, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1886, fl.42v-43v.

alforriada como Izidoria, filha da escrava Izabel, que consegue comprar sua liberdade incondicional por 400 mil réis, em 1874[130]. Os debates sobre a abolição não impediram até o último instante as transações comerciais. Se os compradores não temiam perder a propriedade, significava que planejavam manter os ex-cativos como dependentes seus.

Quadro 4 – Propriedade escrava entre os antepassados de Arnóbio Bagano

Proprietários	**Escravizados**
Luiz Malaquias de Miranda (avô paterno de Arnóbio Bagano)	Luiz, africano, 50 anos (800$000), Fernando, cabra, 17 anos, vaqueiro (1:500$000) Bernardino, cabra, escravinho, 13 anos (1:200$000) Izabel, africana, idosa (200$000) Benedita, cabra, escravinha, 11 anos (950$000) Clara, cabra, 13 a 14 anos (1:100$000) Joana
Rosalina Luiza de Miranda (filha de Luiz Malaquias)	José Luiz, preto, 62 anos, serviço de lavoura (100$000) Lourenço, preto, 33 anos, serviço de lavoura (700$000) Frutuoso, fusca, 20 anos, serviço de lavoura (700$000) Raimundo, fusca, 18 anos, serviço de lavoura (700S000) Felipa, preta, 15 anos (400$000) Emerenciana. [131]
Vicentina Luiza de Miranda (filha de Luiz Malaquias)	Isidora Octaviana Francisco, filho natural de Isidora (nascido em 21 de maio de 1871[132]
Maria Joaquina da Encarnação (1ª esposa de Luiz Malaquias de Miranda)	--
Micalela Ferreira Lemos (2ª esposa de Luiz Malaquias de Miranda)	--
José Florêncio Bagano de Miranda (filho de Luiz Malaquias; pai de Arnóbio Bagano)	Benedita
Ana Soares da Rocha (filha de Guilhermino; mãe de Arnóbio Bagano)	--

Fonte: Quadro montado a partir de documentos diversos citados nas notas de rodapé.

[130] Carta de Alforria de Izidora. 3/11/1874. FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1869-1875, fl. 91-91v.
[131] Inventário de Rosalina Luiza de Miranda, 1884, FCA, Processos Civis, Sala dos Processos Civis, cx. Caixa 1885-1886. Segundo as informações de matrículas em 31 de agosto de 1872, José era filho de João e Anacleta. Frutuoso, Raimundo e Felipa eram filhos de Emerenciana. Emerenciana não aparece inventariada, mas em 1870 ainda era cativa de Rosalina e teve um filho chamado Felippe, cabra, batizado por Licinio Pereira de Souza e Leonilla Candida de Souza. O mesmo casal de padrinhos batizou Geremias, escravizado de Joaquim Amaral da Serra Branca, filho da cativa Catharina. IMNSGMC, Livro de batismo 1868-1871.
[132] Registro de batismo de Francisco. 21/05/1971. IMNSGMC, Livro de batismo 1871-1875., fl. 10.

Os cativos partilhados após a morte de um senhor podiam até ser alvos de distribuição matemática, mas não era incomum que os herdeiros demonstrassem predileção por um ou outro cativo. Os próprios cativos tentavam influenciar a quem passariam a pertencer. O enraizamento das famílias escravizadas e as dinâmicas emocionais entre cativos e proprietários influenciavam o destino dos escravizados no espólio e após seu encerramento. Há exemplos documentais de cativos rebelados por não aceitarem seu novo proprietário. Se não era possível manter a família unida, havia um esforço nessa direção.

As dívidas ativas e passivas do espólio de Custódio da Silva Teles, no qual aparece mais um escravizado de Luiz Malaquias, permitem vislumbrar que os cativos podiam pegar dinheiro emprestado com pessoas que não eram seus senhores, assim como podiam até emprestar-lhes recursos[133]. Havia possibilidade de diálogo para transações comerciais e para outras questões, como queixas por maus tratos, apadrinhamento, condições de trabalho e apelo pela liberdade de um parente. Quando tais negociações e conflitos não aparecem nos registros escritos, são confirmadas pela oralidade. Na historiografia, e fora dela, a visão generalizada da escravidão como um sistema sem espaço para a agência dos sujeitos não encontra lastro na realidade. Isto não significa negar a crueldade implícita no próprio fato de que um ser humano possa pertencer juridicamente a outro ou estar sob sua tutela. No livro *Negociação e conflito* (1989), João José Reis e Eduardo Silva defendem que a escravidão não se pautou apenas na força:

> [t]antas vezes considerados como simples feixes de músculos, os escravos falam frequentemente, através deles. Suas atitudes de vida parecem indicar, em cada momento histórico, o que eles consideravam um direito, uma possibilidade ou uma exorbitância inaceitável (REIS; SILVA, 1989, p. 15)

Luiz Malaquias de Miranda morre em 1859. Sua segunda esposa, Micaela, fica com os cativos Benedito, Luiz e Fernando, na partilha de bens do marido. Ela é beneficiária do inventário de seu pai Francisco Ribeiro de Mello, no qual consta a fazenda Jabuticaba, outras terras na Vereda Romão Gramacho e a fazenda Lagoa, além dos treze escravizados. Micaela também herda da mãe, Ana Joaquina Cardoso de Lima, partes em terras e escravos. Ao falecer em 28 de setembro de 1867, Ana Joaquina deixa um testamento com onze cativos. Quase os mesmos que constavam no inventário de seu marido. Apenas Antonina, dada ao seu filho

[133] Inventário de Custódio da Silva Telles, 1864-1865, FCA, Processos Civis, Sala dos Processos Civis, cx. 1857-1868.

Manoel Ribeiro dos Santos, não parece ser herança do falecido esposo[134]. Mais da metade de todos os bens de Francisco Riberio de Mello, avaliados em dez contos, quatrocentos e três mil réis, estava investida na propriedade escrava[135].

Quadro 5 – Informações sobre os escravizados de Francisco Ribeiro de Mello (1861-1872)

Mathias	Crioulo, 40 anos	600$000
Antonio	Pardo, 30 anos	1:000$000
Vicente	Pardo, 25 anos	1:000$000
Zacarias	Crioulo, 4 a 5 anos	400$000
Juliana	Cabra, 8 anos	500$000
Maria	Cabra, 44 anos	700$000
Sebastião e Antonio	S/ cor; avaliados juntos	600$000
Manoel	Cabra, 26 anos	900$000
Francisca	Crioula, 40 anos	800$000
João e Maria	S/ cor; avaliados juntos	560$000
José e Ana	S/ cor; avaliados juntos	350$000
Fernando e Benedito	S/ cor; avaliados juntos	570$000
Joaquim	Crioulo, 10 anos	1:000$000
Francisca	Crioula, 40 anos	800$000

Com poucos anos de intervalo entre os inventários, nota-se a queda drástica do preço dos cativos. Mathias passa a valer 250$000, Francisca 600$000, Sebastião 150$000, Maria 350$000, Fernando e Benedito (avaliados juntos, com metade do valor de 142$500, doados a Micaela), João e Maria (avaliados juntos, com metade do valor de 140$000, doados a outra filha, Escolástica Cardoso de Lima), José e Ana (avaliados juntos, com metade do valor de 87$500, doados a Ana Clara Cardoso de Lima)[136]. Uma outra Francisca é avaliada em 350$000.

A escravidão ramificada pelos ascendentes dos "Bagano" pode explicar parcialmente o aparecimento das famílias negras na Vereda do Romão Gramacho. Sabemos agora como Arnóbio Bagano se tornou dono de várias partes da Vereda do Romão Gramacho, as quais vende a partir de 1910. Chama atenção que uma de suas propriedades, do espólio de Leonor Bagano, se chamasse Mucambo e fosse localizada "nas minas de salitre na Vereda Romão Gramacho"[137].

[134] Valor de 150$000. Inventário de Ana Joaquina Cardoso de Lima, 1867-1870, FCA, Processos Civis, Sala dos Processos Civis, cx. 1857-1868.
[135] Inventário de Francisco Ribeiro de Mello. 1861-1872, FCA, Processos Civis, Sala dos Processos Civis, cx. 1857-1868.
[136] Ana Clara Cardoso de Lima morreu em 1882. De seu testamento, podemos depreender que a escravizada Ana ficou liberta, mas seu filho Manoel, preto, foi cativo de sua senhora até quando ela morreu. Nessa ocasião, Manoel já tinha 22 anos e trabalhava na lavoura. Eram também cativos até esse momento José, fusco, de 34 anos, filho da falecida Maria, também empregado na lavoura, e Vicente, fusco, de 47 anos, filho da falecida Francisca, que trabalhava como vaqueiro. Trata-se do mesmo Vicente que pertencia a Francisco Ribeiro de Mello; seu valor como vaqueiro caiu bastante com a idade, chegando a 200 mil réis. Inventário de Ana Clara Cardoso de Lima, 1883-1884, FCA, Processos Civis, Sala dos Processos Civis, cx. 1885-1886.
[137] Essa propriedade foi avaliada por 500 mil réis, em 1941.

No dia 30 de janeiro de 2019, entrevistei Dona Rita Bagano, filha de Arnóbio Bagano com Teresa Costa Guimarães. Minha esperança era encontrar memórias familiares do cativeiro por parte dos descendentes de escravizadores. A senhora Rita, então com 92 anos, me recebeu gentilmente e informou desconhecer o passado de sua família no que diz respeito ao tema. Dona Rita não conheceu seus avós paternos nem maternos, confirmou apenas que seu pai tinha terras em Brejão, Garapa e Areia Branca, além de ter "pretos de sua confiança" trabalhando com ele. As terras da fazenda Garapa hoje pertencem aos sobrinhos de Dona Rita. As áreas onde seu pai plantava cana, produzia cachaça e criava gado não foram ocupadas apenas pelos descendentes de cativos, mas por posseiros em geral. Sobre os empregados negros Dona Rita comentou:

> Eles adoravam muito papai. Quando papai bebia, eles fazia festa. Ele dançava com eles todos, na maior alegria. Tratava como gente. Não tinha preconceito não. Se meu avô teve escravo não sei lhe informar. […] Não tem mais ninguém vivo, meus irmãos por parte de pai já morreram todos […]. Desse segundo casado morreram três. Só tem vivo eu e minha irmã, o que eu sei ela sabe a mesma coisa. (Rita Bagano, Rua do Fogo, Morro do Chapéu, 2019)

O paradigma paternalista imbuído na fala sobre a amistosidade da relação com os empregados é uma marca geracional. A proximidade e os laços de carinho não diluem as hierarquias, especialmente quando determinados tipos de trabalho são quase exclusivamente exercidos por um outro racial. Por outro lado, o paternalismo não é uma perspectiva exclusiva dos patrões brancos. Os camponeses negros oscilam nas representações dos tempos pretéritos, denunciando casos de racismo e, ao mesmo tempo, afirmando o mesmo que D. Rita. As narrativas corroboram que, não obstante as divisões de cor e classe, os fazendeiros de antes atuavam com "consideração" pessoal. O assunto dos convites para festas surge nas entrevistas com quilombolas idosos como sinal de apreço dos fazendeiros para com eles e vice-versa; festividades dos trabalhadores, especialmente batismos e casamentos, podiam contar com a presença dos fazendeiros[138]. A comensalidade das ocasiões festivas e a embriaguez atuavam suprimindo momentaneamente as divisões. Os convites e os presentes davam aos empregados a impressão do cuidado e da estima de seus superiores. Dádiva e tradição organizavam a dinâmica social mais do que o ordenamento jurídico. A mentalidade, mais resistente à mudança do que os sistemas políticos e econômicos, é repositório descontínuo e revela aposições. Sempre

[138] Na entrevista com o Sr. Edivaldo Rodrigues, da Barra II, ele destacou: "Hoje tá pior [o racismo]. Antigamente, vou dizer à senhora, esse povo que nós trabalhava pra eles nós tava solteiro. Se nós fosse casar, como nós casemo, e não convidasse eles pro nosso casamento, eles achava ruim. Eles vinha e só saía quando o dia amanhecia.". Perguntei se os fazendeiros eram todos brancos. E ele respondeu: "Todos brancos. Oxe! Essa coisa do racismo hoje tá pior […] Antigamente na escola não tinha essa coisa nojenta de um era claro, outro era preto. Nós era acolhido de um jeito só". Dia 22 de janeiro de 2019.

contraditório, o passado é recuperado como fonte de temor, privação, atraso, injustiça e ignorância. No que tange aos valores morais, o passado é acionado com nostalgia, contrapondo-se à perda da inocência e à falta de respeito às normas consuetudinárias.

A escravidão não é discursivamente recuperada para o caso de Gruta dos Brejões. Está ausente na memória genealógica dos negros e dos brancos. A despeito dessa não remissão, as famílias brancas ingressaram no pós-abolição empregando trabalhadores negros com os quais mantêm relações oriundas dos tempos do cativeiro. A deferência ambígua dos velhos aos seus patrões brancos nas zonais rurais, assim como o sentimento de superioridade internalizada dos brancos, ainda permeiam os ditos e não ditos entre grupos. A percepção generalizada da escravização como um crime moral dificulta a fala pública e franca dos descendentes de escravizadores quanto ao compartilhamento de suas memórias familiares. Negação pode não corresponder a inexistência de memórias. Mesmo pessoas brancas que se consideram não racistas têm dificuldade de falar sobre o assunto. Como observou a educadora Rodin DiAngelo:

> Dada a ideologia do individualismo, os brancos frequentemente respondem defensivamente quando são ligados a outros brancos como um grupo ou "acusados" de se beneficiar coletivamente do racismo, porque, como indivíduos, cada pessoa branca é "diferente" de qualquer outra pessoa branca e espera ser vista como tal. Esse narcisismo não é necessariamente resultado de uma crença conscientemente aceita de que os brancos são superiores aos outros (embora isso possa desempenhar um papel), mas um resultado do isolamento racial branco onipresente na cultura dominante (DIANGELO, 2018, p. 43).

Os antepassados de Arnóbio não eram os únicos donos de terras e escravizados na "Vereda do Romão". O inventário de Ana Joaquina da Silva, nora de João José Dourado, tinha por herdeiros o marido Manoel Joaquim de Carvalho e vários membros da família Dourado[139]. Este inventário trata de duas famílias empregadas no serviço de lavoura que foram escravizadas até a chegada da abolição formal. Os escravizados mencionados não trabalhavam apenas na lavoura de sua senhora. O escravizado Gil trabalhou um ano para Theotonio Marques Dourado, cuja dívida do aluguel somava 144 mil réis. O mesmo Theotonio alugou os serviços do cativo Manoel por 5 mil réis por mês, não pagando sete meses de serviços dele à sua senhora. Além das dívidas com o aluguel dos escravizados, Theotonio devia a Ana Joaquina da Silva algumas cargas de algodão. Os cativos alugados deviam trabalhar na pequena colheita do algodão.

[139] A parte de terra na Vereda do Romão fora comprada de Messias de Souza e avaliada em 50 mil réis. Além de benfeitoria de 150 mil réis no Caldeirão da Onça, parte de terras de 100 mil réis no arraial de América Dourada, sítio em Brejo do Marques no valor de 800 mil réis e parte de terras na fazenda Caititu avaliadas em 200 mil reis. Inventário de Ana Joaquina da Silva, 1886-1895, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1888-1889.

Quadro 6 – Escravizados de Ana Joaquina da Silva em 1886

Gil	Preto, 41 anos (casado)	300$000
Mathias	Cabra, 44 anos (casado; serviço de lavoura)	400$000
Elias	Pardo, 41 anos (lavoura)	250$000
Manoel	Preto, 18 anos (lavoura)	400$000
Faustino	Preto, 17 anos (solteiro)	800$000
Izabel	Preta, 17 anos (solteira, lavoura)	300$000
Felicidade	S/ cor, 44 anos (casada; lavoura)	100$000
Vitória	Cabra, 40 anos (casada; lavoura)	160$000

A mobilidade do pós-abolição afetava não somente os trabalhadores despossuídos, mas os pequenos e médios fazendeiros. Mônica Dantas demonstra, para a comarca de Itapicuru, "a fluidez das fortunas, ou melhor, a dificuldade de se estabelecer em bases puramente materiais a inserção social dos indivíduos e de suas famílias" (DANTAS, 2007, p. 97) para o segmento de proprietários com até dez cativos. Afinal, para levar adiante a produtividade das fazendas, era preciso um quantitativo mínimo de escravizados, e, às vezes, "ante a perda desse patrimônio e o significado do trabalho familiar na sociedade, o melhor era mudar de ramo de atividade" (idem). Verificamos um movimento análogo em Morro do Chapéu. Em parte pelo quantitativo reduzido de escravizados e pela pulverização dos libertos, as memórias da escravidão entre as famílias negras da APA são escassas. Não podemos saber quanto desse passado se perdeu naturalmente ou foi recalcado até parecer não ter existido. Como escreveu Achille Mbembe:

> Em certas partes do Novo Mundo, a memória da escravidão é conscientemente reprimida pelos descendentes dos escravos africanos. O drama familiar que está na base desta tragédia, assim como, atualmente, a miséria de suas existências, são constantemente negados. Para ser exato, esta negação não é equivalente ao esquecimento. Ela é simultaneamente uma recusa de reconhecer a própria ancestralidade e uma recusa a lembrar um ato que provoca sentimentos de vergonha. Sob tais condições, a prioridade não é realmente restabelecer contato consigo mesmo e com suas próprias origens. Nem é uma questão de restaurar uma relação plena e positiva consigo mesmo, posto que este eu foi danificado e humilhado para além de qualquer limite. Já que a narrativa da escravidão foi condenada a ser elíptica, um fantasma persegue e ronda o sujeito e inscreve em seu inconsciente o corpo morto de uma linguagem que deve ser constantemente reprimida (MBEMBE, 2001, p. 188).

Mesmo com dados tão repartidos, sabemos agora que as caatingas da Vereda do Romão foram destino desses libertos. Contam os quilombolas que Eusébio, africano, foi trazido ainda pequeno para a fazenda Jabuticaba e depois passou a viver no território da APA. Teria se casado com Rosalina, uma escravizada fugida de Santo Amaro. Juntos tiveram a filha Nascimenta, que morreu com mais de cem anos, deixando as memórias da escravidão de sua

mãe. As falas de Nascimenta sobre a fuga de sua progenitora, recontadas pela liderança Anaílde Pereira, são as únicas memórias do cativeiro que consegui registrar em toda a APA[140]. Quisera ter escutado os quilombolas não aparentados a Izael. Olho para a foto que consegui de Sélvio, filho de Nascimenta, e penso o que ele teria dito se eu o tivesse encontrado vivo.

4.2 A HERANÇA DOS NEGROS

Voltemos ao caso de Izael Nery dos Santos como fundador do quilombo Gruta dos Brejões[141]. Os quilombolas o descrevem como um grande criador de animais, fama confirmada nos povoados vizinhos. Nas palavras de um de seus netos, ele teria tanta ovelha, que "morria esmagada uma na outra"[142]. Tendo em vista as condições materiais de seus descendentes diretos, as falas sobre sua prosperidade causam surpresa. É preciso relativizar o que se considera riqueza, levando em conta que nos parâmetros sertanejos ter animais indica fartura. Transcrevo abaixo outro trecho da entrevista com João Nery dos Santos:

> Tinha um homem por nome Aristides, um homem branco do cabelão, bem branco, branco do cabelo bom, um homão branco, branco mermo, mas não tinha animal. Aí meu pai era preto, né? E meu pai tinha tropa de burro. Aí mandou, agora ele disse que só podia vir montado de lá pra cá, porque daqui pra lá os burro ia carregado de rapadura. "Agora de lá pra cá você vem montado" [Izael], "Tá certo, eu vou" [Aristides]. Aí foi tocando os burros de pé, chegou no Cercado, lá na casa de um velho por nome Torquato, lá onde ele se criou e morou um tempo mais eles, parou os burro, rodearo os burro, beberam água, aí meu pai montado no cavalão gritou "Empurra os burro, Aristides!". Aí Aristides saiu tocando os burros de pé e o velho [Torquato] olhou para meu pai e disse "na terra em que os brancos é escravo dos negro eu não moro".

O depoimento do Sr. João trata de uma branquitude ferida diante da posição economicamente superior de um negro. O velho Torquato viu seu mundo de ponta cabeça quando Izael deu ordem a Aristides. O único Torquato que eu encontrei nos registros escritos era contemporâneo de Arnóbio Bagano. Em 1920, Arnóbio compra um sítio extremando com as terras de "Torquato Gomes de Britto no lugar denominado Tabocas, terrenos da fazenda Várzea Grande"[143]. O mesmo prenome surge em relatos de quilombolas da Barra II, quilombo parcialmente localizado nas terras da primitiva fazenda Várzea Grande. No enquadramento da memória quilombola, os senhores do século XIX se confundem com os fazendeiros e coronéis

[140] Foram mencionadas no segundo capítulo.
[141] Nos documentos dos filhos de Izael, o sobrenome Nery passou a ser escrito com i.
[142] Um dos netos de Izael utilizou essa expressão em uma conversa informal na Gruta dos Brejões, em 2014.
[143] Documento de compra e venda. Cartório do Registro de Imóveis, Hipotecas e Títulos e Documentos de Morro do Chapéu. 18/10/1920. Livro 3, f. 97, nº 304.

da República. Segundo o Sr. João, o tal Torquato morava no Cercado, onde Izael "teria vivido um tempo mais eles" e tinha irmãos "lá pelo lado da Jabuticaba"[144].

Conforme demonstrei anteriormente, Cercado correspondia ao sul da fazenda Gurgalha, propriedade de Luiz Malaquias. O inventário de Luiz Malaquias de Miranda é um dos poucos que mencionam gado ovino no Oitocentos, somando 80 mil réis em 50 animais. Não parece ocasional que Izael criasse ovelhas. O negro Izael transitou entre o Cercado e a Jabuticaba, migrando para as terras dos "Bagano", onde conquistou autonomia produtiva com a ovinocultura. Supus que Izael fosse vaqueiro de fazendeiro de grande porte e tivesse acumulado seu rebanho por sistema de sorte. Seus filhos negam tal suposição. Enfatizam que o pai não foi vaqueiro de ninguém, trabalhou apenas com seu próprio gado. Seus recursos seriam herança parcial de uma tia chamada Priama, que criou Izael junto com seu marido Chicão[145]. Ainda segundo os filhos de Izael, Priama também teria vindo da fazenda Jabuticaba para as proximidades do Morro Branco, "Brejão de Cima", onde passou a produzir açúcar, grizô, garapa azeda e rapadura. O senhor Enoque diz que Priama deixou metade do que possuía para Izael e outra metade para Teotônio.

Não encontrei documentos de Izael Nery dos Santos. Não compreendi a aparição do sobrenome Nery. Esse sobrenome está ligado a famílias de "cabras" e "pardos" livres desde 1856. Tornou-se conhecido por Francisco Nery Batista, representante político e cunhado do famoso coronel negro Francisco Dias Coelho[146]. Os filhos de Israel não acreditam possuir parentesco com Francisco Nery Batista. Segundo o historiador Moisés Sampaio, Nery Batista era

> responsável pela administração de parte dos bens do coronel Dias Coelho. Dentre os bens havia uma grande parcela da fazenda Gurgalha, fragmentada por heranças e más administrações dos herdeiros do coronel Quintino. Ironicamente os irmãos Coelho se tornaram proprietários da maior parte das terras onde seus avós haviam vivido como escravos. Nesse cenário aparece uma figura feminina que também fazia parte dos Coquís, embora com menos visibilidade pública. Trata-se de Maria Coelho Nery, ou Mariquinha Coelho como era mais conhecida na cidade. Irmã do coronel Dias Coelho e casada com Francisco Nery Batista (SAMPAIO, 2009, p. 53).

Os pais de Izael, que não puderam criá-lo, chamavam-se Felippe Nery dos Santos e Octaviana Izabel dos Santos. Sei disso por meio de seus filhos e pelo registro de casamento de

---

[144] Um desses irmãos é Cicundina, nascida na fazenda Jabuticaba. Seus descendentes foram morar no Morro Branco e depois no Mulungu da Gruta.
[145] Francisco Fernandes.
[146] Livros de Batismo: 1839/1860; 1865/1868; 1868/1871; 1871/1875; 1875/1877; 1877/1880; 1880/1882; 1882/1884; 1884/1885. IMNSGMC.

Izabel Nery dos Santos, irmã de Izael. A senhora Izabel se casou com Cyriaco José de Oliveira em 1906[147]. Tenho evidências para supor que Felippe, pai de Izael e Izabel, seja filho de Emerenciana, escrava de Rosalina Luiza de Miranda. Suspeito também que Octaviana, mãe de Izael e Izabel, era a filha de Isidora, escrava de Vicentina Luiza de Miranda[148]. Recordemos que essas escravizadas tinham suas partes divididas entre Luiz Malaquias de Miranda e seus filhos[149]. Creio em tal hipótese pela coincidência dos períodos, dos locais e pela grafia dos nomes Felippe, com duplo "p", e Octaviana, com "c"[150]. Se minha hipótese for correta, Felippe e Octaviana são rebentos das escravizadas da mesma família de senhores. Podem ter crescido juntos, se apaixonado e continuado a trabalhar para os descendentes de Luiz Malaquias depois da liberdade. Isso explicaria a proximidade de seus descentes com os "Bagano".

Felippe e Octaviana seriam jovens quando chegou a Lei Áurea. O fato não foi repassado a seus descendentes porque Izael não cresceu com os pais, e sim com os tios. Outras linhagens que ocuparam a APA Gruta dos Brejões possuem relação com as fazendas Gurgalha e Jabuticaba. Como conta o bibliotecário e memorialista Márcio Brito, ao relembrar as palavras de seu avô Zeferino da Palmeira:

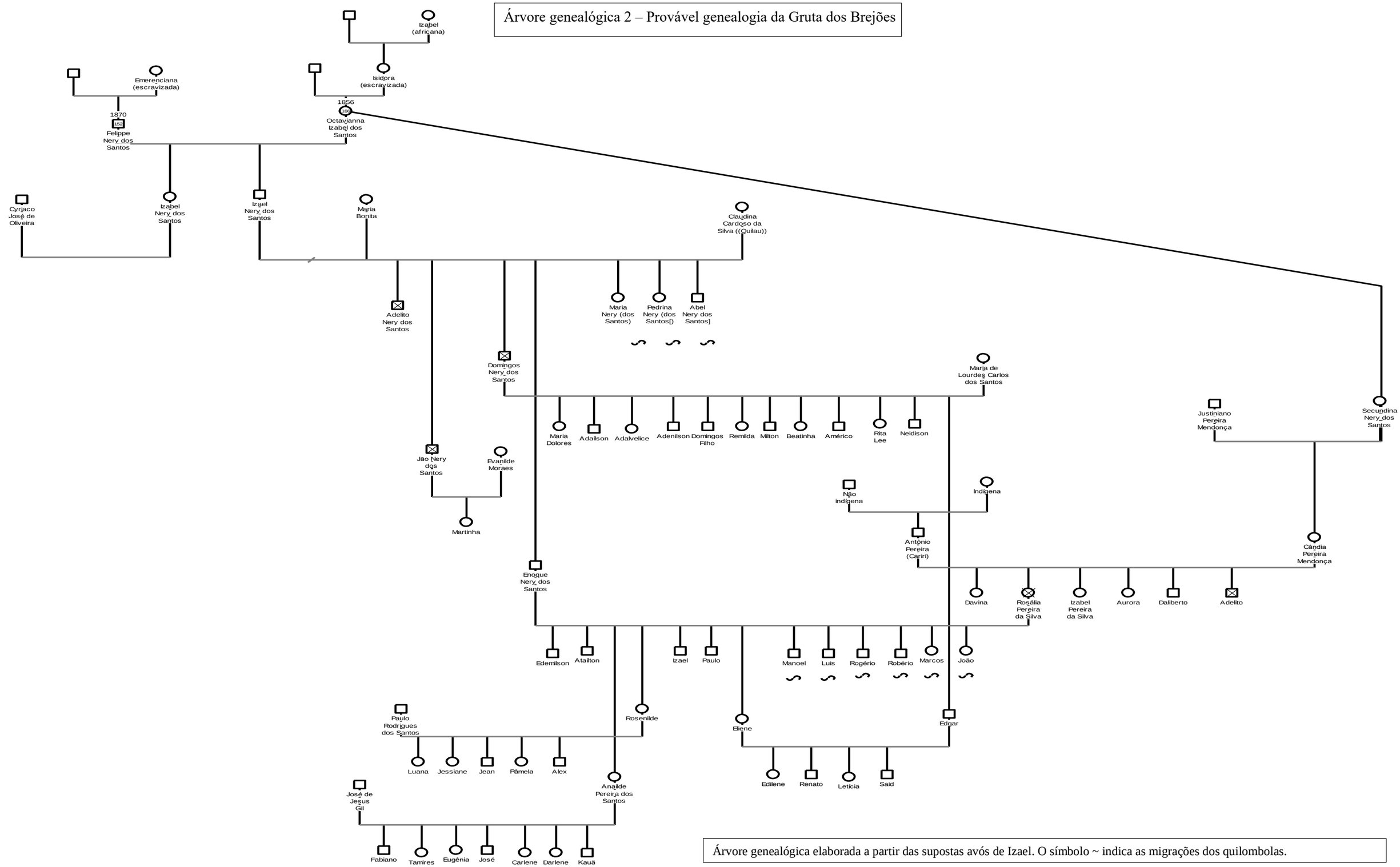
> Ele dizia que os mais corajosos tinham ido para a Gruta dos Brejões, ou parte, quando Quintino morreu e a mulher foi assassinada. Eles achavam que a escravidão ia voltar. E esses, os primeiros moradores da Gruta, saíram da Gurgalha. Fugiram para a Gruta, foram para bem longe para não serem escravizados pelos parentes de Quintino. (Márcio Brito, 2018)

O fim do sistema escravista na Bahia gerou conflitos explosivos e levou senhores à ruína, havendo os que "se matavam ou passavam a vagar desatinados pelas estradas (ALBUQUERQUE, 2010, p. 93). Em Morro do Chapéu, menos dependente da mão-de-obra escrava, o impacto da abolição não foi uma cisão tão dramática, o que não impediu que os novos coronéis tentassem impor seu domínio sobre os libertos. De outro lado, crioulos e pardos livres avançaram na reivindicação da cidadania. O campesinato negro se esforçou para constituir família legítima, registrar os filhos, comprar terrenos, produzir e vender, alfabetizar-se e empreender. A coragem do vaqueiro Izael de ocupar aquele brejo tão inóspito e seu sucesso em trabalhar para si próprio são exemplos desse esforço. Foi preciso ainda mais coragem para que

[147] Arquivo da paróquia de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu. Livro de registros de casamento. Izabel Nery dos Santos e Cyriaco José de oliveira. 13/09/1906.
[148] Felippe teria nascido em 1870, e Octaviana, em 1859, mas essas datas de nascimento são apenas aproximadas.
[149] Parte de Isidora estava com Vicentina Luiza de Miranda e outra parte com Rosalina Luiza de Miranda. Documento de doação de Isidora, 09/12/1858, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1858-1861, fl.13-14v.
[150] Documento de compra e venda de Octaviana, 24/01/1859, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1858-1861, fl.31-32v.

a mãe de Nascimenta fugisse do Recôncavo e firmasse ali sua descendência. A maior herança que esses personagens deixaram para seus filhos é o arrojo para ir sempre em frente.

Árvore genealógica 2 – Provável genealogia da Gruta dos Brejões



Árvore genealógica elaborada a partir das supostas avós de Izael. O símbolo ~ indica as migrações dos quilombolas.

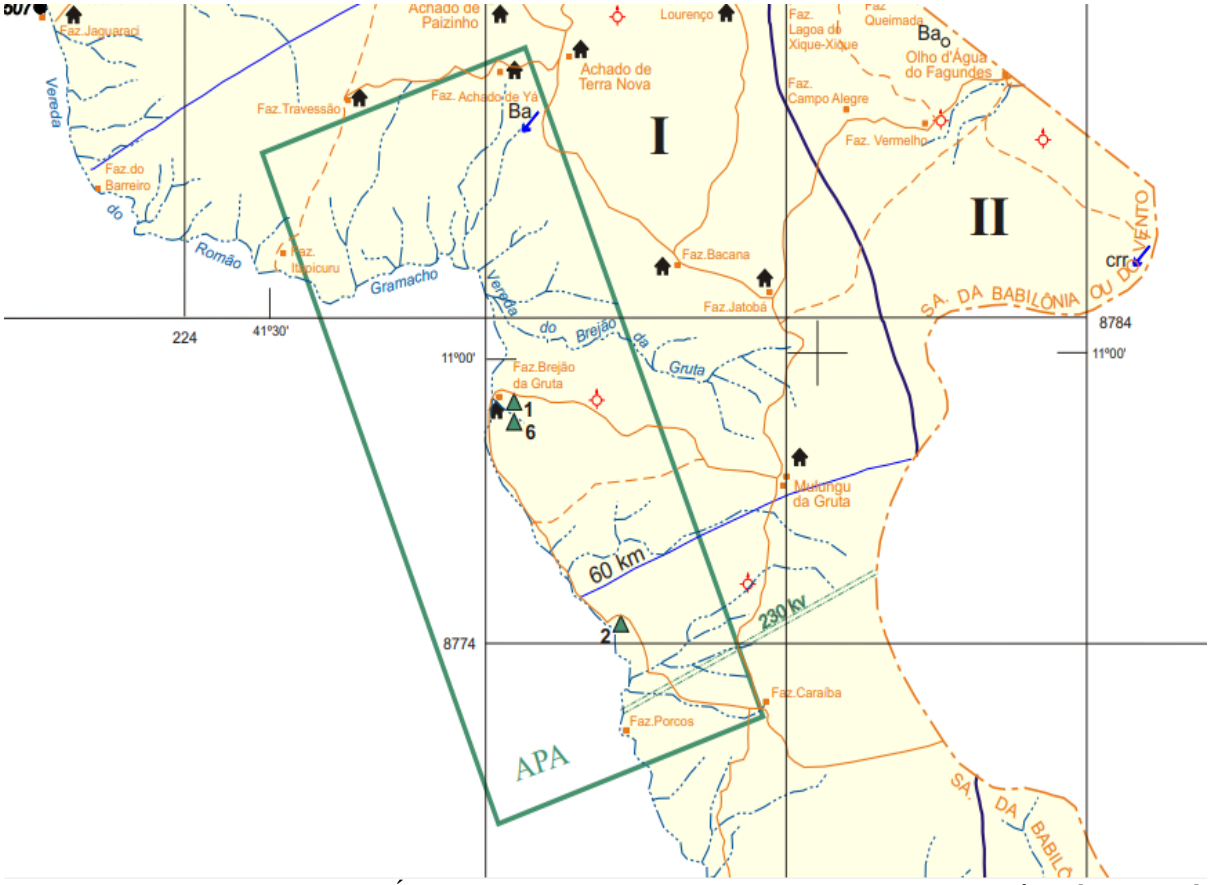
As redes de parentesco estruturadas no Oitocentos, mesmo redefinidas, expressam-se entre quilombos e quilombolas. Os territórios, contíguos ou não, conectam-se entre si por uma imensa teia de linhagem, amizade e experiências de vida em comum. São um imenso mapa por onde podemos caminhar entre paisagens, temporalidades e narrativas. Nas entrevistas genealógicas, ao perguntar o nome dos parentes, "não se concebe dizer o nome, ou melhor, o apelido de um parente sem contar uma história referente a ele" (CÁCERES, 2017, p. 273). Em suas articulações exteriores, os territórios étnicos conectam-se a espaços públicos como a feira, a igreja, a praça, a rua. Diante da discriminação racial e de classe que sofriam na cidade, os lavradores negros fortaleciam ainda mais seu senso de coletividade, alargando seus recintos de autonomia e sua "solidariedade difusa e duradoura" (CARSTEN, 2004). O finado Sr. João costumava contar das viagens feitas por Izael para vender seus produtos na feira de Morro do Chapéu. Seu pernoite antes de chegar à cidade era feito na casa de José de Lina Rosa, no quilombo Barra II. A Barra tem uma participação expressiva e centenária na feira da cidade, que escoa a produção dos pequenos e grandes plantadores.

> Eu ia mais ele na época, montava no burro. Tem um lugar por nome Deus me livre que a gente passava, era uma travessia de 10 léguas, por dentro, sem morada de gente nenhuma, só a estrada a cavalo, um areãozão medonho, quando o animal pisava afundava o piador, o casco sumia na areia, se o animal fosse não saía fora, era uma parte pedra e outra parte areia, uma areia braaaanca. Só vendo o areão. Até sair no lugar por nome Canto, do Canto ia para as Tabocas, saía das Taboca chegava na Barra dos Negros. Aí dormia… Já andou na Barra dos Negros? Ele dormia ali. Tinha parente lá, conhecido. Não era parente não, conhecido. Tinha um homem por nome José de Lina Rosa, que foi o antigo que fundou lá aquele lugar. (João Néri dos Santos, 2014)

O José de Lina Rosa citado pelo Sr. João, por sua vez, é pai de Francisco Rodrigues dos Santos, o "Chico Preto", do Mulungu da Gruta. O referido povoado fica a 12km da Gruta dos Brejões[151]. O topônimo faz referência aos pés de mulungus ao redor de uma lagoa, hoje praticamente seca. Não obstante as melhorias realizadas na Gruta dos Brejões, os quilombolas do Mulungu vivem sem saneamento básico, sem água encanada e sem energia elétrica. A família de Chico Preto é uma das mais numerosas do Mulungu e exemplar dos itinerários que conectam territorialidades, ancestralidade, afinidade racial, organização comunitária, práticas econômicas e manifestações culturais[152]. O Mulungu foi formado por migrantes, famílias deslocadas da fazenda Morro Branco, Gruta dos Brejões e da Barra II.

[151] Possui trinta e duas casas. Em 2014, o Mulungu da Gruta possuía entre 50 e 60 moradores.
[152] Chico Preto é casado com Alvina Carlos dos Santos, cujo avô é parente dos quilombolas da Gruta dos Brejões. José de Lina Rosa era casado com Maria Cândia, filha de Helena e do liberto Líbio.

Mapa 7 – Percurso do Brejão da Gruta ao Mulungu da Gruta



Fonte: CPRM – SERVIÇO GEOLÓGICO DO BRASIL. Projeto Mapas municipais, município de Morro do Chapéu (BA). Ministério de Minas e Energia. SECRETARIA DE MINAS E METALURGIA. Recorte da Figura 1.2 – Área do Município de Morro do Chapéu.

Os territórios étnicos são territórios de parentesco, compostos não apenas pelos laços de sangue, mas de afinidade. São espaços sustentados não apenas pelos presentes, mas pelos que se foram e deixaram consigo suas intervenções. Os quilombolas não estão na paisagem, eles são a própria paisagem em movimento. D. Alicinha, que atualmente mora em Brasília, visita os filhos no Mulungu da Gruta e os sobrinhos em Gruta dos Brejões. Ela e sua família deixaram as terras trabalhadas por seus pais depois que o proprietário legal revendeu os terrenos da antiga fazenda Morro Branco. Seus parentes se espalhavam pelo município e para fora do estado da Bahia. Sua narrativa reforça a de outros entrevistados, de que essas comunidades são “uma família só”. O conceito quilombola de família não se restringe ao sangue, abarca a comunhão espiritual. A mãe de Dona Alicinha, Secundina, nascida na fazenda Jabuticaba, era irmã de Izael Nery dos Santos. Sua linhagem conecta Mulungu da Gruta, Gruta dos Brejões e Barra II.

— A senhora tem parentes na Barra?
— Eu digo que tem, que espalha. Mas não conheço. A família é grande, minha filha. Por parte do finado Ernestino Preto. Tá com muitos anos que eu passava na Barra. Tinha a finada Lucinda, mãe de Zé Polino, filho daquela nega Alvina. Morreu aí no Mulungu o Zé Polino, era primo meu e Alvina também é prima.
Me nasci no Morro Branco e me criei lá. Nasci lá e me criei lá. Minha mãe morreu lá. Finado meu pai, conheci, Justiniano. A finada minha morreu até de mama, naquele tempo.
Minha mãe foi nascida no Jabuticaba, perto do Icó… Os Bagano, ela morava lá, a mãe dele, aí o finado meu pai comprou esse terreno nas mãos dos Bagano. (Alice Pereira Mendonça, 2014)

Figura 27 – Família de Alice Pereira Mendonça. Mulungu da Gruta

Fonte: Autoria própria, 2015.

Eu não sei nem contar que eu era menino. Menino não se alembra de nada. Menino não alembra de nada. É. Depois eu vim pra qui mais meu pai, fiquemo trabalhando. Lé vai, lé vai, lé vai. Meu pai morreu, fiquemo nós, um bocado de irmão. Bom, os outros quatro, cinco, três homens e duas mulher. E os outros no mundo. Foi morrendo foi morrendo, até acabou tudo. O derradeiro morreu ano passado com 110 anos, uma irmã minha, com 110 anos. Hum, Cenina. Morreu em Jacobina, ela tava morando lá no Tombador. Bora olhar a casa de farinha? […] Grugalha? Meu pai gostava de caçar lá. […] Meu pai vivia do mato que nem caboclo brabo. Assim, ele ia no meio das estradas, dois, três dias no meio das estradas. […] Eu sou filho do Morro do Chapéu, eu nasci lá […]. Meu pai vendeu pro irmão dele e veio embora pro Brejão […]. Nós moramos na Barra. (Francisco Rodrigues dos Santos, 2015)

Figura 28 – Casa de farinha de Chico Preto. Quilombo Mulungu da Gruta

Fonte: Autoria própria, 2018. Sr. Francisco Rodrigues dos Santos. A produção artesanal de farinha marcou gerações de trabalhadores rurais.

A morte em decorrência da miséria ou da falta de assistência médica, bem como o forte êxodo rural, dificultaram a transmissão de memórias familiares de longo prazo. Há fios soltos que nunca serão costurados. Genealogias vingaram, outras se extinguiram e com elas os rastros. Difícil captar um passado que sempre se move. Constatamos que o espraiamento dos lavradores negros pela Vereda do Romão Gramacho ocorreu de numerosas maneiras, inclusive com a anuência dos possuidores legais das propriedades. Através disso, os fazendeiros garantiam a ocupação das largas faixas territoriais e dispunham de mão-de-obra barata e dependentes. Em alguns casos, a legitimidade dessas ocupações se assentava em acordos verbais e dinâmicas de apadrinhamento. Como escreveu Edinélia Maria Oliveira Souza acerca do apadrinhamento no pós-abolição:

> O compadrio fazia parte do jogo de interesses e comportamentos numa ordem em que aqueles que não tirassem vantagem das trocas para obter certos ganhos poderiam estar condenados ao enfrentamento de incertezas e riscos maiores. Nesse sentido, a obtenção de ganhos não se dava apenas no jogo das trocas econômicas, mas, sobretudo, através de lealdades e compromissos firmados entre indivíduos que compunham diferentes redes hierárquicas (SOUZA, 2009, p. 7).

Os compromissos firmados entre “indivíduos de diferentes redes hierárquicas” podiam ser rompidos conforme os interesses daqueles do topo da hierarquia. Se não era comum o apadrinhamento de escravizados por senhores durante a vigência da escravidão, o apadrinhamento de filhos de lavradores negros por fazendeiros no pós-abolição de Morro do Chapéu não parece ter sido incomum, segundo os relatos orais. Essas dinâmicas podiam ter o intuito de manter uma rede de dependentes que foi se esgarçando à medida que os próprios fazendeiros empobreceram e seus herdeiros não puderam cumprir os antigos acordos verbais. Famílias negras relatam ter sido deslocadas de áreas mais férteis pelos próprios padrinhos. Quer a ocupação tenha sido legitimada por doação, posse, venda “de boca” ou registro, os lavradores consideram como suas as terras em que trabalham. Com a venda de parcelas retalhadas de antigas fazendas ao longo do século XX, esses camponeses perderam o direito à residência fixa e foram obrigadas a sucessivas migrações.

Desde as andanças do sertanista que dá nome à Vereda do Romão Gramacho até o período contemporâneo, os personagens desse cenário se movimentam continuamente. Díspares das dunas barcanas que no deserto obedecem às leis de movimento, os pequenos grãos que formam as histórias coletivas se espalham em todas as direções. Um elo invisível, entretanto, permanece. É o que propicia a formação de novos núcleos negros, galhos nascendo de um mesmo tronco sem ter que evocar a raiz.

5 DEBAIXO DO PÉ DE MULUNGU: GÊNESE E ETNOGÊNESE DA "BARRA DOS NEGROS"

> *Los lugares en que han vivido los seres a quienes estamos ligados por el espíritu o por la sangre y los objetos que le pertenecieron conservan, para muchos de nosotros, un raro poder […] Los lugares, los objetos, sobreviven, nimbados de recuerdos, a quienes los frecuentaron o los poseyeron. Y es cosa terrible y dulce sentir que uno mismo es un lugar, un objeto en que perduran presencias; que nada de lo que parece inanimado lo es en realidad y que el mundo de los muertos y de los vivos se comunica y se mezcla de un modo misterioso e inextricable.*
>
> Victoria Ocampo
>
> *É do presente que parte o apelo ao qual a memória responde*
>
> Henri Bergson

A proposta de re/construir qualquer História é sempre uma empreitada de realidade e imaginação. Os historiadores buscam indícios, reúnem suas fontes, exibem seus fatos, mas costuram tudo que recolhem àquilo que inventam. É um poder esse de ressuscitar os mortos, de recolocá-los nos cenários onde viveram, de descrever seus hábitos, seus feitos, suas feições… Perdidos em marcadores de erudição, os eruditos duvidam que essa operação seja quase um feitiço, mas empregam crenças e ações com a convicção de quem pode convocar uma realidade que já não está ali. Os antropólogos talvez saibam melhor a sua magia. Não tentam conjurar o que não podem ver. Precisam olhar nos olhos dos sujeitos, sabem-se observadores e gastam infindas publicações para discutir as implicações da presença. Quanto a mim, nem historiadora nem antropóloga, não sei se possuo elementos suficientes para uma narrativa cientificamente consistente e tampouco a ilusão de alcançar o "ponto de vista dos nativos".

Passei quase três meses no quilombo Barra II. É pouco para elaborar uma etnografia. É muito para uma historiadora convencional. Qualquer fronteira, como nos ensinou Gloria Anzaldúa (2012), pode ser um lugar em si mesma. Se assumo o entre como um lugar, preciso dizer que nele não há apenas excertos transcritos de entrevistas para corroborar um raciocínio que armei. Não existe só a solidão da leitura dos papéis no retorno para a cidade. Eu perguntei aos vivos sobre o passado do grupo ao qual pertencem, e eles me responderam. Cada uma das respostas preenchia a outra. Havia um raciocínio comum, uma epistemologia coletiva, um vocabulário social nessa heteroglossia. As vozes que busquei estão aqui, precisam sair. Parece-me injusto que lhes destine apenas uma caixa com recuo de 4cm a cada tantos parágrafos. Eu queria escrever a história da Barra nos termos em que eu a ouvi. Vontade impossível. Estou inexoravelmente presa à minha tradução. Sei que estarei a editar e recriar, mesmo que me

proponha a abrir aspas e apenas escrever os discursos o mais próximo de como foram ditos. Eduardo Viveiros de Castro tem razão quando escreve, em seu artigo "O nativo relativo", que:

> O antropólogo tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo. O discurso do primeiro não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido (2002, p. 115).

Não sei se existe solução que coloque todos os discursos "no mesmo plano", mas estabeleci uma proposta para este capítulo, dividindo-o em dois formatos narrativos: "histórias como elas foram contadas" e "histórias que os historiadores contam". A antropologia entra a reboque porque o próprio trabalho de campo se torna fonte do primeiro formato. Para criá-lo, recolhi anotações de caderno, lembranças, imagens e trechos de gravações em uma bricolagem das mensagens orais de múltiplos narradores. Liguei suas frases, termos, expressões e neologismos, entremeando-os com a norma formal da língua para engendrar uma sequencialidade. Interromperia deveras o fluxo do texto pausá-lo para fazer todas as citações cabíveis. Decidi abolir as referências, por isso as explico de antemão. Optei pelo itálico para destacar frases e interjeições exatamente como foram pronunciadas por algum dos interlocutores, acima de tudo os netos e bisnetos dos fundadores do quilombo: Laudelino, Vicentina, Helena e Líbio[153]. As imagens e metáforas se aproximam da poética dos discursos, suprimindo as repetições e entraves. O resultado final, um tanto romanceado, não se ajusta à ficção literária. É História, em outro molde.

Ao recuperar um fato do passado, geralmente os narradores estabelecem uma distância do evento, colocando em seu lugar um sujeito indeterminado. O prenúncio "dize que" tem o objetivo de reforçar que o que está sendo narrado não é um testemunho; exime o narrador da responsabilidade pela veracidade do que está sendo dito. O "dize que" é parecido com o "ouvi falar que", sendo este tipo de conhecimento indireto uma evidência tão forte, que foi capaz de servir até mesmo como prova em processos legais[154]. O "dize que" serve ao propósito de entender os pensamentos e atitudes de uma coletividade em cada época e conjuntura. Vali-me, espertamente, do mesmo recurso dos meus interlocutores, para declarar que não sei nada, "eles que dize".

[153] Todas as entrevistas de História Oral referentes à Barra II se encontram nas referências bibliográficas.
[154] Ver ABREU, Martha Campos. *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor na Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

Na segunda parte do capítulo, discuti as coincidências e divergências narrativas para interpresar uma reconstrução histórica "convencional". Alessandro Portelli, no livro *História Oral como arte da escuta* (2016), alegou que nossa contribuição como historiadores orais é que "nós oferecemos a eles e às histórias deles exposição e acesso a um discurso público mais amplo" (p. 32). Concordo que a reconstrução dos fatos, tais como sugere o cânone acadêmico, tem seu valor precisamente por isso. A fonte oral é válida em si mesma, pelo que pode esclarecer sobre os acontecimentos, os processos sociais, a memória coletiva e como "instrumento de compreensão mais ampla e globalizante do significado da ação humana (ALBERTI, 2013, p. 19). Em alguns casos, serve também para lançar luz sobre questões, dados e fatos sobre os quais muito pouco ou nada se produziu em termos escritos. Como colocou Hampaté Ba ao se referir à História da África:

> Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem (BA, 2010, p. 168).

Fazer história entre a oralidade e o arquivo, sendo lacunares cada um desses recursos, é como remontar um quebra-cabeças abandonado na casa de uma tia-avó. Há peças que jamais serão encontradas, por mais que as procuremos. Um dia, pode ser que surjam em alguma quina, cobertas de poeira. O cruzamento de fontes possui a utilidade de se chegar o mais próximo de um quadro completo. As investigações por documentos ditos oficiais a partir do que se escuta das pessoas vivas evidenciam a força da palavra falada, endossando o quanto pode contribuir nas investigações históricas. Seguindo a linha do restante da tese, cruzei fontes orais, escritas e iconográficas para uma breve apresentação da gênese e da etnogênese da "Barra dos Negros".

5.1 HISTÓRIAS COMO ELAS FORAM CONTADAS

Se eu fosse contar a história da Barra um dia não dava.

Maria de Souza Carmo

Dize que debaixo do pé de Mulungu ficava a tapera de Vicentina. Arrodeando-a, outros casebres de taipa com telhado de palha de licuri foram esculpindo a paisagem. Sustentavam-nos varas de favinha, candeia ou araçazinho, amarradas com cipó vermelho ou tiras de couro de boi. De primeiro, para erguer as moradas, os homens saíam cedo, selecionando galhos

aprumados. As mulheres ajustavam a rodilha de pano e carregavam os potes d'água na cabeça. Era sambando e pisando barro até encher de lama o envarado. De madrugadinha, um estrondo acordava o felizardo e anunciava a surpresa. O dono do adjunto devia oferecer algo em troca do serviço. Com sorte arrumava uma galinha ou porco para matar a fome dos que vinham socorrê-lo. A precisão de um compadre ou parente era antevista. Auxílio não faltava, mesmo se não houvesse com o que pagar. Se houvesse, era do beneficiado a obrigação da cachaça. Com a garganta molhada era mais fácil cantar os dias de construção. Tudo era feito ao som de samba de roda e boião, batendo palma, pandeiro e enxada. O adjutório era uma festa.

O rio da Barra afluía, tributário das águas do Jacuípe, trazendo bons peixes e formando brejos. A terra frutificava várias qualidades de banana: maçã, d'água, prata, café. Plantava-se milho, mangalô, andu, feijão, abóbora, mandioca, arroz, batata, cana-de-açúcar, alho… Os libertos e livres, que se arrancharam naquele pedacinho de chão, botavam sentido às suas capoeiras. Quando não estavam cuidando de seus plantios, saíam para longas jornadas a pé, ganhando seus mil-réis roçando pasto, destocando, quebrando pedra, ajuntando palha. Arrancavam café, laranja e tangerina. Tiravam leite, limpavam casas, cozinhavam e *davam bá* aos filhos dos outros.

Laudelino e seu irmão Líbio ficaram velhos e deixaram de ser escravos. Continuaram trabalhando na lavoura, agora em suas próprias. Quando foram procurados por Major Pedro onde queriam morar depois de *furriados*, escolheram esse pedaço da fazenda Barra. Laudelino Barbosa se arrumou com Vicentina Eugênia Vieira dos Reis, e Líbio Barbosa, com Helena Vieira dos Reis, irmã de Vicentina. Maria, a outra irmã, teve a sina de ficar moça velha. Corre à boca miúda que Laudelino se envolveu com uma mulher do Prevenido chamada Ana Rosa de Carvalho. Ela e Vicentina se conheciam e se ajudavam na criação dos vinte e dois filhos de Laudelino. Se Ana foi a primeira ou a segunda mulher, não parece que Vicentina fazia caso. Era uma preta livre e forte, *enfrentava tudo quasemente como homem*. Gostava de caçar com o cachorro e tomar banho de rio nua. Carregava feixes pesados. A ela não fazia medo nem livusia nem gente. Até com onça esturrando topou certa vez. *Era incutida com garimpo.* Tinha dias de sair pro Covão fazendo buraco, tirando cascalho, ralando a cavaca, rodando a bateia até encontrar um diamante brilhante como uma estrela. Tornou-se parteira respeitada, *pegava menino nesse mundo todinho* e não tinha quem não se desse bem com uma garrafada sua. *Era mesmo uma iaiá, Ave Maria!*

Das várias estiagens que enfrentou nos seus quase cento e vinte anos de vida, *iaiá falava muito da seca de 1900*[155]. Vicentina era moça nessa época, e *a carestia era tão medonha, que até os fazendeiros comiam feijão com banana verde*. Foi quando aprendeu a merendar o palmito do coco e a pilar as sementes pretinhas da batata-de-purga para render o café. A fome mudava o olhar para o que era alimento, e mesmo o bró amargo servia para sobreviver. Quantas vezes Vicentina saía serra acima, *panhava uma pedrinha, tirava as lascas do pé de coco, ia farinhando a casca e varria o lajedo para bater o bró*. Depois *vendia aquela massa para o coronel Joãozinho*, e até o famoso coronel Dias Coelho comprou na mão dela. Para achar comida era uma lonjura danada. Os pés de Vicentina cruzavam caatingas e morros atrás do que desse para aproveitar: a amêndoa do ouricuri, palma nova que não era dada ao gado, maracujá-do-mato, cambuí e até o fruto do mandacaru, vermelho como um tomate. Chupar umbu valia as léguas até o Angical, se desvencilhando das unhas-de-gato e cascavéis, observando as flores da canela-de-ema, o verde do rompe-gibão, as ervas que podiam ser colhidas para os remédios. A jovem destampava os mistérios da natureza. *Ninguém não sabe* se foi isso que lhe rendeu tão longa vida.

A Barra não era o único reduto rural dos pretos de Morro. Tinha na *Gurgáia*, no Cercado, na Lagoa, na Vereda, no Morro Branco, no Garapa, na Jabuticaba, no Brejinho, no rio Salitre, no Batata, no Riacho, na Queimada, no Ventura, no Mocambo, no Icó… *Se arreparar bem, todo mundo é quase uma famía só.* Iam se conhecendo nas andanças, arrumando serviço aqui, tendo filhos acolá. Quem tinha um burrinho enchia os caçuás, feitos de cipó de catitu, para levar farinha para a feira. Dependendo de onde partiam, os lavradores enfrentavam viagens de léguas e dias, varando descampados sem casas e sem currais. Uns pedaços com areões medonhos de puxar o animal para frente e ele apear pra trás. As folhas aveludadas amorteciam o impacto entre a pele do animal e a cela. Tinha que levar uma merendinha e dormir debaixo de um pé de pau. Perigosos não eram os caminhos, nem seguros.

Laudelino morreu cedo e dele pouco se sabe além de que era um *cativo velho.* Há quem jure que ele veio do Rio Grande do Sul, sendo comprado e recomprado até chegar às mãos do Major Pedro. Vicentina tem origem incerta, mas um existir que deixou o que falar. Virou matriarca por ser sabida de tudo, até tirar sol da cabeça, mau olhado e reza de espinhela caída. Fazia dinheiro onde houvesse chance. No tempo que o Candeal tinha muito gado, chácara de

[155] As referências documentais à seca de 1898/1900 são escassas, sobretudo para o recorte da Chapada Diamantina. Segundo Graciela Rodrigues Gonçalves, que estudou as secas baianas no século XIX, isso se deve ao fato de que "a exploração diamantífera havia sido reduzida e parte dos grandes proprietários havia partido em busca de outras atividades" (200, p. 6). Essa seca foi marcada pelo empobrecimento generalizado, afetando a camada dos proprietários, exatamente o cenário pintado por Vicentina.

café, abacate e banana, *ia aquela turma de moça panhar café no chão*. *Se o café não der dinheiro ô lerê, eu vou ver se a cana dá. Iaiá era sambadeira*, cantava roda, chula e reis. Sua neta gosta de contar: *"Nós não tinha leitura, não tinha nada. O povo mais velho sabia era beber cachaça e sambar. Eles bebia era muito mermo! Era cabaça de cachaça! Iaiá bebia. A tradição dos escravos ficou aí"*. Mesmo com tanta bebida, quase não se via briga. Os velhos eram de respeito, não *conversava bestage, não dava conselho ruim a ninguém. Não explicava direito as coisas pros novos*, nem deixavam que escutassem conversa de adulto. *Se o povo mais velho tivesse explicado tudo certinho, a gente sabia de muita coisa*. Os pequenos tinham que pedir licença para passar, e, se um velho se zangava, dava a descompostura. Alisava o rosto dizendo *depois você me paga*. Tanto para chegar como para dormir, tinha que pedir a bênção, ao que eles respondiam *"Deus te abençoe"*.

Nem só de paz viviam os parentes outrora. O carrancismo era grande, e tinha homem de usar corda para bater em mulher. Ninguém não se metia até acontecer uma desgraça. De sete a oito anos em diante, as crianças já estavam com suas enxadinhas. Capinavam, carregavam e vigiavam os passarinhos no arrozal. Quem não fizesse direito o ordenado podia ser castigado. A cama era o próprio chão, forrado com couro de boi, onde deitavam meninos suados sem que houvesse preocupação em lavá-los. Havia quem quisesse que os filhos aprendessem a ler, outros não podiam dispensar as crianças da roça. Viam menos sentido na educação das meninas. *Aprender a ler para escrever carta para namorado?* Mesmo havendo mulheres independentes como Vicentina, a moral era rígida, e quem se perdesse não arrumava bom casamento. Para defender a honra, o apelo era o facão.

Nas fazendas Gurgalha, Cercado, Jabuticaba, Palmeira, Folha Branca, Garapa e Candeal, a emancipação não aboliu a natureza do trabalho. O serviço era pago em tostão, comida ou roupa, e não divergia tanto daquele feito no *tempo do cativeiro.* Os libertos não se prestavam facilmente ao trabalho, mas a miséria nem sempre ofertava possibilidade de recusa. Os coronéis e majores colocavam seus pretos para vigiar as divisas. Para ficar fixando terra, eles ganhavam parcelas nunca escrituradas. A libertação começou com imensas dificuldades, e o racismo parecia piorar quanto mais os negros galgavam espaços de autonomia. O povo conta que o próprio coronel Dias Coelho, com sua fortuna e posição política, deu de presente um sabonete para uma moça branca que aceitou dançar com ele em um baile. O sabonete era para que a mulher pudesse se limpar depois de ter encostado nele.

Nos primeiros anos da nova república, as novidades eram poucas por ali. Não havia comunicação por rádio, e as notícias do litoral continuavam a correr de boca em boca. Quando chovia, a água levava as plantações nos brejos. Noutras estações, o calor abortava os brotos. Os

fazendeiros queriam pagar diárias menores para as mulheres que trabalhavam no eito, elas não aceitavam. Trabalhavam o mesmo que um homem de enxada e de facão. Finda a força bruta da enxada, encontrava o homem sua comida feita, suas roupas lavadas, seu café no fogo. As mulheres cortavam lenha, cozinhavam, lavavam, arrumavam, moíam milho, fiavam algodão, trançavam palha, costuravam, debulhavam os grãos, pariam e cuidavam dos doentes. *Nós tinha que fazer tudo com nossas mão para ter*. Lutando pela sobrevivência, faltava para luxar. A vaidade da mulher da roça tinha de ser pequena, um vestido arrumado aos domingos, pois *tudo era uma dificulidade*. Havia gente que não saía de casa porque a roupa rasgava no corpo e não tinha outra. O ganho de uma camisa ou prato de comida gerava uma gratidão por vezes recompensada com mais trabalho. Os filhos eram muitos, os fazendeiros já não eram ricos. Os novos coronéis, de favor em favor, faziam seu séquito de cabras e jagunços. Fugindo da tirania do campo, os jovens se retiravam para a cidade. Tentavam ganhar o dia vendendo doce, lavando e engomando roupa, mascateando e trabalhando nas casas de famílias. Volta e meia, o garimpo do diamante e do carbonato rendia alguma comissão. Mesmo na pobreza, não era comum que um branco trabalhasse para outro. Era negra a mão-de-obra barata e abundante de que a região dispunha.

O povo briga muito por folia de terra, sabendo que a terra é de Deus. Sem ter com o que provar os acordos de boca com os velhos fazendeiros, os poderosos iam empurrando os ocupantes *para se apossear* das áreas de extração, roças e vazantes. Restava recomprar o que era de direito ou vender o que era seu por um *dinheiro de pão*. Por essas e outras que Manoel do Carmo, filho de Vicentina, não gostava de branco. Caiu para ele liderar os parentes. Manoel nasceu em 1910 e trabalhou roçando desde pequeno. Casou-se com Maria Ana do Carmo e teve força para encaminhar as melhorias no povoado. Criou animal, levou à frente a roda de farinha, fez colheita para ganhar dia e comprou, junto com seu irmão José, parte das terras que ocupavam[156]. Não gostava de trabalhar *macaco para os outros*, investia no que era seu. Sua esposa Ana era uma grande *fazedeira de churrasco* e cozinhava para os políticos do Morro do Chapéu. Era na casa de Manoel que todos se reuniam *no fim do dia, para assar uma batata, um aipinho, uma abobra*, porfiar as notícias, rir, contar os causos de encantado e relembrar o livramento dos cativos. Manoel contava que eles *vinheram de navio e um bocado morreu na*

[156] "Uma propriedade rural denominada Fazenda Várzea Grande, localizada no distrito sede deste município, com área de 93,48 hectares limitando-se ao norte com Salatiel Gonçalves de Oliveira, ao sul com o rio numa extensão de 8 tarefas, ao leste com terras de Zeferino da Rocha Brito, por variantes e terras devolutas e ao oeste com terras de José Rodrigues de Oliveira". Havida por Manoel do Carmo e sua esposa Maria Ana do Carmo, lavradores, por escritura registrada no livro 3-F, fl. 102, nº 6.448. Cartório do Registro de Imóveis, Hipotecas e Títulos e Documentos de Morro do Chapéu.

água. A porta de madeira, partida ao meio, dava ingresso a um salão de terra batida. Era ali que dançavam. No segundo compartimento, do lado direito, uns banquinhos de couro e a porta lateral. Do lado esquerdo, o quarto com a cama de forquilhas, o tecido amarrado de saca, o colchão de palha de bananeira. No terceiro compartimento, havia um quartinho para as crianças e a sala de botar fogo no chão. *Era filho, nora e neto, tudo de junto do fogo de chão da casona.* Nos fundos, a cozinha com fogão a lenha e, diante dela, um quintal com ervas e flores. Não eram muitos os pertences, talvez uma bruaca para guardar a feira e uma moringa A comida era só pegar e comer com as mãos nas panelas, alguidares e potes de barro.

Um dia como outro qualquer, um outro Manoel, Mané do Oín, irmão de Vicentina, rumou pro Candeal. O gado era criado solto, e a extrema da fazenda era a perder de vista. Além das casas, dos cafezais e dos formosos pés de fruta, as áreas de reserva albergavam madeira e animais silvestres. Mané conhecia cada palmo da imensa propriedade onde trabalhou desde cedo. Seus olhos pequenos, que lhe renderam o apelido, espreitavam com presteza mocós, cotias e caititus. Ia com a cachorrinha na sua retaguarda *para morder um caçado*. A aflição foi grande quando ele não voltou. Ainda maior quando o encontraram morto. Todos comentam dos urubus sobrevoando o corpo e *da cachorrinha de junto dele*. Concluíram que ele fora atacado por onça, pelas marcas deixadas no corpo. Seus parentes não descartam a vingança da dona do mato. A caipora governa os matagais e não gosta que andem sem prestar a devida oferenda. Pelo sim, pelo não, melhor colocar uma capa de fumo no caminho[157].

Vicentina teve uma prole imensa: Manoel, José, Ermelino, Piciliano, Benedito, Gerome, Teotônia, Maria, Ana… Líbio e Helena tiveram Ezequiel, Maria Cândia, Zezuína, Bibiano, Teotônio, João Alexandrino… A Barra crescia e ramificava. As fazendas continuavam precisando de trabalhadores, e eles continuavam carecendo de trabalho. Se a roça não rendia,

[157] A morte de Manoel, que ouvi pelo povo da Barra II, foi contada de forma praticamente idêntica em um texto escrito por Octaviano Gonçalves de Oliveira, nascido na fazenda Palmeira: "Quando eles chegaram próximo a um baixio com capões e aguadas, logo notaram que urubus sobrevoavam uma moita e escutaram em seguida o latido espaçado e cansado de um cachorro. Seguindo na direção, lá encontraram o corpo estendido debaixo de uma árvore e no entorno do local pegadas das patas de uma onça próximas de onde ele estava morto. Tais marcas se tornaram evidências que a fera tentou atacá-lo e pelos sinais esse ataque não se consumou graças à cachorra que protegeu o seu dono e não o abandonou mesmo depois de morto. A sua morte, segundo relato dos antepassados, deve ter sido causada pelo seu grande esforço para defender-se das investidas da felina selvagem. Os homens ainda tentaram levar o seu corpo até o Candeal para ser sepultado, mas, desistiram logo na frente, devido ao mal cheiro face ao início de decomposição do cadáver. Diante de tal situação, decidiram enterrá-lo à margem do caminho de vaqueiros que levava ao Candeal, cobrindo a sepultura de pedras da serra. Como tantas outras pessoas humildes, Mané Oim, a meu ver, é mais uma personagem histórica de Morro do Chapéu ainda esquecida, haja vista, que nunca vi a sua história sendo referida por quem escreve sobre os fatos e pessoas da nossa terra". Encontrei o texto de Octaviano enquanto escrevia esse capítulo no site <http://www.fotosdemorrodochapeuba.com.br/morro/pagina/573>. Fiquei encantada com suas memórias, sua forma de narrar e seus votos para que a história de Manoel fosse conhecida. Espero que o autor tenha acesso à minha tese e que minha pequena pesquisa possa contribuir para seu desejo de ver representados aqueles que, nas suas palavras, "contribuíram com força braçal e bravura para o desenvolvimento do município".

era preciso dar alguns dias aos fazendeiros e coronéis. Os destinos possíveis para os filhos dos libertos não eram os mais promissores. Restava fazer o melhor da existência, defender a família, o alimento e a alegria.

Benedito Rodrigues puxou da mãe o gosto pela cantoria e aprendeu a tocar sanfona. Era destemido nas andanças, como Vicentina. Não faltava a nenhuma festa ou cortejo de Folia de Reis. Garimpava pedra para os Bagano. Morreu ofendido por cobra, deixando Porfíria viúva. Não viu os filhos crescerem. Bibiano virou vaqueiro no Candeal e foi morar num lugar denominado Lagoa. Anos mais tarde, o local ainda é conhecido como Lagoa do Bibiano. Ezequiel, filho de Líbio, ficou trabalhando na roça com a ajuda de seus nove filhos. Um dos filhos de Laudelino e Ana Rosa, José de Oliveira, morreu de febre amarela no garimpo. Ermelino, meeiro em roça de mamona, partiu deixando sua filha Jaci aos cuidados de uma irmã. *Foi sorteado para a guerra, foi pego na porta de casa* e acabou em São Paulo, cozinhando para a polícia. Vicentina rezava todo dia 8 de dezembro, em frente da imagem de Nossa Senhora, para que Ermelino retornasse em segurança. Só reza para livrar tanto aperto. Não havia dinheiro nem para a sentinela. Era fazer um caixão de madeira ou arrumar doação com os políticos. Aos vivos, restava caminhar com o corpo do morto até a cidade. *Leva ele, irmão das almas!*

Os brancos não frequentavam o pedaço da antiga fazenda a que chamavam de Barra dos Negros. O outro povoado chamado Barra, só de brancos, nunca foi nomeado pela cor. Os pretos chamam seu território de Barra II, dizendo que *a Barra I é dos baixinhos*, dos amarelos. Os lavradores das Barras I e II, mesmo pobres, pouco se misturavam. Para os nascidos na Barra II, negro e preto eram palavras alheias, inventadas contra eles, e não a seu favor. Não precisavam de classificações para suas cores, uma vez que se reconheciam pelos seus nomes. Viviam cara a cara e eram unidos. *Se matasse uma galinha, tinha que oferecer um pedaço em casa.* As roças nunca foram cercadas, *cada um sabia onde era o seu pedaço*, e os filhos herdavam a roça dos pais.

As epidemias eram remediadas com promessas. Quando veio o sezão, a velha Honorina botou todo mundo com as bandeirinhas para a procissão de São Sebastião. Foi assim que começou a maior festa da Barra. Na igreja da cidade, *o lugar dos negos era de pé, nos fundos*. A fé tão prezada pelos roceiros só podia se misturar à antiga tradição dos escravos na intimidade das casas. Foi uma satisfação quando ergueram uma igreja grande, só deles. As crenças africanas eram malvistas até pelos de dentro, nem o candomblé nem o pigi ancoraram terreiro na Barra II. Somente Jaci, filha de Ermelino, vinha fazer samba de caboclo em um salão de taipa. Depois, Jaci mudou seu salão para Veredinha. Os caboclos da Barra ficaram guardados para as possessões dentro de casa e para as festas de Cosme e Damião.

Durval era um que não gostava de magia, mesmo prevendo quase tudo o que ia acontecer com uma pessoa. O filho de Manoel do Carmo sentia a presença de Janaína, dançava com uma garrafa na cabeça ou pedia uma bacia d'água para bater as mãos. Recebia seu preto velho, herança de seu pai. Negava tudo depois. Quando a mulher e a filha ergueram outra casa e botaram contrapiso no chão, Durval disse que elas queriam deixar as raízes. Teimou de não abandonar a casa de taipa onde ficou vivendo com seu filho Zequinha. Quando ficou velho, Maria colocou um quarto anexo à casa nova, para que Durval entrasse e saísse de forma independente. Tinha noite que Durval bebia e não deixava ninguém dormir: *Tombiriri casou Maria/ Tombiriri com quem seria?/ Tombiriri com nego velho/ Tombiriri foi porcaria*.

Os casamentos do quilombo eram esperados com grande alegria. *Todos cumprimentavam o noivo felizardo, a casa enchia de presentes.* Maria de Souza Carmo e Durval do Carmo eram primos. Casaram-se na adolescência, como era comum na zona rural. Maria estava na roça plantando feijão quando sentiu uma dor no dente. Descobriu que estava grávida de Eneuzita. *Eu conheci homem quando me casei*. *Não casei perdida. Deus o livre!* Foi Vicentina quem fez o parto da neta. Eneuzita era criança quando a bisa morreu. Apesar de não ter convivido com o pai, Maria era muito próxima da sua vó paterna e distante da mãe de Porfíria. Vicentina faria muita falta. Reza a lenda que morreu depois de tomar um copo de cachaça. Seus netos formaram suas próprias famílias. Maria e Durval chegaram a ter reses, que não sobreviveram à seca. Plantavam café, mandioca, quiabo, maxixe e faziam farinha para vender.

Maria aprendeu a ler em uma escola que criaram na fazenda Palmeira. Recorda o lápis de pedra, pretinho e quadradinho, com que aprendeu as primeiras letras. As meninas de vestido e os meninos de calça, cantando o hino nacional. Primeiro, a professora rezava o Pai Nosso e a Ave Maria para começar a aula. O intervalo era para brincar de roda. Tinha hora que faltava a comida para sustentar o corpo até chegar na fazenda. Maria teimava. Chovendo, invernando, escorregando na lama, nunca largou de estudar. Merendava melaço e catava coco de gado nos rurais, com suas amigas. O coco que *o gado mastigava e botava para fora tinha um gostinho bom quando quebrado*. O coquinho, pilado com farinha e um pouquinho de açúcar, dava energia para a próxima caminhada. Aprendeu as letras até os doze anos. Quando não tinha professora, o irmão Manezinho ia por dentro da mata, com compadre Edivaldo, buscar o sobrinho de iaiá Vicentina no Candeal. João, filho de Mané Oín era sabido. Manoel do Carmo também aprendeu umas letras e ajudava a meninada com a cartilha, à luz de um lampião de querosene. Maria se lembra bem do dia 24 de agosto de 1954. Quando o presidente Getúlio Vargas se matou, não teve aula.

Achei bonito o trabalho do governo
Achei bonito a estrada federal
Achei bonito a linha do lero lero ô lerê
Achei bonito o telefone falá

A Barra foi se transformando. A terceira geração alcançou o rádio de pilha, e as festas passaram a ter os sons das cidades. Quando a pilha enfraquecia, o jeito era ferver para render mais. Mesmo com a mudança dos tempos, continuavam as diárias. Dona Porfíria continuou trabalhando na Palmeira, Folha Branca e Candeal. Passava meses colhendo café e laranja. Saía às quatro horas da manhã e andava duas horas a pé. Vinha com lenha na estrada. Fazia suas esteiras de palha de licuri e fiava seu algodão. Aprendeu a fazer parto com Vicentina, acompanhando-a. Cedo perdeu os pais e o marido, não se casou mais. Um dia ela entregou seus anéis para a filha Maria e disse *meu coração parou de bater*.

5.2 HISTÓRIAS QUE OS HISTORIADORES CONTAM

A mania das origens descrita por Bloch no célebre *Apologie de l'histoire ou Métier d'historien* (1949) pode nos acossar e esbarrar em lacunas difíceis de transpor, em se tratando de comunidades com pouco ou nenhum contato com o letramento. Entre determinados segmentos de trabalhadores rurais brasileiros, fotografias e documentos escritos são ainda raros. A tradição oral é às vezes a única forma de se abordar o passado, tanto público quanto privado. Tendo em vista a forma como a História se consolidou como campo de conhecimento, nossas metodologias foram frequentemente insuficientes diante de grupamentos ágrafos. Felizmente, os empréstimos disciplinares, especialmente da Antropologia, e o advento da História Oral, redimensionaram o que se entendia por documento e possibilitaram o *approach* do historiador a novas dimensões da investigação e da narrativa.

A memória coletiva de longo prazo é frequentemente acusada de imprecisão. As vivências se misturam às referências externas, enquadradas pela distância, pela cultura, pelas ideologias. Transcorrido certo tempo, os eventos não registrados se tornam algo sobre o que se ouviu falar, com acréscimos de anedotas a mais ou a menos. Engana-se quem pensa que fios soltos não nos ajudam a chegar ao novelo. Ou não valorizam os fios soltos por si. No caso do quilombo Barra II, as entrevistas de História Oral são repletas de coincidências narrativas que servem ao processo de transformar reminiscências em análise historiográfica.

Figura 29 – Quilombo Barra II

Fonte: Autoria própria, 2019. A casa de Maria Souza do Carmo, matriarca da Barra II, está atrás e ao lado da árvore de flores vermelhas.

Barra II é um território quilombola a 12km do centro de Morro do Chapéu, onde vivem em torno de 52 famílias, ocupando uma área de, aproximadamente, 140 hectares[158]. Trata-se de uma coletividade de lavradores descendentes de livres e libertos. A reprodução do modo de vida comunitário, pautado na solidariedade e na reciprocidade dos vínculos, encontra coesão nas estreitas relações de parentesco. A produção agrícola é realizada por unidade familiar, sem cercamento das roças, e o excedente é escoado na feira da cidade. Cultiva-se principalmente feijão, andu, mangalô, milho, alho, aipim, maxixe, quiabo, banana, batata, café e marmelo [159]. Há criação de pequenos animais (galinha, porcos e bodes) e fabricação de doces[160]. A comunidade conta com uma escola de Educação Básica que leva o nome da liderança Manoel do Carmo. Há uma mercearia, quatro bares, um pequeno salão de beleza masculino e duas igrejas[161]. Os poucos idosos complementam a renda da lavoura com a aposentadoria rural. Os jovens trabalham como diaristas para os fazendeiros circunvizinhos ou emigram. A comunidade

[158] Dados fornecidos pela própria associação quilombola, em 2020. O uso tradicional do território, porém, ultrapassa bastante a área indicada.
[159] As roças não são cercadas, mas cada dono sabe onde é sua parte. Apenas o marmelo é coletivo.
[160] A atividade criatória é bastante reduzida. Até uma geração atrás, criavam-se algumas cabeças de reses bovinas e ovelhas (nos cercados).
[161] A principal igreja é a católica, cujo prédio foi recentemente ampliado.

é beneficiada pelo Programa Bolsa Família, pelo Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)[162].

Figura 30 – Casa de adobe e telha. Barra II

Fonte: Autoria própria, 2019.

Segundo a tradição oral, a comunidade foi fundada no contexto da abolição, quando Laudelino e Líbio, dois irmãos escravizados, se juntaram a Vicentina e Helena, duas irmãs negras livres. O fazendeiro teria permitido que seus ex-cativos escolhessem uma parcela de terra dentre suas diversas propriedades. Eles escolheram parte da fazenda Barra, onde atualmente residem os netos, bisnetos e tetranetos de Laudelino e Líbio. Apenas um depoimento contradiz essa versão, ao afirmar que os irmãos cativos vieram fugidos "com cangalha nas costas", inclusive porque Líbio apanhava do senhor. O entrevistado diz que eles "se socaram no mato depois de furriados"[163]. Há ainda uma terceira versão para a origem da Barra, contada pelo lavrador Adalício Rodrigues do Carmo, que envolve motivo mais recente para a fuga. Segundo ele, seus bisavôs e avós moravam no Morro do Chapéu. Quando Lampião chegou com

[162] De acordo com a Lei nº 11.947, de 16/6/2009, 30% do valor repassado pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE deve ser investido na compra direta de produtos da agricultura familiar. Recentemente, o Bolsa Família deu lugar ao Auxílio Brasil.

[163] Trata-se da entrevista com Jurandir do Espírito Santo, 50 anos, em 18 de janeiro de 2020. Jurandir era braço direito de Manoel do Carmo, filho de Laudelino.

seu bando, eles fugiram e se esconderam na Barra. O tempo do cativeiro é frequentemente confundido com a "época dos revoltosos", embora a passagem de Lampião por Morro do Chapéu tenha ocorrido em 1929.

> O povo mais velho daqui, meus bisavô, minhas bisavó, moravam tudo no Morro. Era pouca gente, a famia daqui era pouca gente. Macaro, um bocado deles aí. Minha vó, a finada Vicentina… Quando ouviram dizer revoltosos tá na rua, correru tudo. O lugar que acharam para esconder foi aqui. Disse que aqui era um ermo. Não tinha coragem de vir para aqui, que aqui era um ermo. Com medo do revoltosos, vieram esconder. E aqui foi rendendo, a famia rendendo, rendendo, olha hoje a Barra como tá. […] Eu num tenho cachola para contar história do cativeiro, eu sei o revortosos. Os revortosos chegaram no Candeal, lá na fazenda, procurando os donos da fazenda: 'Cadê os bois gordo que tinha aí dentro da fazenda?'. Disse 'não tem não'. Deram fé do gado no pasto, entraram pra dentro, derrubaro boi. O dono só ficava oiando, não podia dizer nada senão pronto eles apegava. Também disse que só tirava a carne, carregava, a ossada eles largava tudo. Naquela época, né? Revortosos pintou pouco em cima do mundo que nem os mais velhos contava. (2019)

A primeira vez que escutei sobre Laudelino foi em 2014. Dona Maria de Souza Carmo contou-me que seu avô fora escravizado do coronel Quintino Soares da Rocha[164]. A partir desse momento, procurei por Laudelino e Líbio nos documentos disponíveis para o século XIX. Procurei também por outros netos que estivessem vivos e pudessem dar entrevista. Dentre os descendentes do pioneiro Líbio, só encontrei um neto, que pouco sabia informar sobre o avô[165]. Dentre os descendentes de Laudelino, conversei com sete netos[166]. Em ambos os casos, os netos não desfrutaram de tempo de convívio com os avôs. As informações sobre Laudelino foram repassadas por sua companheira Vicentina e pelos onze filhos do casal. A escravização dos irmãos e a doação das terras são consensuais, mas enquanto Dona Maria sustenta que seu avô foi escravizado do coronel Quintino, na fazenda Gurgalha, os outros netos defendem que ele foi escravizado do major Pedro, na própria fazenda Barra. A senhora Ana Rita, filha de Manoel do Carmo, lavradora aposentada e moradora do local conhecido como "Oleria", assim narra os fatos discutidos por seus antepassados:

> Parece que o povo, quando acabou a escravidão, parece que dize, que major Pedro mandou meu avô escolher um lugar para morar, ou aí ou na Gurgalha, onde é, e meu avô escolheu a Barra para morar. O povo mais velho que contava essas histórias. (Ana Rita do Carmo, 71 anos, 2019)

[164] Foi assim que cheguei ao professor Jackson Ferreira e à sua tese sobre a fazenda Gurgalha. Em seu banco de dados sobre os escravizados do coronel Quintino, não consta nenhum Laudelino.
[165] Antônio Rodrigues de Oliveira.
[166] Maria de Souza Carmo, Ana Rita do Carmo, Edivaldo Rodrigues de Oliveira, Jaci do Espírito Santo, Adalício Rodrigues do Carmo, Benedita de Oliveira e Adalberto de Oliveira.

Em uma tarde quente de janeiro de 2019, ultrapassei o portãozinho azul da casa do senhor Edivaldo Rodrigues de Oliveira, neto de Laudelino. As flores bem cuidadas emprestavam charme à fachada. Sr. Edivaldo é filho de José Rodrigues de Oliveira. Minoria em uma comunidade de devoção católica, Edivaldo é evangélico. Embora não goste de samba e outras manifestações culturais de matriz afro, sente orgulho de ser quilombola e apresenta uma visão tolerante da diversidade dentro da comunidade. Após o falecimento da primeira esposa, casou-se novamente, com Dona Nide. Ambas as esposas eram de fora da comunidade, a segunda uma mulher branca. Dona Nide assistiu à entrevista do marido, fazendo poucas intervenções. Ao tomar ciência dos meus objetivos de pesquisa, Edivaldo brindou-me com uma prosa detalhada, valiosa e direta:

> O meu avô, ele veio pra qui porque antigamente a classe pobre era desfavorecida, e aí quem tinha valor era quem tinha o dinheiro. 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. O que o patrão ordenasse, eles fazia pra não levar reclamação, nem chicotada daqueles que era chefe da casa, nem nada. Aí ele veio estourar aqui. A notícia que eu tenho foi que eles vinheram do Rio Grande do Sul. Dois irmãos: Laudelino e Líbio. Vieram pra aqui eles dois. Então eles criaram essas duas famia aqui. Aí nesse tempo que eles estavam aqui, quando acabou esse tempo de pobre ser escravo dos outros, o patrão percurou a eles onde que eles queria ficar, se era aqui ou se era naquela Barra I lá em cima. Ele disse que queria ficar aqui. Eles construíram uma casa ali em cima onde tem um pé de mulungu, ali ó. Dessas duas famia gerou esse povão que a senhora tá vendo aqui, ó. Que aqui não tem quase ninguém de fora, a não ser quase todo mundo da famía. E às vezes tem alguma pessoa de fora, como minha esposa aqui. […] E meu pai foi criado aqui, morreu aqui, foi enterrado no cemitério do Morro. E ele nunca foi empregado de ninguém, nunca foi escravo de ninguém. Graças a Deus! Agora o meu avô passou por isso. O meu avô e o irmão passou por isso. Só que eles era uns empregado bom, nunca foi disciplinado por ninguém. Que às vezes aqui era uma fazendona de um ricão. Às vezes tinha ali aquele grupo de empregado e eles faziam assim: quando o patrão ia dormir, eles pegava os animal e ia pro Morro. Ia pro Morro fazer as farra deles lá e antes do dia amanhecer já tava na fazenda e os animal já tava solto. E ele não. Não. Ele não fazia isso. Eles era muito direito. Graças a Deus. […] Eles chegaram a ser escravos aqui de um senhor por nome Major Pedro. Aqui mermo. Barra. Isso aqui da Palmeira até a Barra I lá em cima era uma fazenda só desse homem. (Edivaldo Rodrigues de Oliveira, 77 anos, 2019)

O registro mais antigo da Fazenda Barra data de 1838, poucos meses depois que Morro do Chapéu fora elevada à categoria de freguesia. No documento, consta que as propriedades Pedras e Barra foram vendidas ao padre Francisco Gomes de Araújo e a D. Ana Umbelina de

Araújo por 300 mil réis pelo Conde e pela Condessa da Ponte[167]. Uma parcela da fazenda Pedras foi doada à municipalidade em 1841, para o desenvolvimento da ocupação de Morro do Chapéu (FERREIRA, 2014, p. 47). Nos documentos privados das famílias de Barra II, encontrei registros de terrenos nos locais denominados Pedras e Várzea Grande. As terras da Várzea Grande foram adquiridas por Manoel do Carmo e José Rodrigues de Oliveira, filhos da Laudelino e Vicentina, após fazendeiros vizinhos terem contestado a ocupação dos quilombolas sob pretexto da ausência de documentação legal. Manoel e José venderam seus animais para amealhar a quantia necessária. Manoel do Carmo deixou dez tarefas para cada filho. O perímetro do território quilombola, incluindo as parcelas individuais e as terras de uso comum, abarca trechos das primitivas fazendas Barra, Pedras e Várzea Grande. Embora não tenha encontrado nenhum documento de Laudelino ou de Líbio, há indícios suficientes para entender quem foi o suposto senhor dos irmãos. Vejamos como se formou a "Barra dos Negros".

5.3 UM SENHOR POR NOME MAJOR PEDRO

O "senhor por nome major Pedro", dono da fazenda Barra, era Pedro Celestino Barbosa. O vigário Francisco Gomes de Araújo, que primeiro comprara esta fazenda, fora responsável pela realização do matrimônio de Pedro Celestino e Josephina Maria de Oliveira[168]. O casal se tornou proprietário das terras Pedras e Barra, herdando quatro partes e comprando mais duas dos herdeiros de Francisco Gomes de Araújo em 1869. Josephina possuía parte da fazenda Pedras por herança de sua tia Rosa de Araújo Vilela, casada com Antônio Gomes de Araújo[169]. A fazenda Pedras extremava ao norte com a imensa fazenda "Grogalha"[170]. A

[167] Escritura de compra e venda das fazendas Pedras e Barra, 27/09/1838, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1837-1848, Livro A, fl. 18-22. Documento disponibilizado pelo professor Dr. Jackson Ferreira.

[168] Ora aparece nos documentos cartoriais como Josefa Maria Barbosa de Oliveira. Creio que eram a mesma pessoa. Josefina Maria de Oliveira era a viúva de Domingos Babosa de Souza. Em 1852, ele doa metade de seus bens para a esposa, por se encontrar doente. Dentre os bens, havia uma escravizada com "cria". Documento de doação de bens. 21/10/1852, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1849-1852, fl. 79-80v. Em se tratando da mesma pessoa, Josefina se casa com Pedro Celestino dois anos depois.

[169] Inventário de Rosa e Araújo Vilela, 1877-1778, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1872-1873. Rosa de Araújo Vilela era dona de terras, casas e escravizados. Comprou Josefa em 1844. Alforriou condicionalmente Miguel, filho de Maria africana, em 1860. No mesmo ano, compra a escravizada Luiza para presentear sua afilhada Maria Auta de Araújo, casada com João José Tibúrcio Guimarães. A afilhada e o marido também possuíam parte na fazenda Pedras. Alforriou parte de Maria africana em 1863, condicionalmente a servir-lhe até a morte da tutora. Em 1873, alforriou outra parte de Maria africana pelo preço de 120 mil réis, cinco éguas e um potro. O pagamento confirma que a criação de gado por parte de escravizados servia para o acúmulo de pecúlio empregado na compra da liberdade. Apesar de Maria ser livre, é arrolada no testamento. Carta de alforria de Maria, 3/7/1873. FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1869-1875, fl. 14-15.

[170] Contrato de limites e demarcação de propriedades. 20/12/1853, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1853-1855, fl. 27-28v. Era usual que as fazendas fossem divididas entre casais. A Várzea Grande ficou dividida em duas partes. De um lado, Constantino Cavalcante e Escolástica; Manoel Ribeiro e Izalta Maria da Glória. De outro lado,

fazenda Várzea Grande, vizinha à Barra, foi vendida pelo padre Custódio de Souza Lemos a Manoel Ribeiro dos Santos e a Constantino José Cavalcante em 1847[171]. Manoel Ribeiro já era dono da fazenda Lagoa, desmembrada da fazenda Garapa. Em 1853, foi realizado um contrato delimitando as áreas da fazenda "Vargem Grande" com relação à fazenda Gurgalha. Acredito que o pedaço da Várzea Grande onde Constantino José Cavalcante[172] e Escolástica Cardoso de Lima criavam gado se tornou a fazenda Candeal[173]. Um documento de compra e venda de imóveis datado de 1958 confirma que a fazenda Candeal foi "formada nas terras da primitiva fazenda Cercado Grande, hoje Várzea Grande, com área de 900 hectares, mais ou menos"[174]. Quanto mais avançamos na documentação, estabelecemos novas conexões entre os lugares de memória da escravidão, de trabalho dos lavradores negros no imediato pós-abolição e a rede dos mesmos proprietários de terras e escravizados. A escravidão, demograficamente concentrada na fazenda Gurgalha, estava também pulverizada pelas fazendas circunvizinhas. Mesmo com as lacunas, o cruzamento das fontes orais e cartoriais possibilita a delimitação de uma grande área escravista.

Quintino e Umbelina; Luiz Malaquias de Miranda e Micaella Ferreira de Lemos; Antonio Ferreira dos Santos e Guilhermina Rosa de Miranda e Francisco Luiz de Miranda.

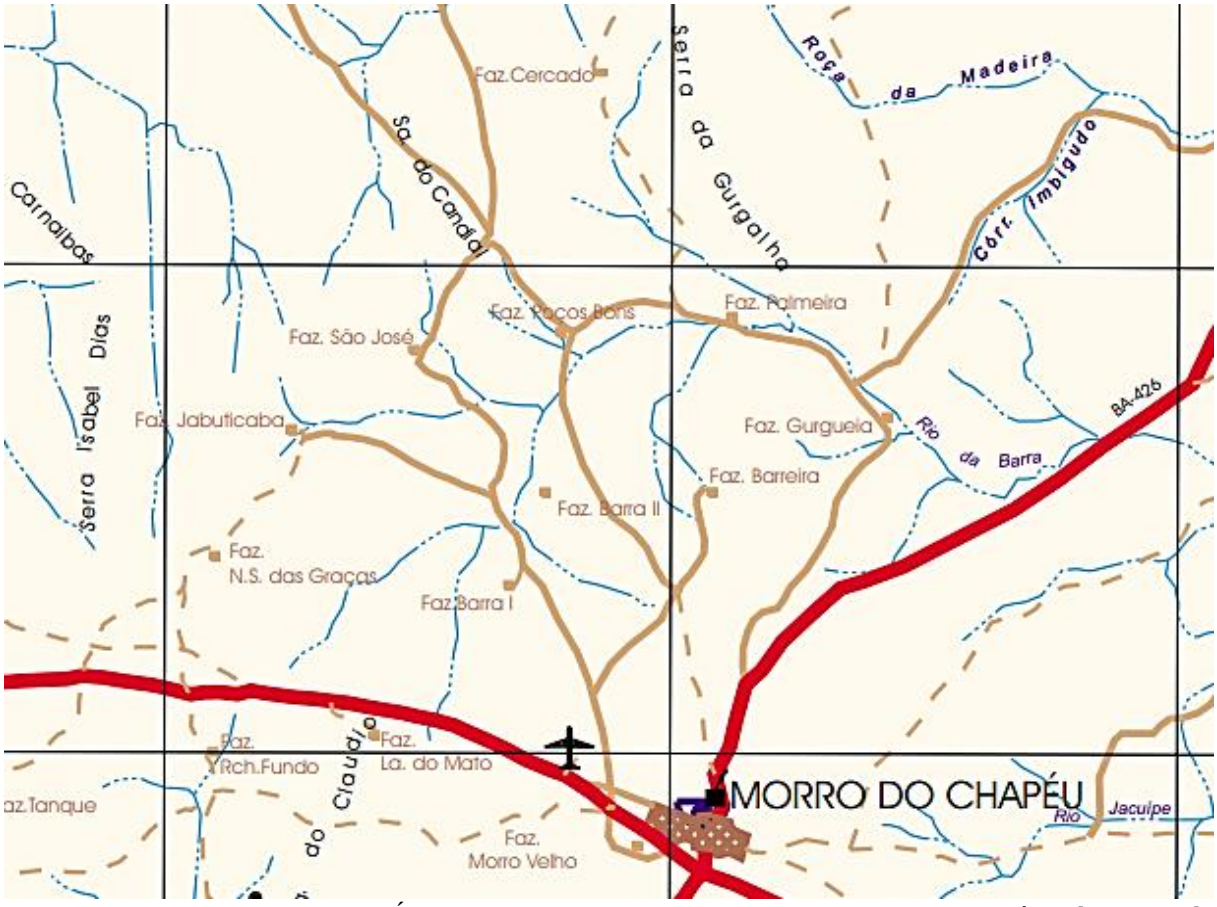
[171] Documento de compra e venda da fazenda Vargem Grande, 07/04/1847, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1837-1848, fl. 248-249v. Constantino, cunhado de Luiz Malaquias de Miranda, era também tutor dos seus filhos do primeiro casamento.

[172] Joana Maria do Espírito Santo afirma que suas reses estavam "nas mãos do capitão Constantino José Cavalcante na fazenda Candeal". A ele também pertencia uma parcela de terra na Vereda do Romão que fazia limite nascente com a fazenda Garapa. Inventário de Inocência Maria das Virgens, 1837, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1837-1838, fl. 110v – 112 v.

[173] Nessa fazenda, teve início o inventário da mãe de Escolástica em 1867. Inventário de Ana Joaquina Cardoso de Lima, 1867, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1857-1868.

[174] A fazenda Candeal foi adquirida por Tolentino Oliver Guimarães, em 1958. A escritura menciona tarefas de café. Registro de imóvel da fazenda Candeal. 1958. Cartório do Registro de Imóveis, Hipotecas e Títulos e Documentos de Morro do Chapéu. Livro 3 H. n 7.822. fl. 30-31.

Mapa 8 – Localização das fazendas Barra I e Barra II[175]



Fonte: CPRM – SERVIÇO GEOLÓGICO DO BRASIL. Projeto Mapas municipais, município de Morro do Chapéu (BA). Ministério de Minas e Energia. SECRETARIA DE MINAS E METALURGIA. Recorte da Figura 1.2 – Área do Município de Morro do Chapéu.

Coube ao major Pedro Celestino Barbosa herdar o espólio político do coronel Quintino Soares da Rocha, falecido em 1880. O major, homem de confiança do senhor da Gurgalha, ficou incumbido de assumir a liderança perante a família e o grupo político do poderoso coronel (SAMPAIO, 2007, p. 51). Como outros homens de posição, o major Pedro Celestino foi dono de escravizados. A revelação da ligação entre o major e o coronel permite situar as reminiscências da memória. Quando os quilombolas afirmam que foi o major quem "percurou a eles [aos cativos] onde é que eles queria ficar" depois da abolição, podem estar se referindo não apenas aos cativos daquele senhor. Presidente da Câmara Municipal entre 1869 e 1889, Pedro Celestino esteve à frente da junta de classificação para o Fundo de Emancipação prescrita pela lei nº 2.040 de 1871.

[175] Apesar de o mapa não indicar as antigas fazendas Várzea Grande e Candeal, podemos localizar a fazenda Barra, dividida em Barra I e Barra II. As serras do Candeal e da Gurgalha são marcos de memória da escravidão. Esta última, referida como "serra dos escravos". Alguns interlocutores afirmam que os escravizados da fazenda Gurgalha residiam na serra, e não na sede. Ali faziam suas festas e batuques em cavernas.

A Lei do Ventre Live estipulava, além da libertação relativa dos filhos das cativas, a matrícula de todos os escravizados do Brasil. Aqueles que não fossem matriculados poderiam ser considerados legalmente livres, o que deu margem para querelas mesmo em Morro do Chapéu[176]. Os escravizados poderiam também comprar sua própria alforria, caso tivessem condições para tal, sem que os proprietários pudessem se opor. Ademais, a lei previa a manumissão gradativa dos escravizados escolhidos como prioritários pela junta classificadora do Fundo de Emancipação, cujas receitas eram provenientes de "impostos, doações, loterias e multas impostas pela infração da própria lei" (ABREU, 2002). O montante utilizado para pagar alforrias de cativos selecionados era prioritariamente destinado às famílias escravizadas.

> Cada município do Império devia instituir uma junta de classificação, composta pelo Presidente da Câmara, o Promotor Público e o Coletor da Fazenda Pública, que seria ainda o responsável pela administração dos recursos oriundos do Fundo de Emancipação. […] De posse das relações de escravos matriculados, os membros das juntas de classificação em cada localidade podiam iniciar a seleção daqueles pertencentes às categoriais preferenciais. Concluída esta etapa, os recursos do Fundo seriam aplicados na compra das alforrias de acordo com o valor declarado ou arbitrado para cada escravo (LOUZADA, 2011, p. 2).

Em resposta a um ofício do Presidente da Província, em 1876, os vereadores de Morro do Chapéu informam que o dinheiro do Fundo de Emancipação destinado ao município, no valor de 637 mil e 530 réis, não era suficiente para libertar um escravizado sequer[177]. Mesmo tendo em vista o alto custo do cativo neste período, essa afirmação não era inteiramente verdadeira. Um cativo jovem economicamente ativo podia chegar a um conto de réis, valor acima do preço médio dos sítios da região. Por outro lado, escravizados maiores de sessenta anos custavam em torno de 150 mil réis, e os doentes, ainda menos. Há uma correspondência que menciona uma lista de escravos libertados entre 1872 e 1874, mas não há cópia dessa lista[178]. No dia 25 de abril de 1882, Pedro Celestino informa que convocou a junta que classificaria os escravizados a serem libertados para 15 de maio. Chegado o dia, entretanto, o trabalho da junta foi suspenso sob nova alegação de que o valor tão baixo que fora enviado,

[176] O próprio Pedro Celestino, através de seu procurador Antônio José de Almeida do Ó, utiliza o artigo 45 da lei de 1871 para alegar que nenhum inventário que compreenda escravizados poderia ser admitido em Juízo se não fosse exibido o documento de matrícula. Pedro Celestino contestava a legitimidade do inventariante de Rosa Araújo Vilella, que exigia herdar a escravizada Maria. A ex-cativa, no entanto, possuía duas cartas de liberdade. Conforme demonstram as cartas de alforria, ela primeiro foi parcialmente alforriada e depois comprou sua outra parte, com o dinheiro acumulado com a criação animais. Inventário de Rosa e Araújo Vilela, 1877-1778, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1872-1873.

[177] Correspondência enviada pela Câmara do Morro do Chapéu à Presidência da Província da Bahia, 15/01/1876, APB, Seção Colonial e Provincial, Câmara do Morro do Chapéu 1861-1889, maço 1365.

[178] Correspondência do Juiz de Morro do Chapéu ao Governador da Bahia, 23/03/1887, APB, Seção Colonial e Provincial, Judiciário, Juízes do Morro do Chapéu 1839-1889, maço 2494.

267$444, novamente não daria para libertar nenhum escravizado[179]. Em correspondência com o Presidente da Província no ano seguinte, a câmara notifica que a junta de emancipação ainda estava parada[180]. Em maio de 1884, Pedro Celestino solicita esclarecimentos sobre a libertação dos escravizados, os direitos do uso da mão-de-obra do ingênuo e sobre como pai, mãe e senhor devem proceder nesse caso. O mesmo documento informa que o major era frequentemente interpelado por senhores e escravizados sobre tais questões, demonstrando que ambas as partes estavam interessadas nos seus direitos legais e nos desdobramentos da Lei do Ventre livre no sertão[181].

A chamada Lei Saraiva-Cotegipe, n. 3.270, de 28 de setembro de 1885, conhecida como Lei dos Sexagenários, regulou aspectos relativos à alforria, determinou uma nova matrícula e deu instruções para o Fundo de Emancipação. Em 23 de março de 1887, José Florêncio de Miranda Bagano, então primeiro suplente de Juiz Municipal, comunicou o envio da lista dos escravizados sexagenários de Morro do Chapéu[182]. A lista, entretanto, não foi encontrada. Em maio de 1887, Pedro Celestino justifica à Presidência da Província que não convidou os membros da junta para proceder em suas tarefas em virtude do atraso da Coletoria de Jacobina no envio da lista de escravizados matriculados[183]. No dia 3 de outubro do mesmo ano, o 2º suplente do Juiz dos Órfãos e Ausentes, José Gabriel de Oliveira, informou o envio da duplicata com a lista dos escravizados libertados pelo fundo[184]. Não tive acesso ao quantitativo de escravizados libertados, mas em vista das correspondências indicando morosidade e falta de verbas, bem como o fato de que os membros da junta de classificação eram possuidores de escravizados, podemos afirmar que o Fundo de Emancipação praticamente não beneficiou as famílias escravizadas de Morro do Chapéu. Em consonância com outros municípios, a ineficácia do Fundo de Emancipação no processo de transição para o trabalho livre se contrapõe ao impacto significativo da libertação por alforria no processo que culminou na abolição.

---

[179] Correspondência enviada pela Câmara do Morro do Chapéu à Presidência da Província da Bahia, 15/05/1882, APB, Seção Colonial e Provincial, Câmara do Morro do Chapéu 1861-1889, maço 1365.
[180] Correspondência enviada pela Câmara do Morro do Chapéu à Presidência da Província da Bahia, 24/04/1883, APB, Seção Colonial e Provincial, Câmara do Morro do Chapéu 1861-1889, maço 1365.
[181] Correspondência enviada pela Câmara do Morro do Chapéu à Presidência da Província da Bahia, 02/05/1884 APB, Seção Colonial e Provincial, Câmara do Morro do Chapéu 1861-1889, maço 1365.
[182] Correspondência do Juiz de Morro do Chapéu ao Governador da Bahia, 23/03/1887, APB, Seção Colonial e Provincial, Judiciário, Juízes do Morro do Chapéu 1839-1889, maço 2494.
[183] Correspondência enviada pela Câmara do Morro do Chapéu à Presidência da Província da Bahia, 23/05/1887 APB, Seção Colonial e Provincial, Câmara do Morro do Chapéu 1861-1889, maço 1365.
[184] Correspondência do Juiz de Morro do Chapéu ao Governador da Bahia, 03/10/1887, APB, Seção Colonial e Provincial, Judiciário, Juízes do Morro do Chapéu 1839-1889, maço 2494.

De 1837 a 1888, foram assinadas 104 cartas de alforria em Morro do Chapéu, beneficiando 111 indivíduos, afora os escravizados do Coronel Quintino Soares da Rocha, que foram alforriados coletivamente em 1880, com a condição de servir ao casal da Gurgalha enquanto um dos dois estivesse vivo (FERREIRA, 2014, p.186). A leitura das cartas revela mais continuidade do que ruptura para os alforriados, pois as manumissões eram esmagadoramente condicionais a prestações de serviços. Os poucos senhores que concederam a libertação irrestrita o fizeram mediante a cobrança de quantias elevadas, pagas pelos escravizados para obter sua liberdade ou a de seus filhos.

Os descendentes de escravizados de Morro do Chapéu parecem não conhecer a expressão "ventre livre", diferente das entrevistas realizadas no sudeste cafeeiro para o projeto que deu origem ao livro *Memórias do cativeiro: família, trabalho e cidadania no pós-abolição* (MATTOS; RIOS, 2005), em que estão simbolicamente demarcados os impactos da Lei de 1871. É possível que a determinação tenha surtido pouco efeito diante da transformação gradual dos ex-escravizados em empregados e dependentes. Quem sabe os senhores nos sertões tenham conseguido ocultar por mais tempo os direitos legais de seus cativos. Entre 1880 e 1888, apenas quinze indivíduos foram alforriados, dentre eles um casal de africanos nagôs[185]. Quando chegou a abolição, em resposta curta ao Ofício de 14 de maio que comunicava a Lei Áurea, a Câmara Municipal redige apenas que "estavam alegres"[186].

Além de ocupar o posto de presidente da Câmara Municipal e da Junta de Emancipação dos Escravos, o major Pedro Celestino Barbosa era constantemente requisitado como testemunha em transações comerciais e resolução de conflitos. Foi um homem de atribuições diversas, proprietário de fazendas secas, alferes, comerciante, coletor provincial, credor, procurador e farmacêutico. Atuou como mentor intelectual do futuro coronel negro Dias Coelho, para quem deixou um pequena quantia em dinheiro, assim como "pequenas dívidas proveniente de drogas que não se liquidou com minha vida, na mesma Pharmacia existe valor superior para estes pagamentos"[187]. Seu testamento, que data de 1910, confirma que ele e sua esposa eram donos de 6 partes das fazendas Pedra e Barra. Possuíam casas na Rua do Fogo, na rua Direita e na rua do Barracão, além de fazendas inteiras e fartas partes de terras espalhadas pelo município. Como não tinham filhos, destinam a maior parte de seus bens para Pedro

[185] Carta de alforria de Brás e Catharina, 10/11/1885, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1883-1886, fl. 33v-34.
[186] Correspondência enviada pela Câmara do Morro do Chapéu à Presidência da Província da Bahia, 24/05/1888 APB, Seção Colonial e Provincial, Câmara do Morro do Chapéu 1861-1889, maço 1365.
[187] O testamento de Pedro Celestino Barbosa foi digitalizado e disponibilizado pelo professor Dr. Moisés de Oliveira Sampaio. Tenho as fotografias do documento, mas não a referência do local onde está depositado.

Celestino Barbosa de Miranda, seu homônimo, para Pedrina Celestina Barbosa e para um ex-criado chamado Gabriel Barbosa de Oliveira. Não fica explícito se Pedro e Pedrina, filhos de Dona Bertolina Amélia, tinham parentesco com Pedro Celestino nem por que foram tão favorecidos no testamento.

O testamento de Pedro Celestino Barbosa registra suas vontades, permitindo recompor a identidade desse sujeito, suas vinculações sociais, estratégias familiares, seus bens e disposições espirituais. As últimas incluíam até a venda de um animal cavalar e um vacum para distribuir entre dez mulheres de "vida fácil sensual e dissolutas", que não fossem amigadas, com a condição de cada uma delas rezarem, por um prazo de dez dias, cinco Padre-Nossos e cinco Ave-Marias. Os Padre-Nosso deveriam ser oferecidos a Deus, e as Ave-Marias, a Nossa Senhora do Rosário, por descanso de sua alma. O testador acrescenta que essas mulheres são as mais dignas de esmolas e que nunca teve com elas outro interesse a não ser o bem, inclusive afirma que corrigiu muitas!

O major Pedro mantinha relações comerciais com José Florêncio de Miranda Bagano, proprietário de terras na Vereda do Romão Gramacho, com quem realizou negócios que resultaram em "grandes prejuízos". Além de perdoar uma dívida de José Florêncio no valor de 4:000$000, o major Pedro pede que outros documentos de cobrança sejam rasgados em consideração ao finado Bagano, e não a quem o tratou "sem a devida consideração", não reconhecendo o quanto ele fez "em benefício da casa em geral". O major perdoa também a dívida de Mario Grassi, por "ser boa pessoa". Riscou pessoas do testamento, alegando que foi tratado com ingratidão por aqueles a quem considerava como amigos e filhos.

Pedro Celestino Barbosa testifica não possuir ascendentes ou descendente legítimos e diz sentir muito por não deixar a esposa Josephina como sua herdeira universal, devido a sua avançada idade. Concede à mulher, contudo, o usufruto de seus bens enquanto estiver viva[188]. Das seis partes de terras da fazenda Barra e Pedras, o major destina em testamento apenas as duas partes que ele comprou, e não as partes que ele herdou. Uma das partes ele concede a Pedro e Pedrina, com a condição de só poderem vender de um irmão ao outro, especificando que não podem fazer serviços nem criar animais pelo riacho desde onde existe uma casa velha

[188] Deixa um cercado para Pedro, Pedrina e para o ex-criado somente "enquanto tiver vida". Duas partes de terra na Lagoa da Serra e uma parte na Vereda do Romão Gramacho para Pedro e Pedrina, assim como um local denominado Pau Ferrado, desmembrado de sua fazenda Lagoa do Barboza. Deixa para Pedro Celestino Barbosa de Miranda uma casa na rua do Barracão desde que ele não possa expulsar sua mãe Bertolina, só passando a ter o direito de propriedade após a morte de Dona Josephina. Para Pedrina Celestina deixa outra casa na rua Direita. A ambos os irmãos destina uma casa grande, que estava servindo de quartel, e ficava em frente a residência do italiano Nicolas Grassi. O major divide também seus móveis e objetos pessoais entre esses irmãos.

até a vereda devida com Joaquim da Rocha[189]. Outra parte deixa para o ex-criado Gabriel Barbosa de Oliveira, sob a mesma condição de não fazer roça onde haja "fragmentos de hum grande cercado".

Na descrição minuciosa da divisão das propriedades, major Pedro menciona uma roça e um terreno baldio onde moravam um velho chamado Bento e sua mulher Clara. O testador expressa que seus herdeiros "não poderão deixar o velho Bento nem sua mulher Clara fora do terreno enquanto viverem, pois lhe dou o direito e poder para ahi residirem durante suas vidas". Mostra, assim, a preocupação em garantir que os ocupantes não fossem expulsos, garantindo os acordos verbais possivelmente feitos. Acredito que Bento e Clara possam ser um casal de libertos[190]. O major contava com múltiplas fontes de renda, inclusive em arredamentos. Entre 1881 e 1883, ele lucrou ao menos 600 mil réis arrendando os sítios Barra[191] e Pedras[192], sem contar outras propriedades arrendadas no mesmo período.

Não encontrei registros que declarem Laudelino e Líbio, fundadores do povoado Barra II, como escravizados de Pedro Celestino. No entanto, identifiquei sete cativos deste senhor: Antônio, João, Germana, Sipriano, Barbosa, Antônia e Gabriel. No inventário de Custódio da Silva Telles, consta Antônia, escravizada de Pedro Celestino, como dívida ativa[193]. No livro de correspondências recebidas da Câmara de Morro do Chapéu, os escravizados Antônio e João aparecem como propriedade de Pedro Celestino e do reverendo vigário[194]. No inventário de Rosa de Araújo Vilela, no qual a mulher de Pedro Celestino é citada como uma das herdeiras, aparece uma pequena parte da Fazenda Pedras, no valor de 50$000, e uma escravizada ou escravizado que atende pelo nome de Barbosa, no valor de 400$000[195]. Barbosa estava em poder de Pedro Celestino na ocasião. Em 1861, Pedro Celestino vende a "escravinha"

[189] Acredito que se trate do contorno do rio da Barra até a fazenda Palmeira.
[190] Há a carta de alforria de um escravizado chamado Bento, datada de 29 de janeiro de 1876. Carta de Alforria de Bento. 26/01/1876, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1869-1877, fl. 124-125. Bento tinha 40 anos na época da alforria. O testamento de Pedro Celestino foi realizado trinta e quatro anos depois, o que reforça a possibilidade de tratar-se da mesma pessoa. Bento teria então 74 anos, sendo descrito como "velho Bento". Nas páginas seguintes do mesmo livro, encontramos um registro da escravizada Clara, doada a Joana Linda Cavalcante de Albuquerque, casada com Antônio Pereira de Souza. Carta de doação da escrava Clara. 14/01/1876, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1869-1877, fl. 124v-125v.
[191] Escritura de arrendamento de parte de terras do sítio Barra, 18/08/1881, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1880-1881, fls. 1-2. Escritura de arrendamento de parte de terras do sítio Barra, 18/08/1881, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1880-1881, fls. 2v-3v.
[192] Escritura de arrendamento de parte de terras do sítio Pedras, 18/08/1881, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de notas 1880-1881, fls. 3v-5.
[193] Inventário de Custódio da Silva Telles, 1864-1865, FCA, Processos Civis, Sala dos Processos Civis, cx. 1857-1868.
[194] Correspondência de Ezequiel Rodrigues Costa Brazil à presidência da Província da Bahia, 17/01/1874, APB, Seção Colonial e Provincial, Judiciário, Juízes do Morro do Chapéu 1839-1889, maço 2494
[195] Inventário de Rosa e Araújo Vilela, 1877-1778, FCA, Sala do Cível, Processos Cíveis, cx. 1872-1873.

Germana[196]. O ex-criado de Pedro Celestino, que herda uma fração da fazenda Pedras e Barra, é possivelmente o ex-escravizado Gabriel, filho de Antônia. Gabriel Barbosa de Oliveira teria herdado os sobrenomes de seus ex-senhores, conforme era recorrente na região. Chegamos, assim, quase à última peça do nosso quebra-cabeças. As famílias negras da Barra apresentam sobrenomes "Barbosa" e "Oliveira", mas não consegui comprovar se há vínculo de parentesco entre Laudelino Barbosa e Gabriel Barbosa de Oliveira.

A divergência no depoimento dos netos do ex-cativo Laudelino Barbosa não parece um equívoco de memória. Laudelino pode ter sido escravizado de major Pedro e de coronel Quintino em momentos diferentes, embora não apareça nos documentos disponíveis sobre nenhum dos dois senhores. Outra possibilidade é que major Pedro alugasse ou emprestasse Laudelino para a lavoura de Quintino, ou o contrário. Os dois senhores eram aliados políticos em propriedades contíguas, não sendo incomum que a propriedade de um cativo estivesse partilhada e que cativos trabalhassem para parentes e aliados de seus proprietários. A tradição oral relembra nomes de cativos que não encontramos nos papéis e vice-versa. O finado lavrador Adalberto do Carmo, neto mais velho de Laudelino a quem eu tive acesso, sustenta que o avô trabalhou para esses dois senhores:

> — Foi escravo de major Pedro… Foi na fazenda Barra, entre a Gurgáia e a Palmeira, e a Jabuticaba e o Candeal.
> — Depois ele trabalhou para Quintino?
> — Trabalhou. Aí na Gurgalha.
> — Quando ele trabalhou para Quintino, ele já era liberto?
> — Não era ainda não. Não era não. Assim, meu pai conta que ele não era liberto ainda não.
> — E quando ele se libertou?
> — Agora que eu não sei quando ele se libertou.
> — Quando ele se libertou, ele trabalhava ainda para o major Pedro?
> — Trabalhava! Que de vez em quando eles ia dar um dia lá a ele ainda. (Adalberto do Carmo, 2019).

5.4 POR ENTRE FATOS E NOMES

Os proprietários de escravizados encontraram por todo o Brasil maneiras de tentar lidar com a perda iminente de suas propriedades no contexto da abolição. Alguns, adiantando-se à Lei Áurea, alforriaram seus cativos e/ou lhes concederam benefícios e parcelas de terra, na tentativa de converter um direito de liberdade em uma benesse, ganhando a gratidão e a fidelidade de sua mão-de-obra no pós-abolição. Embora a escravidão fosse a sujeição violenta

[196] Escritura de compra e venda de Germana, 30/03/1861, FCA, Sala do Tabelionato, Livro de Notas 1861-1869, fl. 6-6v.

a outrem, a situação dos escravizados não era homogênea. Muitos senhores de escravizados favoreceram a ascensão social de seus prediletos. Inúmeros estudos, com destaque para o clássico de Eduardo Silva e João Reis, *Negociação e conflito* (1989), enfatizam a capacidade dos escravizados de jogarem com as fissuras sistêmicas na luta por melhores condições de vida. No sertão não foi diferente, como comprovam os trabalhos de Ferreira e Sampaio. As próprias percepções e expectativas morais dos escravizados, e de seus descendentes imediatos, acerca dos ex-senhores podia variar significativamente.

> Agora, ele era muito bom. Quando a minha vó Maria morreu, que era a mãe de mãe, ele vinha aqui passear na fazenda aqui. Sempre mãe contava que ele era muito bom. Chegava no barraquinho dela, que nesse tempo pobre não tinha casa, era um barraquinho feito de taipa. E ali ele chamava todos eles, metia a mão no bolso, dava uma nica a um, dava uma nica a outro. E eles já tava acostumados. Quando via aí já tava pensativo. Ficava alegre. E todo dia que ele vinha ele dava o dinheirinho dela, dos quatro irmãozinho. (Edivaldo, 2020)[197]

As conexões nada simples entre senhores e escravizados em Morro do Chapéu passam pela adoção dos sobrenomes de senhores(as) pelos escravizados, seja como estratégia contra a despersonalização causada pelo cativeiro, pelo *status* social de tal sobrenome ou mesmo pela internalização do sentimento de pertencimento à família ampliada do(a) senhor(a). A adoção de sobrenomes de escravistas por escravizados não era uma estratégia tão incomum nas Américas:

> as pessoas com ascendência escrava costumavam "jogar" (playing) com os seus sobrenomes. Vários deles preferiram a adoção do sobrenome do último senhor, enquanto outros buscaram remontar a sua própria genealogia oral, ou seja, aquela ligada ao laços paternos negados nos documentos escritos. No que tange à primeira ocasião, alguns alegavam não conhecer o nome e nem o paradeiro dos pais, justificando assim a opção de usar o sobrenome do ex-senhor. De acordo com Zeuske, não foram poucos, contudo, os casos em que libertos reafirmaram os vínculos verticais mantidos com antigos senhores através da apropriação dos sobrenomes desses últimos. Isso explicaria a existência dos grandes apellidos esclavos, aqueles sobrenomes, pertencentes primeiramente às famílias dos maiores proprietários de escravos da região, que se tornaram comuns, de fins do século XIX em diante, entre os afro-cubanos (PALMA; TRUZZI, 2018, p. 318).

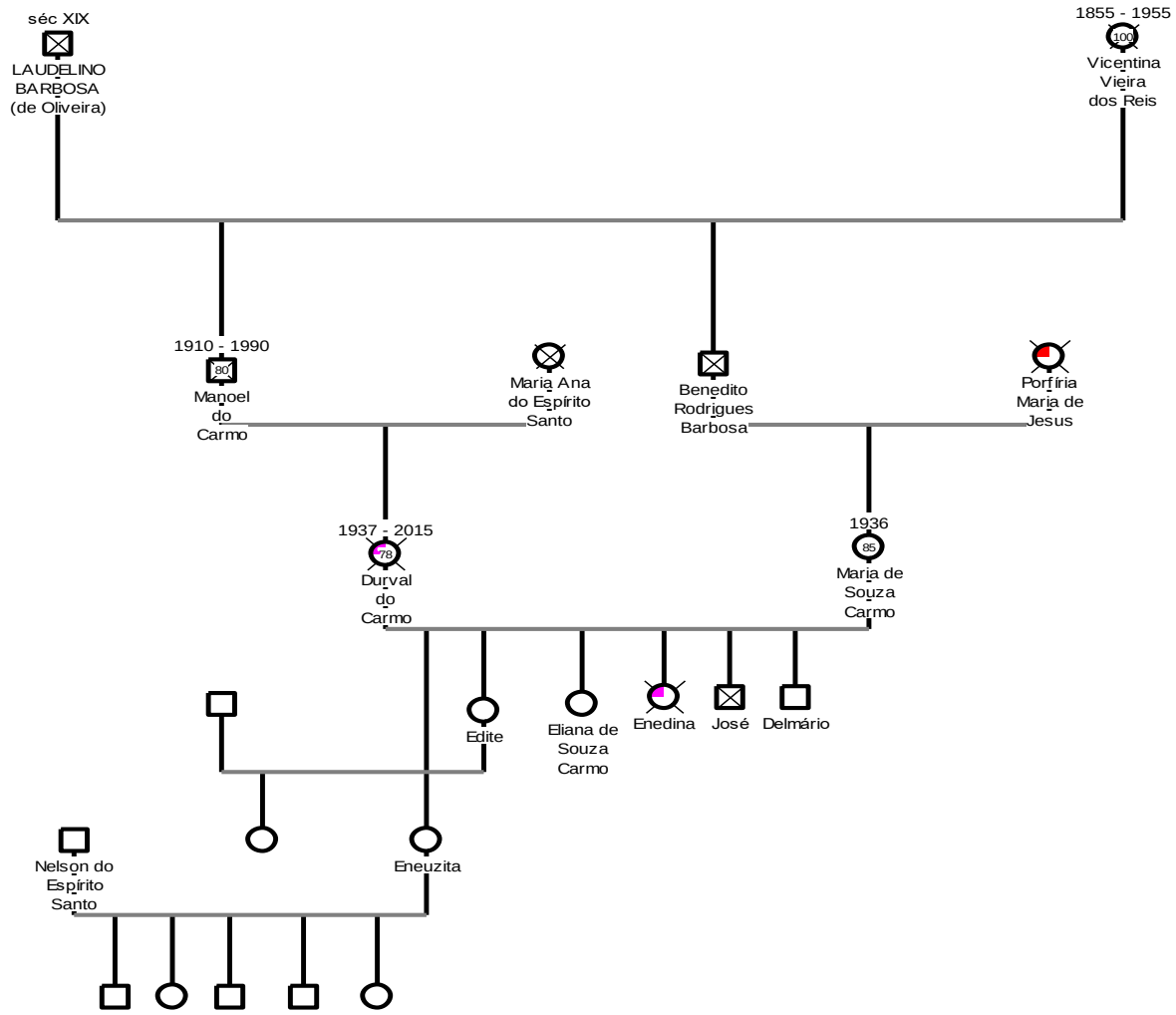
Voltemos ao vínculo entre Pedro Celestino Barbosa e seu suposto escravizado Laudelino Barbosa, realizando a ligação nominativa. Embora esse método seja impreciso numa região de tantas trocas de nomes e sobrenomes, sendo comum que filhos e netos tenham

[197] O herdeiro de Pedro Celestino Barbosa, por ser seu homônimo, pode ter sido confundido na entrevista de Edivaldo. Quando a mãe de Edivaldo falava em Pedro como um homem que andava a cavalo na Barra e trazia esmolas para seus filhos, provavelmente é a Pedro Celestino Barbosa de Miranda que ela se referia.

sobrenomes completamente diferentes dos pais e avós, ela aproxima as fontes escritas da oralidade. Não pode ser aleatório que Laudelino usasse **Barbosa** como assinatura e que **Oliveira** tenha surgido no registro de alguns de seus filhos. Josephina Maria de **Oliveira** era filha de Marcos **Rodrigues** de Oliveira. O sobrenome Rodrigues também aparece entre os quilombolas da Barra II, assim como **Souza.** Se Josefina foi mesmo viúva de Domingos Barbosa de **Souza,** que lhe transmite de herança uma escravizada com "cria", podemos filiar o surgimento de todos os sobrenomes quilombolas da Barra a esta mesma família de senhores.

Nos sertões é recorrente o registro de filhos com "assinatura", como se diz localmente, diferentes dos pais e irmãos. O sobrenome de Vicentina Vieira dos Reis, por exemplo, desaparece nos registros de seus filhos com Laudelino. Há casos de registros civis que não coincidem com as identidades sociais das pessoas.

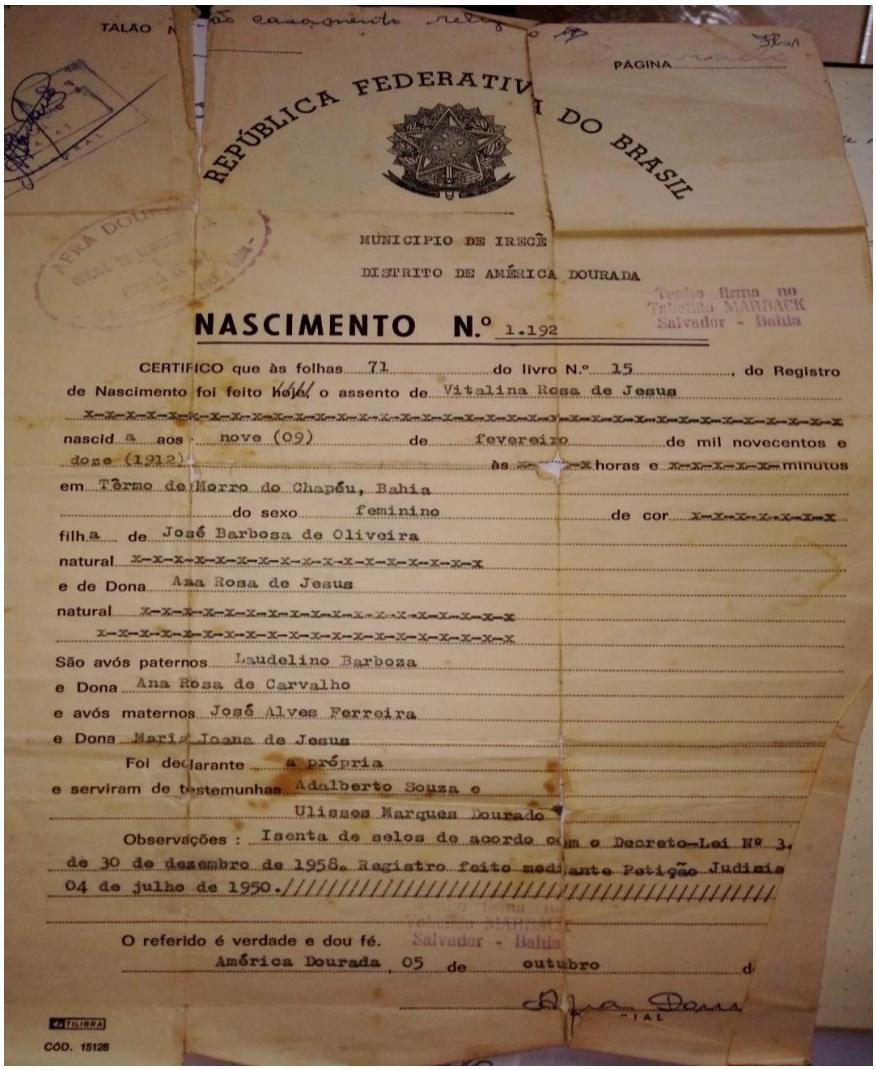
Árvore genealógica 3 – Família de Maria de Souza Carmo



Destaque para o casamento entre primos colaterais. Os irmãos Manoel e Benedito representam a primeira geração do pós-abolição que trabalhava por diárias para completar a roça. Maria Ana era cozinheira e lavradora, Porfiria era diarista, lavradora e artesã. Durval e Maria seguiram como lavradores e diaristas. Seus filhos diversificaram as atividades produtivas entre trabalhos de roça, emprego doméstico e venda de bebidas.

Sabendo que Laudelino teve mais de uma união conjugal, busquei o outro ramo de sua linhagem, distante do quilombo de Barra II. Seguindo as pistas dadas por Sr. Edivaldo, viajei de moto ao município de América Dourada, para encontrar Vitalina Rosa de Jesus, uma mulher de 107 anos, que seria neta de Laudelino e Ana Rosa. Mesmo desconhecendo o endereço, não foi difícil encontrar a casa; a avançada idade tornou Vitalina um ponto de referência. Ela estava muito debilitada e não pôde estabelecer um diálogo coerente. Após uma conversa agradável com as mulheres da casa, que não sabiam informar como se chamava o avô de Vitalina, pedi para olhar documentos e antigas fotografias de família. A certidão de nascimento de D. Vitalina confirmava que ela era filha de José **Barbosa de Oliveira**, neta de Laudelino Barbosa com Ana Rosa de Carvalho. Quando me despedi, em um lampejo de lucidez, Vitalina segurou meu braço e disse: "não se esqueça de mim".

Figura 31 – Certidão de nascimento de Vitalina Rosa De Jesus



TALÃO

PÁGINA

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

MUNICIPIO DE IRECÊ

DISTRITO DE AMÉRICA DOURADA

Termo lavrado no Cartório MARBACK Salvador - Bahia

NASCIMENTO N.º 1.192

CERTIFICO que às folhas 71 do livro N.º 15, do Registro de Nascimento foi feito hoje o assento de Vitalina Rosa de Jesus

nascid a aos nove (09) de fevereiro de mil novecentos e doze (1912) às horas e minutos

em Têrmo de Morro do Chapéu, Bahia

do sexo feminino de cor

filha de José Barbosa de Oliveira

natural

e de Dona Ana Rosa de Jesus

natural

São avós paternos Laudelino Barboza

e Dona Ana Rosa de Carvalho

e avós maternos José Alves Ferreira

e Dona Maria Joana de Jesus

Foi declarante a própria

e serviram de testemunhas Adalberto Souza e Ulisses Marques Dourado

Observações : Isenta de selos de acordo com o Decreto-Lei Nº 3, de 30 de dezembro de 1958. Registro feito mediante Petição Judicia 04 de julho de 1950.

O referido é verdade e dou fé. Salvador - Bahia

América Dourada, 05 de outubro de

COD. 15128

Fonte: Acervo pessoal.

A certidão de nascimento de Vitalina foi o único registro que consegui com o nome de Laudelino. José Barbosa de Oliveira, filho de Laudelino e Ana, trabalhou como garimpeiro, contraiu febre amarela e veio a óbito. Os netos de Laudelino, talvez de forma um pouco exagerada, falam em 22 filhos do avô, onze filhos com Ana Rosa e onze com Vicentina.

> O meu avô era um homem assim, que tinha aquele respeito de não fazer as coisas erradas. Agora, depois que ele se libertou, que ele disse assim 'agora que o mundo é meu', ele arrumou duas mulher, cada uma mulher tinha onze filho. (Edivaldo, 2020)[198]

Apenas os descendentes de Vicentina compõem a Barra II. As memórias de fundação da Barra reforçam as afirmações de diversos estudiosos sobre a importância da terra e dos acordos informais verbais. Todos os indícios realmente apontam para a origem da Barra como um território de doação. Várias comunidades rurais negras no Brasil possuem uma origem semelhante, como mostraram Carlos Vogt e Peter Fry (1996) para o caso do Cafundó.

5.5 DE PAPEL PASSADO

A vontade de nunca mais trabalhar para "os outros" foi transmitida aos filhos dos "cativeiros". Manoel do Carmo, liderança de Barra, junto com seu irmão José, compraram a primeira parcela de terras registradas para deixar aos filhos. Os quilombolas da Barra falam que Manoel comprou as terras nas mãos dos "candiazeiros", ou seja, os proprietários da fazenda Candeal.

> Tinha os fazendeiros que morava ali numa fazenda por nome Candeal, que era o maioral daqui da região. Eles [os mais velhos da Barra] não tinham o documento daqui e nem eles também tinha, os fazendeiros também não tinha que morava no Candeal, mas eles dizia que aqui era deles. E para ser nosso aqui a Barra, meu pai mais meu tio teve que comprar. Ou eles comprava ou saía. A conversa era essa aí. Ou eles comprava ou eles saía, para eles vender pra outros. Aí meu pai foi mais meu tio e comprou aqui a Barra. Aí todo mundo ficou aqui. […] Para nós ter o direito aqui, isso eu me lembro como se fosse hoje, nós vendemo meio mundo de oveia para fazer esse dinheiro para pagar esses fazendeiros. (Edivaldo, 2020)[199]

A primeira geração do pós-abolição, correspondente aos filhos de Laudelino e Líbio, encontrou emprego na lavoura, em suas roças próprias e nas fazendas ao redor. Nascidos na alvorada da Primeira República, essa geração representa uma parcela considerável da sociedade

[198] Op. cit.
[199] Suprimo a identidade do entrevistado por se tratar de questões fundiárias que podem ter implicações.

brasileira sem acesso ao letramento, segregados pelo racismo e com pouco acesso às notícias dos grandes centros econômicos. Após a doação de boca supostamente feita por major Pedro a seus ex-escravos, essa ocupação foi questionada por fazendeiros do entorno. Restou a Manoel do Carmo e a José do Carmo, filhos de Laudelino, a compra das terras onde já moravam. Em 1984, Manoel registrou a compra de 93,48 hectares da Várzea Grande[200]. Os lotes deixados por ele e José a seus filhos continuam sendo cultivados com mão-de-obra familiar. Por sua capacidade de mobilização, o finado Manoel do Carmo foi considerado uma grande liderança da Barra II, dando nome à escola pública do quilombo.

Figura 32 – Manoel do Carmo e Ana do Carmo

Fonte: Carteira de identidade de Manoel do Carmo, fornecida por sua filha Ana Rita do Carmo. Data da expedição do documento: 13 de novembro de 1980. Registro profissional de Maria Ana do Espírito Santo (Ana do Carmo), acervo pessoal de Ana Rita do Carmo. S/ data legível.

Em 1986, os lavrados da Barra II organizaram uma associação. O reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo amadureceu desde então, culminando na certificação pela Fundação Cultural Palmares, em 2006. A opção pelo título Barra II, e não Barra dos Negros, como o povoado era conhecido no município, se deve à recusa em se definir

[200] O documento indica que as terras de José ficavam a oeste do terreno de Manoel. Documento de compra e venda da Várzea Grade. Cartório do Registro de Imóveis, Hipotecas e Títulos e Documentos de Morro do Chapéu. 07/05/1984. Livro 3 f. 102, nº6448.

nos termos que lhes eram impostos de fora. A etnogênese de povoado a quilombo teve uma gestação de vinte anos e continua modificando seus marcadores e fronteiras étnicas. A identidade quilombola foi abraçada, por ser uma identidade social positiva, que confere à coletividade a valorização de seus traços culturais e fenotípicos, de suas tradições, de seu parentesco e de sua territorialidade. O entendimento, porém, do que é ser quilombola se modificou. Se, nos anos 2000, a ressemantização do termo quilombo esteve ligada à discussão da regularização fundiária enquanto território coletivo, hoje – diante da paralisação das demarcações –, essa identidade, consolidada, é operada a partir de outras características e lutas. Atualmente a liderança da associação da Barra II é um homem escolarizado de 25 anos. Maurício Souza do Espírito Santo é bisneto de Manoel do Carmo. Enquanto jovem com acesso aos saberes de fora e de dentro, Maurício sonha em resgatar a força e a cultura dos seus antepassados, trazendo também inovações técnicas e recursos financeiros que possibilitem uma vida mais próspera para os agricultores.

> Para mim, ser quilombola é aquela pessoa que nasceu e conviveu dentro de sua comunidade quilombola e dá valor à sua identidade e sua tradição. E respeitar a cultura. E também ter o conhecimento, adquirir um conhecimento, que seje esse conhecimento passado de pai para filho, de geração em gerações. Manter sempre a sua cultura, não deixar perder. Porque não basta ter só o nome, dizer que é quilombo, mas não manter sua cultura, não botar em prática. Eu, hoje, como representante da associação aqui, eu me tornei logo após eu me engajar na associação, após um ano. Tinha o finado Zé Orlando, eu era o vice dele. Quando eu entrei, ele sendo presidente e eu o vice, ele faleceu. Na verdade, ele sempre queria que eu fosse o presidente. Eu disse 'não, eu mesmo não tenho experiência para assumir cargo na associação, eu não tenho experiência nenhuma'. Ele disse 'não moço, vamos ser pelo menos o vice'. Pronto, eu aceitei. Mas infelizmente, né, foi logo após, até chato falar nisso que quando a gente lembra, mas logo, logo ele faleceu. Tive que assumir o cargo dele, fiquei sendo presidente da associação. De lá pra cá, vendo, buscando conhecimento de associação, que eu nunca fui associado, nenhuma vez. Hoje eu tô com dois anos de associação […]. O futuro que eu tenho mesmo para a comunidade é que as pessoas volte a ser reconhecida, e a valorização da cultura, porque hoje em dia mesmo a cultura do quilombo perdeu bastante. Se for analisar, um tempo atrás aí, tinha o reisado, tinha o samba de roda, tudo isso aí tinha. Hoje, aqui no quilombo, não tem nada disso. Devagarzinho, devagarzinho, que tá rompendo barreira pra ver se consegue. Hoje tem a capoeira, o samba de roda às vezes assim quer voltar, mas depois dá uma decaída de novo. Sempre a gente vai ter que tentar manter firme, para ver se esse samba de roda continua, se volta o reisado, com poucas pessoas. Que é para ir incentivando os jovens, porque tem muita criança aqui que nem conhece, que nunca ouviu falar […]. Outro sonho também aqui meu é que a comunidade tem um potencial grande, é uma comunidade produtora, tem muitos agricultor, e tudo isso ela produz produto da agricultura familiar. Mas é preciso mais uma valorização, né? O que eu sonho é isso, com base na associação, estar montando até um pequeno projeto mesmo, para valorizar mais esses produtos da agricultura familiar. Às vezes produz, mas fornece muito pra atravessador. Eles que dão um duro danado ali, para adquirir, trabalhar ali, que limpa, faz trato das suas culturas, mas, na hora que vai vender, sempre quem ganha mais o dinheiro mesmo é o atravessador. Então, se a associação pudesse mesmo estar comprando na mão desses agricultor, eu tenho certeza que estaria pagando mais um valor justo, até mais do que os atravessador de fora. E a

> renda também ia circular a economia maior dentro da comunidade. É um sonho meu também isso aí. (Maurício Souza do Espírito Santo, 2022)

O discurso de Maurício trata da potencialidade do quilombo, da riqueza imaterial e da riqueza agrícola. Sua definição de cultura é “esse conhecimento passado de pai para filho”, que se expressa nas manifestações festivas, musicais, religiosas, como o samba e o reisado, mas também na sabedoria do trabalho com a terra. Da sua perspectiva, a tradição é o recurso que ampara a identidade étnica. Se a comunidade não respeita e não valoriza seu legado, a identidade se enfraquece. O discurso identitário, comum à sua geração, é reelaborado diante das particularidades locais. Maurício chama atenção para o fato de ser o quilombo uma coletividade produtora e denomina isso como agricultura familiar, sabendo que há nesse termo um valor de mercado. Seu sonho de acabar com os atravessadores e dar o pagamento justo diretamente a quem planta e colhe é a versão atualizada do que seus antepassados entendiam como liberdade: “trabalhar para si e não para os outros”.

Por que buscar por Laudelino, Líbio, Helena, Vicentina e tantos outros do “povo mais velho”? Nunca me esqueci da expressão de D. Maria, dizendo que seu avô foi escravizado, e de sua resposta quando eu perguntei como ele deixou de ser cativo: “ficou velho, aí deixou de ser escravo. Saiu limpando as mãos nas folha”. Milhares de escravizados saíram do cativeiro como Laudelino, ou seja, sem nada. Enquanto se discutiam possíveis indenizações para os senhores de escravizados, a liberdade tardia veio como um grande vazio que, em muitas regiões do país, significou mais continuidade do que redenção. Essa é a nossa dívida para com o passado. Embora ninguém tenha vivenciado o cativeiro de forma passiva, as limitações estruturais bloquearam o avanço desses sujeitos. Mesmo assim, seus descendentes foram vitoriosos. Não apenas sobreviveram, mas criaram formas novas de pensar, viver e trabalhar por si, para si e para os seus. Os percursos dos “mais velhos da Barra” são exemplares de muitas pessoas que, como eles, estiveram fora dos papéis e dentro de espaços de resistência. Agora, como disse seu trisneto, é “não deixar perder”.

6 *DE NOITE, SINHÁ!* CULTURA POPULAR, CRENÇA E LITERATURA ORAL QUILOMBOLA

> *Mas uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole, uma arena de elementos conflitivos que sob uma pressão imperiosa, por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante, assume a forma de um 'sistema'. E na verdade o próprio termo 'cultura', com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto.*
>
> E. P. Thompson

Cultura é, sem dúvida, das palavras mais usadas e controversas para dar conta desse algo que pode expressar: a perspectiva através da qual vemos o mundo (BENEDICT, 1972); a condição própria da existência dos seres (GEERTZ, 1989); os códigos que tornam nossas ações significativas (HALL, 1997); as regras que separam cultura e natureza (LÉVI-STRAUSS, 1972); o "sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados" (BURKE, 2010, p. 11); os saberes repassados entre gerações; os conhecimentos que se expressam em habilidades práticas e, não necessariamente, em informações transmitidas (INGOLD, 2010).

Falar em cultura popular é dificultar ainda mais o encontro com uma definição cabal, visto que impõe refletir o que é cultura, o que é popular e a resultante desse aglutinamento. Tornou-se usual que façamos uma genealogia a cada vez que utilizamos um conceito; entretanto, esse exercício só é útil quando é parte integrante da mensagem que se pretende transmitir. Afora isso, esmiuçar termos amplamente debatidos pode se tornar subterfúgio para nos eximirmos da responsabilidade de efetivamente dizer o que queremos. Por isso, sem mais perífrases, utilizo cultura popular como expressão que abarca manifestações diversas, por vezes não coincidentes, dos segmentos economicamente menos favorecidos de uma sociedade complexa.

Os costumes, crenças e linguagens verbais, visuais e corporais dos grupos humanos, que compõem essa abstração chamada cultura, são imprescindíveis para a compreensão das experiências populares em suas dimensões materiais e simbólicas. Discuto aqui um conjunto de fábulas, lendas, casos e canções que se imiscuem a sistemas de crença e moralidade entre os camponeses negros na zona oriental da Chapada Diamantina. O material foi reunido nos territórios Barra II, Gruta dos Brejões, Veredinha, Boa Vista, Ouricuri II e Queimada de

Benedito[201]. Os elementos dessa amostra são dados etnográficos tratados como fontes históricas e se apresentam tanto como criações autóctones, com nexos causais próprios, quanto como variações regionais de um repertório consagrado nacionalmente. A tradição oral aqui recortada deita raízes no fim do século XIX e se prolonga até o fim do século XX, espelhando as permanências e transformações das relações produtivas e sociais na longa duração. A partir de meados da década de 1980, o advento de inovações como a luz elétrica, a televisão, as novas assunções identitárias, a comunicação telefônica, o aumento da escolaridade e, a partir dos anos 2000, a chegada da internet, engendrou uma ruptura significativa com antigos costumes e deu lugar a novas formas de sociabilidade.

Os contos dos adultos e idosos da faixa dos 40 aos 90 anos, gravados em entrevistas de História Oral ou registrados através da observação direta, são compreendidos por eles como fatos verdadeiros, prováveis ou, pelo menos, verossímeis. Antes de tratar as verdades dos narradores como superstições, busco entender como exprimem as cosmovisões de suas coletividades, articulando vida, tradição, mudança, afeto e territorialidade. O historiador mexicano Alfredo López Austin, estudioso das sociedades indígenas mesoamericanas, assim definiu o conceito de cosmovisão:

> […] um fato histórico de produção de pensamento social imerso em decursos de larga duração, fato complexo, integrado como conjunto estruturado e relativamente congruente por diversos sistemas ideológicos com os que uma entidade social, em um tempo histórico dado, pretende apreender o universo (AUSTIN, 1996, p. 472).

Os significados dos fenômenos culturais não pairam suspensos e estanques, prontos a ser coletados e dissecados por uma analítica definitiva. As formas simbólicas tampouco se dissociam das formas concretas de produção e reprodução da vida social. A análise cultural, como propôs Edward Thompson na sua concepção estrutural de cultura, busca "o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas" (2009, p. 181). As manifestações culturais dos lavradores que vieram a se reconhecer como quilombolas são indissociáveis de um modo de vida camponês que foi atravessado por fenômenos como escravidão, migração, assalariamento sazonal e, nas últimas duas décadas, pela hibridação entre a tradição oral e os códigos tecno/letrados da contemporaneidade. Afirmar que existe uma cultura quilombola sertaneja respaldada em convenções seculares não é o mesmo que dizer que ela seja estacionária. O desafio é captar pausa e movimento.

[201] Embora o quilombo Queimada de Benedito fique localizado no município de América Dourada, faz fronteira com Morro do Chapéu e compartilha de suas relações históricas e culturais.

No século XIX, os costumes populares eram vistos como parte do folclore; suas histórias, músicas e dialetos representavam o anonimato, a simplicidade e a autenticidade de um povo visto de cima pelas camadas médias e altas. A própria palavra *folk-lore*, cuja criação foi atribuída ao escritor e antiquário britânico William John Thoms, em 1846, definia o estudo da sabedoria do povo, sendo a concepção de povo referente às camadas subalternas da sociedade europeia, notadamente rurais (ABREU; SOIHET, 2003, p. 83). Apreendido como uma produção quase instintiva, o folclore subsidiou os mitos de fundação de várias nações modernas. Devido à acepção romântica e purista de uma *Kultur des Volks*, na terminologia de Herder, o folclore nacionalista europeu passou a ser identificado com as preferências intelectuais de ideologias conservadoras.

> A descoberta da cultura popular foi, em larga medida, uma série de movimentos nativistas, no sentido de tentativas organizadas de sociedades sob domínio estrangeiro para reviver sua cultura tradicional. As canções folclóricas podiam evocar um sentimento de solidariedade numa população dispersa, privada de instituições nacionais tradicionais […] elas uniam um povo dividido. De maneira bastante irônica, a ideia de uma nação veio dos intelectuais e foi imposta ao povo com quem eles gostariam de se identificar (BURKE, 2010, p. 37).

Mesmo após a reabilitação do folclore como material legítimo para análises acadêmicas, a partir da década de 1960, os folcloristas continuaram criticados por sua inocência, despretensão científica e ânsia em compilar costumes como relíquias. Mesmo que os próprios tentassem conferir estatuto científico às suas práticas colecionistas, seus objetos continuavam a ser tratados como sobrevivências. Partindo do pressuposto de que os saberes populares estão sempre em vias de extinção, os folcloristas pareciam demonstrar mais interesse pelo anedótico do que pelos problemas sociais do povo. No Brasil, embora desde o fim do Oitocentos os folcloristas estivessem engajados, foi na década de 1930 que o folclore se tornou significativo, através da positivação do popular na construção da identidade nacional.

A transição do termo folclore para cultura popular não foi linear nem está acabada; ambos os termos estão intimamente relacionados, foram e continuam sendo intercambiados, ainda que não sejam intercambiáveis. A curiosidade pelas expressões do povo pode conviver com uma interpretação negativa do povo em si, separando popular como categoria abstrata e povo como expressão de conflitos e mazelas sociais. Os estudos folclóricos na América Latina não se desenvolveram conforme os modelos das nações europeias, pois aqui o campo foi institucionalizado em proximidade com organizações públicas, para depois ser problematizado (NÉIA, 2017, p. 2016). Como recupera Martha Abreu, entre as décadas de 1940-1950, a noção de cultura popular é elevada a outro patamar e politicamente instrumentalizada pelo populismo

latino-americano (2011, p. 85). Por essa apropriação política, pela ênfase nas continuidades, e não nas mudanças, e por seu caráter mais descritivo do que analítico, o folclore foi criticado pelos estudiosos interessados nas problemáticas da sociedade de classes. O folclore, que no Brasil foi tão bem-sucedido, vai gradativamente perdendo espaço de legitimidade diante de um campo acadêmico de estudos da cultura.

> Evidentemente, os estudos de folclore diziam muito pouco sobre como se processava a dominação. Não se preocupavam em conhecer os problemas e a real situação das classes populares em foco. Idealizavam um autêntico "povo rural" que não ameaçava a ordem social. Preferiam pensar as culturas populares como diferentes e não como partes que também eram (e são) de um sistema de dominação. Desta última perspectiva, que incorporava reflexões sobre a dominação, participaram, principalmente a partir da década de 1970, intelectuais marxistas que receberam a reconhecida influência de Gramsci. As culturas subalternas, em sua perspectiva, seriam o resultado da distribuição desigual dos bens econômicos e culturais, ao mesmo tempo em que poderiam oferecer uma forma de oposição à cultura hegemônica, dos setores dominantes. Criavam-se as bases de reflexão sobre o caráter resistente dos setores populares, oprimidos em suas condições de vida e cultura (ABREU, 2011, p. 89).

Apenas na segunda metade do século XX, o popular será definitivamente encarado como arena de conflitos tão significativa quanto outras esferas do social. Mesmo dentro dos estudos marxistas, a velha metáfora base x superestrutura foi questionada, e o estudo da cultura das classes oprimidas deixou de ser interpretado como mera perfumaria, para estar inserido na materialidade das relações dialéticas (THOMPSON; RANGER; HOBSBAWM; ANDERSON). Para outras teorias e linhas interpretativas, a cultura também se tornou um ponto fulcral de observação. Um paradigma estático das tradições deu lugar às reflexões sobre suas invenções e atualizações (CHARTIER; DARNTON). Atualmente, cultura popular triunfa como legenda politicamente mais correta do que folclore, que carregou a pecha do amadorismo e é identificado como a parte da cultura equivocadamente tratada com exotismo. Quando acrescentamos o elemento racial a essa equação, a aura de exotismo folclórico é sobremaneira potencializada, recuperando desagradáveis imagéticas coloniais.

O material registrado nos quilombos de Morro do Chapéu será tratado como parte integrante da cultura popular justamente em função da saturação da etiqueta folclore. Vale, porém, reconhecer o valor dos estudos folclóricos no tratamento desse tipo de material. As Ciências Sociais puseram no mesmo balaio folcloristas com abordagens muito diferentes, que valorizaram e registraram pioneiramente o que outros intelectuais não davam importância. O ganho de batalha da Etnologia, da Sociologia, da Etnomusicologia e, mais recentemente, da História sobre o folclore implica, por um lado, um acerto de contas; por outro, uma relação de

poder. Os folcloristas seriam amadores que não possuem um ferramental teórico adequado para analisar a complexidade do popular, ao passo que os acadêmicos teriam esse *know-how* e estariam autorizados a falar do povo e pelo povo. Não é demais lembrar que, mesmo com seus aspectos conservadores e idealizados, o folclore no Brasil teve amplo alcance e o mérito de engajar fortemente os autores populares. A invenção das tradições, em sua contínua recriação, não exclui que se perca o modo como se produz o popular a cada época. Mesmo que tratemos com ironia a preocupação dos folcloristas com a extinção das formas culturais e queiramos nos apartar de suas ideologias, nos beneficiamos de suas compilações. Destarte, parte do problema conceitual do folclore foi transferido para o controvertido conceito de cultura popular.

> Longe de exibir a permanência sugerida pela palavra 'tradição', o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes (THOMPSON, 2013, p. 17).

A ameaça aos costumes dos ditos "povos tradicionais" não cessou durante o desenvolvimento do sistema capitalista, conquanto se possa argumentar as nuances e diferentes modos de absorção desse processo em escala global. Se tradicional e moderno são termos que se retroalimentam, sendo empregados como recursos didáticos de enunciação que só fazem sentido circunstancialmente, convém falar de globalização mais do que em modernidade. Enquanto o moderno recupera uma carga temporal, o global é espacial e destemporalizado (HARTOG, 2017, p. 209). O mundo pós-industrial se estreitou progressivamente, atingindo de chofre as formas de vida, não apenas humanas, e tornando cada vez mais difícil pensar grupos e culturas desconectados. A aceleração hodierna das trocas culturais entre pessoas e grupos, que soa produtora de infinitas formas de diversidade, me parece um epifenômeno de um processo maior de perdas efetivas. Não se trata de lamentar o fim das ilusões eurocêntricas sobre a alteridade, aquecendo definitivamente o que Lévi-Strauss (1970) chamou de "sociedades frias", mas de questionar em que medida criamos uma falsa diversidade. Termos como tradicional, étnico, popular, artesanal, são agora rótulos que agregam valor a produtos. O consumo não se limita aos objetos; fagocita as vivências, as identidades e as alteridades. As diversas formas de retorno às tradições se dão sob a pressão imperiosa do fim da existência como a conhecemos. Diante de uma catástrofe mais ou menos anunciada, passamos a maquinar "ideias para adiar o fim do mundo":

> Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na

> América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade (KRENAK, 2019, p. 11).

A "sub-humanidade", entretanto, tem seu nicho de mercado. Ao mesmo tempo que empresas, mineradoras, madeireiros, fazendeiros e o que mais represente a força do dinheiro, avançam ferozmente em cima desses povos, uma plateia instruída e moderna olha para os grupos étnicos como se representassem uma solução para a perda de sentido existencial do mundo branco. Enquanto essa reflexão for distanciada da prática, da incorporação efetiva dos ensinamentos e modos de vida não brancos, da garantia real de proteção física e material aos membros desses grupos e seus estilos de vida, novas pinceladas de exotismo serão lançadas por cima dessas coletividades. Em um "futuro cada vez mais restrito, senão fechado, do fato, em particular, da irreversibilidade gerada por várias de nossas ações" (HARTOG, 2017 p. 218), a busca por enraizamento é diretamente proporcional à corrosão abrupta de fatores que estruturaram os grupos humanos por milênios, tais como parentesco, coletividade, trocas físicas e valores espirituais compartilhados.

A falta da relação orgânica com a terra e do senso de verticalidade nas nossas relações interpessoais não acarreta só o apelo ao étnico como tábua de salvação. Uma torrente conservadora irrompe na direção da (re)invenção de tradições. A sede de tradições pode ser reacionária ou pode, desviando o curso das águas, atuar "escovando a história a contrapelo" (BENJAMIN, 1996, p. 225), para interpor recursos acumulados pela larga resistência dos subalternos.

A hegemonia está posta, mas, como considerou Raymond Williams, "uma hegemonia vivida é sempre um processo" (1979, p. 115) diante do qual termos como tradição, costume e cultura popular podem ou não ser trincheiras de resistência. Gosto de pensar a cultura popular, seguindo Martha Abreu, como um "instrumento que serve para nos auxiliar, não no sentido de resolver, mas de colocar problemas, evidenciar diferenças e ajudar a pensar a realidade social e cultural, sempre multifacetada…" (2003, p. 84). Com tantos dados lançados pela contemporaneidade, os costumes do povo adquirem significados insuspeitos e nos colocam desafios intelectuais e práticos. Por ora, permitamos que as expressões culturais populares e negras da Chapada Diamantina nos introduza outras dimensões (im)possíveis.

6.1 DE PRIMEIRO, NO "TRUVO": O *FOLK* COMO REALIDADE

Quando interrogados acerca de fenômenos sobrenaturais em seus territórios, os quilombolas são unânimes em estabelecer uma distinção entre o que ocorria "de primeiro" e o

que é possível acontecer agora. A expressão *de primeiro*, embora não estabeleça um corte cronológico cirúrgico, recupera uma temporalidade anterior à chegada da eletricidade e, principalmente, da televisão[202]. A atual escassez de ocorrências sobrenaturais seria, de acordo com as respostas, resultado direto da nova lógica impressa pela tecnologia, bem como dos problemas ecológicos que causaram a desorganização do antigo equilíbrio das coisas da vida.

Dona Isabel Pereira da Silva, de 80 anos, trabalhadora rural e moradora do quilombo Gruta dos Brejões, explica o processo de envultamento, isto é, a capacidade que algumas pessoas possuem de tornar-se vulto. Na transfiguração, o envultado (ou invurtado) pode se invisibilizar, assumir uma forma animal ou vegetal. Usualmente, os envultados se transformam em troncos de árvore (para escutar a conversa alheia), insetos ou animais selvagens (para assustar as pessoas nos matagais). Dona Isabel destaca que "isso era de primeiro, no truvo. Hoje não tem mais dessas coisas"[203]. Sua sobrinha endossa o coro, dizendo que "hoje não acontece mais isso, que o mundo tá revoltado". O lavrador Lourivan, da Barra II, narra o envultamento do próprio tio para resolver um mistério que nem a polícia era capaz de desvendar:

> Antigamente tinha mermo essas coisa. Antigamente mermo, nessa fazenda aí mermo, quando eu trabaiei aí […]. Antigamente eu botava minha panela no fogo, quando eu chegava meio-dia minha panela tava com terra dentro. Eu fazia minha feira, é, quem era roubava. Fazia aqui um bocado de coisa ruim aí nessa roça aí. Só que nunca me metia medo. Me jogava pedra, batia na porta que nem gente. Quando era de manhã, que tinha a casa que eu morava e tinha a sede do patrão, quando eu abria a sede, que eu ia oiá, tinha bituca de cigarro na cama do patrão mais da patroa, que eu acho que quem deitchava fumava. Era assim essas coisas, só que eu não tinha medo, né? Outra hora, quando eu apartava os bezerro, eu via no curral tocando os bezerro que nem gente. Era assim […] Moça, fazia o senso de gente, mas não era gente. Tinha vezes que, quando eu chegava da roça quatro hora, tava fritando coisa dentro de casa e eu pegava a bicicleta, descia de lá pra cá na carreira, chamava a Barra toda, a gente ia, chegava lá não era ninguém. O ovo tava no fogo, mas nós não achava ninguém dentro de casa.[…] Só que o rastro era um rastro estranho, que só subia por as teia, não sei o que tinha ele, tinha nele não. Descobria a casa… Lobisomem eu nunca vi não, mas minha mãe já viu, esses mais velho daqui já viu, no tempo da Semana Santa. […] Eu conheci um tio meu que invurtava. Até que esse tio meu usei ele pra essa roça aí porque a gente trazia a polícia do Morro, as polícia vinha, aquele policial Hélio vinha para aí, dormiu duas noitche aí nessa fazenda aí pra ver se tinha alguma coisa. Ele não viu nada. Aí a gente foi e trouxe esse tio meu. **Esse tio meu virou um toco no meio do terreiro**. (Lourivan Rodrigues de Oliveira, 2019)

O envultamento possui vários sentidos. Em algumas tradições populares brasileiras, os vultos ou envultados podem significar objetos encantados que representam uma pessoa para a qual se endereça um feitiço. No meu contexto etnográfico, não encontrei a palavra *envultar* (ou *invultar*) com a conotação de magia contagiosa. *Envultar* tem aqui o sentido de tornar-se

[202] O uso da internet é recente e limitado nas comunidades rurais de Morro do Chapéu.
[203] "Truvo" significa turvo, escuro; antes da chegada da energia elétrica.

invisível ou irreconhecível em sua forma original[204]. É uma condição transitória, porém, que torna aquele que *invurta* alvo da desconfiança do grupo, afinal, o envultamento é um poder especial que pode ser bem ou mal utilizado. O tema da visibilidade/invisibilidade está presente de diversas maneiras nas culturas da África Ocidental. No artigo "O poder da invisibilidade" (1994), o antropólogo Wilton Trajano Filho trata das narrativas sobre a invisibilidade de líderes nacionalistas e combatentes da libertação nacional na Guiné Bissau, durante o período da guerra colonial (1963-1974). O autor defende que as narrativas que conferem poderes especiais a determinados indivíduos estão ancoradas em um amplo repertório cultural africano, sendo parte de cosmologias e ritos de passagem de vários grupos étnicos.

> Um dos temas mais recorrentes nos rituais africanos de iniciação é o da dinâmica entre a visibilidade e a invisibilidade. Tal tema se manifesta através de certas ações rituais recorrentes que separam os noviços do mundo cotidiano e da convivência diária com parentes e vizinhos, tornando-os invisíveis para todos esses (TRAJANO FILHO, 1994, p. 7).

A transformação do homem em lobisomem é considerada um tipo de envultamento para os quilombolas. Levando em consideração que o lobisomem é, recorrentemente, um membro indesejado ou malvisto pelo grupo, os motivos que levam à transformação periódica de seu corpo são bastante concretos. A metamorfose pode ser fruto de uma maldição imputada por um mal feito ou um aprendizado proposital, mediante a invocação das chamadas "rezas porcas". A quebra de tabus ou o desempenho de atitudes que ferem os códigos morais grupais acarretam a saída da normalidade, representada pela integração da pessoa ao coletivo, para uma condição limiar ou proscrita de "ficar virando bicho". A limiaridade do lobisomem não seria, seguindo o conceito de Victor Turner (1967), uma condição transitória de um sujeito entre ritos. Destituído de sua posição social anterior, o lobisomem empaca nesse entre-lugar, é permanentemente não categorizável. Ele não é bicho, nem é pessoa, e sim "um bicho virado de gente", como disse Dona Isabel. A lavradora Rosenilde Pereira da Silva, de Gruta dos Brejões, descreve minuciosamente a metamorfose de um vizinho seu:

> Antigamente as mãe, de primeiro, quando ganhava neném, entrava a Semana Santa, **quando dizia qualquer coisa com mãe virava bicho**. **Hoje não tem mais isso, mas antigamente tinha justiça**. Um camarada daqui quebrou a cuia, que antigamente o pessoal fazia a cuia pra pôr farinha em cima da mesa, e aí ele fez uma coisa de errado e a mãe reclamou e ele arrumbou a cuia na cabeça. Aí ele ficou virando bicho. **Tem**

[204] Não pude deixar de notar paralelos e entre as estórias dos quilombolas e da minha própria família. Meu pai conta sobre seu tio Pedro do Boi, que possuía capacidade de *invultar*. Para fugir de uma tocaia na caatinga, Pedro do Boi disse que passaria atrás de uma caneta. Ele segurou a caneta na frente do corpo e ficou invisível aos olhos de seus inimigos.

> **base de um ano aí ele começou a virar bicho bem aqui pertinho**, minha cunhada gritou "vem cá, vem ver a situação de fulano ali, perto da gruta, ficou todo cabeludo, se tremendo". Acho que ele não tá nem aguentando mais virar bicho, que já tá velho. Disse que tem uma validade, né. Ele tira a roupa e se arrabulha no chão pra virar bicho, **vira porque quer… Lobisomem.** […] **Ele virou foi um cupinho na presença de meu cunhado** e meu cunhado disse "eu vou lhe atirar". Sabe meio mundo de reza porca […]. Quando os filhos pertubava demais as mães chamava de bicho, aí virava mesmo. (Rosenilde Pereira da Silva, 2014)

Segundo a explicação de Rosinha, o sujeito foi inicialmente alvo de uma maldição por maltratar a mãe, mas agora ele "vira porque quer". O mesmo homem que virou um lobisomem virou um cupim, reafirmando a versatilidade do envultamento. A transformação em cupim pode ter assustado, tendo em vista que este é um inseto de mau agouro. Segundo a própria entrevistada, existe um antigo feitiço de destruição de uma pessoa mediante a colocação de uma mecha de cabelo ou roupa no cupinzeiro: "quando o cupinho termina de comer aquelas coisa tudinho, a pessoa termina de morrer". Outro animal de mau agouro é o sapo, igualmente associado a feitiços malignos. A contradição na fala de Rosinha ao afirmar que "hoje não tem mais isso" e, concomitantemente, demarcar que "tem base de um ano" que seu vizinho virou lobisomem, demonstra como os adultos não desacreditam nos eventos sobrenaturais contados por seus velhos e, ademais, partilham de suas crenças[205]. Pessoas na faixa etária de Rosenilde, entre quarenta e cinquenta anos, viveram a infância e a juventude em um estilo de vida com quase nenhum contato com o letramento e a urbanidade, no qual a intimidade com a natureza e o respeito aos anciãos e seus costumes era parte estruturante do modo de ser. Esses adultos participam agora de uma forte transição.

Nunca existiram grupos isolados, porém as dinâmicas de contato nesses quilombos, até meados do século XX, eram de outra natureza. As redes de parentesco proporcionavam maior integração entre povoados e menor contato com culturas e visões de mundo radicalmente diferentes. Atualmente os territórios negros sertanejos estão cada vez mais conectados com outras espacialidades e sociabilidades, físicas e virtuais. Enquanto ligamos o gravador para ouvir um velho, o jovem passa às nossas costas, alheio ao que tentamos capturar como tradição. A percepção é questão de escala. Ao nos afastarmos, vemos características comuns que permitem identificar pessoas como membros de um grupo. Ao nos aproximarmos, encontramos a singularidade de indivíduos que divergem em suas aspirações, crenças e interpretações. No contato com a "modernidade", costumes, crenças e práticas quase abandonados podem ser

[205] Minha avó materna, com 92 anos, nascida na zona rural do Rio de Janeiro, em Campos dos Goytacazes, conta sobre seu tio Juca, que era violeiro e reizeiro. Sr. Juca tinha uma casa de taipa para moer farinha onde, certo dia, confrontou um lobisomem que rondava o local. Poucos dias depois, um homem apareceu mancando no povoado e todos concluíram que ele era o lobisomem que apanhara de Juca.

ressignificados por seus detentores. Não necessariamente. Podemos apostar que o lobisomem continuará a existir, visto que sobreviveu a tantos séculos de aculturação; só não sabemos até quando será um vizinho nosso ou apenas um personagem de livro.

Figura 33 – Cruz na janela de casa, em Gruta dos Brejões

Fonte: Autoria própria, 2014. Na imagem, vemos uma cruz verde pintada na janela de madeira e Eliene Pereira encostada na parede da casa. A cruz tinha a função de espantar o mal e, particularmente, o lobisomem. Desse modo, fazia-se a proteção dos moradores.

Não obstante o lobisomem possa aparecer em qualquer época do ano, sua maior incidência é na Quaresma. Não à toa. A Quaresma é um período de penitência e, por influência cristã, o lobisomem foi associado ao pecado. Na interpretação popular, quando Jesus se afasta por quarenta dias, se faz noite no mundo, e as criaturas ocultas ganham espaço para fazer suas aparições. O primeiro dia da Quaresma, a Quarta-feira de Cinzas, é símbolo de um dever de conversão e mudança. Incapaz de realizar plenamente a adequação aos valores e aos comportamentos morais esperados, o lobisomem revela sua face horrenda. As rezas porcas que ele realiza para *invultar* vão de citações do livro de São Cipriano ao Credo do avesso. Deter saberes não compartilhados, especialmente associados ao letramento, é mais um indício de que uma pessoa possa ser bicho. Embora proscrito, o lobisomem é astuto. O costume de pintar portas e janelas com cruzes tem a finalidade de vetar sua entrada, porque se acredita que ele coma crianças que não foram batizadas e filhotes de animais, como porco e cachorro. Vejamos

um conto de lobisomem que tem uma versão quase idêntica em dois quilombos de Morro do Chapéu:

> Uma mulher ia de noite com o marido e um bebê no braço. O bebezinho usava uma mantinha azul. O marido disse para a esposa:
> — Vai andando, que eu já te alcanço.
> No meio do caminho, o bicho atacou a mulher e tentou pegar a criancinha. Ela começou a se defender, chamando pelo marido:
> — Me acode! Por favor, me ajuda!
> Ela conseguiu puxar a manta que ficou enganchada no dente do bicho. O povo ouviu a gritaria e veio acudir. O bicho ficou espantado. Alguns minutos depois, o marido chegou correndo, suado.
> — Que gritaria é essa, muié?
> Quando amanheceu e a luz bateu no sorriso do marido, a mulher viu o fiapo de lã da manta nos dentes do homem. Ela não desconfiava que ele virava bicho. Ele atacou e tentou comer o próprio filho! A mulher, inocente, chamando pelo marido, e ele era o lobisomem! **Ela largou dele, não ia viver com um bicho.** (Rosenilde Pereira da Silva, 2014)

O conto que chamei de "A manta e o fiapo" traz elementos importantes. Trata do divórcio, preservando a respeitabilidade da esposa em um contexto no qual o abandono do parceiro não era visto com bons olhos[206]. Se tomarmos o lobisomem como metáfora, temos a justificativa moral necessária para que a mulher se afaste de um homem com mau comportamento, capaz de aterrorizá-la e de atacar seus filhos. Em outros relatos que ouvi, o lobisomem aparece como um homem sedutor que, na sua forma humana, atrai as moças desavisadas. O recado é direto: o preço de dar ousadia para um homem desconhecido pode ser a morte. Em uma variação do conto "A manta e o fiapo", o pai da mulher se intromete na confusão e arma uma armadilha para o lobisomem. Após atirar nele com espingarda de sal, o bicho desencanta, e o casamento é preservado. Longe de ser uma fábula ingênua, essa versão introduz a autoridade paterna como interventora e mediadora do mau comportamento do marido. O apelo ao pai, ao tio ou à autoridade masculina, era um recurso das mulheres contra a violência doméstica. A figura de outro homem podia limitar o comportamento agressivo do malfeitor, especialmente nos povoados onde a regulação dos comportamentos ficava a cargo do grupo de parentesco. A versão foi transmitida por iaiá Vicentina à sua neta Maria e data do século XIX. Mais violenta que a anterior, a criança acaba efetivamente morta, embora o pai consiga o acerto de contas com o genro. A moral de fundo está posta: viver perto da família é contar com uma rede de apoio.

> Aquele animalzão todo cabeludo. Comia fruta, manga. A finada iaiá contava que tinha um homem, que esse homem casou com uma mulher que **morava afastada da casa**

[206] Na gíria regional, os divorciados são chamados de largados.

> **do pai.** Tu fica aí, que vou entrar aqui no mato e venho nesse instante. Virou aquele trenhão de lá pra cá, avoou no menino, comeu o menino. Quando ele deitou, que ela olha só o farrapo da roupinha dele nos dentes. Muito triste… O homem ficou descabriado. **Meu pai, eu casei com um bicho. Ele disse "pode deixar".** Quando foi de noite, que ele tava inquieto, perto de sair, **o sogro ficou botando assunto**. Aí ele sumiu. O sogro ficou de juntinho da porta, o sogro **deu uma furadinha nele. Desencantou que não virou mais**. (Maria de Souza Carmo, 2019).

Comunidades quilombolas de norte a sul do país possuem suas versões do lobisomem. Entre os caipiras negros do Vale do Ribeira (SP), o lobisomem é o homem que age de forma selvagem, transformando-se em cachorro, mordendo as pessoas e comendo fezes de galinha. É associado aos maus modos, por isso seu exemplo é utilizado para corrigir comportamentos inadequados de crianças e adultos (ANDRADE; TATTO, 2013). No quilombo Paiol de Telha (PR), o lobisomem é associado ao maléfico (FELIPE; PELEGRINI, 2018); no quilombo Catuabo (SE) é o sétimo filho homem; em Sambaíba (BA), aparece na Quaresma, em noite de lua cheia (BASTOS, 2020). Nos quilombos de Morro do Chapéu, ser chamado de bicho é um xingamento grave.

O lobisomem não é a única criatura que aparecia "de primeiro, no truvo". Quando os rios ainda corriam volumosos nos territórios, o nego d'água se refestelava, careca e baixinho, tomando banho nos poços. A mãe d'água era frequentemente vista nas pedras, se embelezando com seu pentinho. "É do começo do mundo que ela já tá. É do começo do mundo que já tinha mãe d'água", dizia o senhor Ananias, vaqueiro do Brejão de Cima. Poderosa, deslumbrante e perigosa, dependendo de como se manifesta, a mãe d'água, sereia ou Iara, não é uma brincadeira folclórica ou infantil. O universo camponês é duro e repleto de perdas às quais as crianças devem se acostumar desde cedo. Os seres encantados podem ser amáveis ou vingativos, auxiliar ou exigir, afinal, eles guardam todas as dimensões entre o aqui e o além. As pessoas nos povoados rurais aprendem desde cedo a respeitar as forças com as quais não podiam competir. Dona Maria de Souza conta, rindo como se fosse natural, o que pode acontecer quando se desafia a mãe d'água:

> A mulher tava lavando roupa na fonte, aí ela viu a água borbulhando. Apareceu aquela mulher linda:
> — Ô, me dá teu filho pra mim!
> — Dou não. Não vou dar meu filho não.
> — Ô, me dá teu filho?
> — Ousadia. Não vou dar meu filho não.
> Ela avoou no menino, arrancou os dois olhos.
> — Toma teu filho! (Maria de Souza Carmo, 2020)

Um menino com olhos arrancados parece o tipo de estória chocante de ser ensinada. Naturalizamos a infância como um período especial da vida, no qual devemos filtrar as informações da realidade e construir para as crianças um ambiente de proteção, mas esta é uma transformação recente. Até fins do século XVIII, ao menos no Ocidente, as crianças eram tratadas como adultos pequenos ou imperfeitos (HEYWOOD, 2004). Mesmo o sentimento da perda da criança como uma dor irreparável foi desenvolvido aos poucos, tendo em vista que no passado o índice de mortalidade infantil era bastante elevado.

> Na história da criança, é precisamente a Idade Moderna que traz o processo que passará a dar a reconhecer a infância como uma diferença em relação à idade adulta (e não mais como uma desigualdade em relação a ela). Mas é, aliás, muito interessante ressaltar que o fenômeno da descoberta da infância – enquanto uma essência singular, isto é, uma diferença – dá-se antes nas famílias de nobres e só mais tarde vai descendo no espectro social até chegar às classes sociais ditas inferiores, precisamente porque estas precisavam de suas crianças para complementar o trabalho adulto. Assim, verifica-se que o "sentimento da infância" foi sendo construído historicamente e que apresentou diferentes significados conforme os seus destinatários sociais (BARROS, 2005, p. 357-358).

A viagem no tempo pode causar estranhamento semelhante a uma viagem no espaço. No capítulo "Peasants tell tales: the meaning of mother goose", do belíssimo livro *The Great Cat Masssacre and other episodes in French cultural history* (1984), o historiador Robert Darnton investiga contos populares que foram compilados e transformados em contos de fada na passagem para o suporte escrito, entre o fim do século XIX e o início do XX. Usando esses *folktales* como fontes históricas, discorre sobre a mentalidade do campesinato francês do século XVIII. Alguns dos mais belos contos que conhecemos, a exemplo da Chapeuzinho Vermelho, eram originalmente verdadeiras lições de terror.

> To reject folktales because they cannot be dated and situated with precision like other historical documents is to turn one's back on one of the few points of entry into the mental world of peasants under the Old Regime (DARNTON, 1985, p. 18).

Robert Darnton argumenta que o principal obstáculo para sua pesquisa é a impossibilidade de ouvir os contadores de história do Antigo Regime, afinal, cada performance é única e contém nuances que são perdidas no registro. O autor chama atenção para o fato de que um contador iletrado não concebe a repetição da mesma forma que uma pessoa letrada: "Texts are not rigidly fixed for him as they are for readers of the print page. He creates his text as he goes, picking new routes through old themes" (idem, p. 19). Minha pesquisa me deu o privilégio de escutar diretamente os contadores, com suas pausas, gestos e vocalizações. São

estórias recontadas por netos e bisnetos de trabalhadores rurais, livres ou cativos, que viveram o Oitocentos sertanejo. Darnton tem toda razão em nos mostrar quão ricos são os contos populares para o historiador. Não precisamos de uma datação exata para entender que, em cima de antigos temas, os populares imprimem suas modificações. Elas nos revelam as permanências e mudanças em seus modos coletivos de pensar. É uma dupla possibilidade quando se alia a história e a antropologia: estudar antigos costumes e seus significados sociais e presenciar os sujeitos em ação no momento em que narram e recriam.

6.2 O CABELO DA MINHA VÓ ERA UMA FLECHA

> Ela era bem taxada, a muié, bem taxada, não era branca e nem era preta, era taxadona, e a roupa dela eu me lembro como hoje… A pele chega alumiava aquela cor dela, aquela pele lisa, lisa, e o cabelão. Aí quando eu passei praqui, ela passou pra ali, quando ela caminhou como daqui ali, eu miorei. A coisa foi aí, ó, ela passou pro rio. Agora, aqui, eu conto pra todo mundo, se algum dia acontecer e eu não tiver viva, todo mundo vai dizer ela contou quando era viva. E eu não tava dormindo também não. Nesse rio aí, ó. Eu vi que eu me achava dentro de uma serra e eu tava acordada, naquilo que eu me achava dentro da serra aí eu pegava a gritar, mas o grito não saía, saía meu gemido, aí uma mulher me arrastando dentro d'água, toda de branco e o cabelão, e ela me arrastô, me arrastô, me arrastô, inté chegô no rio cá em riba que ia pra nossa casa, tinha um arame, ela não passou debaixo. E ela, quando ela me arrastava, eu segurava nela aqui pra o cabelo não doer, né? Não doía não. Quando ela me arrastava, eu escorava as mão aqui nela e meu cabelo não doía, ela me puxando dentro d'água e rio arriba… Chegou aqui, ó, tava o rio, aqui era o rio, aí aqui tinha um arame em riba, aí foi onde ela parou. Ela disse: — Cê tá vendo isso aqui? Eu disse: — Tô! Muitcha água, muitcha água mermo. Ela disse: — Pois aqui ainda vai secar essa água! — ela disse. (Valdelice Dias de Souza, 2014)

Residente no Brejão de Cima, à beira do rio Jacaré, Dona Valdelice, chamada pelos quilombolas de comadre Né, é uma rezadeira bastante respeitada desde a Gruta dos Brejões ao Morro Branco. Sabe rezas para sair e chegar dos lugares em segurança, contra mau olhado e "sol na cabeça". Com feições marcadamente indígenas, ela descende dos que foram "panhados a dente de cachorro" e "amansados" à força. Nesse processo de domínio e miscigenação, perderam a designação étnica. D. Né se diz "afetada por força de índio" e entende a relação entre essas energias espirituais e sua própria ancestralidade. De todos os encontros com o sobrenatural que vivenciou, aqueles com a Iara foram os que mais a afetaram. Um tanto obscura e onírica, a sereia pode dar avisos e levar ao reino do fundo dos rios. A entrevista transcrita acima foi feita em 2014, para minha dissertação; revisito-a lembrando de D. Né sentada, com sua voz calma, dizendo que ia contar para que, quando ela morresse, as pessoas soubessem pelo que ela passou. Sua declaração de que "não tava dormindo, nem tava acordada" nos transporta novamente para um entre-lugar que parece tão corriqueiro ao modo nativo de pensar. No

universo prazenteiro dos povoados baianos não existem limites severos entre natural e sobrenatural, passado e presente, vivos e mortos, humanos e animais. Nas noções cosmológicas afro-sertanejas, humanos se animalizam, e animais se antropomorfizam.

Figura 34 – Dona Né e suas jandaias na cozinha de sua casa, no Brejão de Cima

Fonte: Autoria própria, 2018.

Dona Jaci do Avoador, famosa doceira e baiana de acarajé, também teve seus encontros com Iara. Nascida na Barra II, Jaci foi trabalhar como empregada doméstica em Salvador, onde se encontrou com um outro tipo de sereia. No Rio Vermelho, palco das histórias de Jorge Amado, e onde, todos os anos, Iemanjá recebe presentes dos fiéis e dos terreiros, Jaci foi surpreendida pela visita da sereia do mar:

> Em Salvador eu sofri muito. Passei noites sem dormir porque, quando eu entrava pro quarto que ia me deitar, quando menos esperava, a sereia chegava. Chegava como você está aí, eu via ela como tô lhe vendo. Aí eu levantava, pronto, na carreira. Ficava

> assombrada, com medo, e rezava, rezava Pai Nosso, rezava Ave Maria, tanta coisa. Acendia a luz do quarto, ela desaparecia. Quando eu ia deitar, a sereia chegava de novo. Rabo de peixe e aquele cabelão caído pro lado. E o pior, pra encurtar a conversa, uma filha minha enoivou com um policial de Salvador. Só se via um "não case essa menina com esse homem", "não case com esse homem, que não dá certo". Aí eu disse "é, vamos ver". […] Quando eu tô deitchada lá na casa da mulher, que a casa dela ficava próxima ali, que lá no Rio Vermelho tem aquela beira-mar, né? Ficava próximo. Aí eu não me deitchei. Quando eu dei fé, tô vendo gritando "ô Jaci, Jaci". Eu digo "Oxe! O que é, meu Deus? Quem tá me gritando assim?". Era ela me chamando. "Sou eu, a sereia do mar, case sua filha com o rapaz que ela vai ser feliz". Três vezes. (Jaci do Espírito Santo, 2019)

"Os mais velhos contava muito caso de coisa encantada", me falou Dona Maria de Souza Carmo, balançando a cabeça em tom saudoso. Todos os territórios possuíam seus velhos sábios e dotados de conexão com o (sobre)natural. A velha Balica, do quilombo Veredinha, é lembrada por Dona Jaci como mulher de percepção aguçada, capaz de ouvir tambores batendo nas matas sem ter ninguém lá. Como toda detentora de sabedoria ancestral, Balica narrava casos de pessoas que se transformavam em animais.

> A Balica, que era a mais velha que tinha lá [na Veredinha], dizia assim que, quando elas chegaram lá, logo no dia de cortar lenha e apanhar lenha, isso era no mato, encontrava a serpente com cada mão e pé. […] Porque, quando uma pessoa fica velha demais que não morre, vira serpente. (Jaci do Espírito Santo, 2019)

Em uma das ligações que fiz para Barra II, em 2021, Eliana do Carmo comentou: "Meu avô falava, contava direto que tinha um homem com um facho de fogo, e a serpente engolindo o facho atrás". Lembrei-me da minha avó falando: "quando dizia boitatá, aparecia um fogo na mata". O ser descrito pelo avô de Eliana remete ao boitatá de minha avó materna. O folclorista Câmara Cascudo (2012) interpretou o boitatá como uma associação entre o fogo-fátuo e o movimento de uma cobra. A conexão entre cobra e fogo remonta às lendas indígenas registradas pelos padres logo no início da colonização. Ainda no século XVI, o Padre José de Anchieta escreveu em uma de suas cartas:

> Há também outros (fantasmas), máxime nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados "baetatá", que quer dizer cousa de fogo, o que é o mesmo como se se dissesse o que é todo de fogo. Não se vê outra cousa senão um facho cintilante correndo para ali; acomete rapidamente os índios e mata-os, como os curupiras; o que seja isto, ainda não se sabe com certeza. (ANCHIETA, 1933).

O repertório mitológico brasileiro está fundido nos quilombos. É o caso da caipora, derivada da mitologia tupi. A palavra *caapora* quer dizer "habitante do mato". Assume prevalentemente a forma masculina, sendo usual o emprego do artigo masculino *o* para antepor caipora. O *caapora*, assim como o *baetatá*, tem função protetora da natureza e, por isso, em

alguns relatos, é algoz dos caçadores. Para meus interlocutores, caipora é feminina, "ela é a dona do mato", e devemos pedir licença para ingressar em seus domínios. "Se desfazer dela, a senhora não acha uma caça, só vai achar peia", disse Ataílton Pereira, morador da Gruta dos Brejões. Para aplacar a ira da dona-do-mato é bom oferecer fumo de rolo na entrada de uma trilha fechada. A oferenda é um sinal de respeito às entidades originárias que foram incorporadas e recriadas pelos povos africanos. Das matas da Barra II às caatingas de Gruta dos Brejões, a caipora se veste com gibão de couro. Retomando as prosas de 2014 com Rosinha, encontro sua descrição muito particular da Caipora.

> A dona do mato também eu já vi. Não contei não? Pois foi. Não tinha carreiro, a gente ia pro mato quebrar lenha, eu, vó, mãe e um bocado. Se perdemo, ninguém achou mais lugar de passar. Aí deu aquele assobeio nos ouvido. Aí, quando olho, tá aquela mulher vestida de gibão de couro, com uma perna só, pretinha, pulando. Ela perde a gente. Mãe cansava de botar a capa de fumo pra gente não se perder no mato. Passamo dias assombrada. (Rosenilde Pereira da Silva, 2014)

A caipora que assombrou Rosinha se assemelha a um saci feminino, "pretinha e com uma perna só". Câmara Cascudo orienta que, mesmo nas lendas tupis, "o caipora é representado ora como uma figura de um pé só, à maneira do saci, ora com os pés virados para trás". Em alguns relatos, caipora pode também ser sincretizada com o pé-de-garrafa. Outro bicho que assombra fortemente os quilombolas da Gruta é o "bicho-dos-imbu" ou bicho-do-umbu. O umbuzeiro ou imbuzeiro é uma árvore do semiárido que chega a ser sagrada em algumas regiões do sertão nordestino, por sua capacidade de resistir às secas. Seu fruto verde, redondo e pequeno, de polpa ácida e pouco carnuda, é altamente apreciado para o consumo *in natura* ou em forma de sucos ou doces. Conforme registrei em minha dissertação, o quilombo Gruta dos Brejões, situado numa faixa extremamente árida do município, conta com poucas opções de extrativismo vegetal, sendo o umbu a principal fruta nativa. Essa árvore abriga o temido bicho-dos-imbu, que tem olhos vermelhos de fogo, é preto e bastante peludo. Ele protege o umbuzeiro, chupa a polpa da fruta e deixa apenas a casca e o caroço. Pendurado na copa da árvore, ele mija em quem corta um pé de umbu. Sua urina e seus excrementos deixam a vítima com um odor fétido que não sai nem com banho, e, em decorrência disso, a pessoa amarela e morre. O bicho-do-umbu pode ter pegada de garrafa e tem em comum com o Lobisomem ser "virado de gente". Como foi pessoa um dia, preserva feições humanas, "cê vê que ele é igual a um homem mesmo", inspirando medo de geração em geração.

> Meu pai contava: "O homem tava cortando, bem que foi madeira, né? Aí o bicho bafou no cara. Cagou esse homem todinho, que não teve prefume pra limpar esse

> homem. Morreu disso". É o Bicho dos Zumbi, dos Imbu, tenho medo disso aí. (Isabel Pereira da Silva, 2014)

O pai de Dona Isabel, apesar da pele retinta, se dizia caririzeiro do "povo que comia gente". Em função dessa ascendência, Isabel assume uma dupla identidade durante a entrevista. Diz que "com certeza" é quilombola e "tumbém é *Kariri*". A interface entre indígenas e quilombolas se expressa no fenótipo, nas lendas, nas crenças, nos saberes. A etnogênese quilombola firmou na negritude um pilar identitário, desconsiderando traços e símbolos indígenas como marcadores de identidade étnica. O próprio sistema de crenças dos quilombolas de Morro do Chapéu é afrocatólico e afro-ameríndio. As etnias tupis, cariris, payayás, nagôs, angolas, moçambiques, foram apagadas no processo que culminou na elaboração de uma cultura sertaneja mais ampla, sobrepostas por um fortíssimo catolicismo popular. Aqui, utilizo sobreposição para indicar tentativa de dominação, e não grau de importância. O hibridismo de diferentes matrizes étnicas tem no indígena sua remissão distante. Embora não existam aldeias circunvizinhas, os cruzamentos entre indígenas e quilombolas são de longa data. Sendo o sertanejo – antes de mais nada – um índio, dificilmente assume essa identidade fora das aldeias ou locais de antigos aldeamentos. Os próprios caboclos, como são referidos os indígenas do Nordeste, vivenciaram uma retomada étnica há apenas algumas décadas.

Consideradas extintas desde o fim do século XIX, em função da secular ocupação de suas terras pela frente pastoril, diversas etnias ressurgem como remanescentes no século seguinte. Longe dos estereótipos de selva e nudez, os caboclos reelaboram contrastividades culturais subtraídas nos processos de desenvolvimento, de forma análoga aos afrodescendentes. Comparados aos idealizados "índios de verdade", os caboclos nordestinos são questionados em sua indianidade, e, desse modo, muitos perdem sua própria autopercepção como indígenas. Ao constituir o grupo étnico como unidade político-administrativa, a partir da gestão estatal, o índio sertanejo tende a realçar traços propriamente indígenas, depurando sua mistura com os negros. Como explica a antropóloga Maria Rosário Carvalho (1994), os índios passam de misturados a regimados, ou seja, assumem o regime de índios.

> Entre os Kiriri, uma série de medidas de caráter repressivo vinham, desde a eleição de Lázaro Gonzaga de Souza, crescentemente sendo introduzidas – a participação obrigatória em roças comunitárias "gerais" e "locais", cujo processo produtivo é inteiramente controlado pelos conselheiros dos vários núcleos que compõem a TI, como critério de pertencimento ao grupo étnico; incisiva campanha contra a síndrome de dependência ao álcool; atribuição de conotação negativa às práticas de caráter doméstico de incorporação xamanística, eventualmente associadas a aspectos de tradição africana (CARVALHO, 1994, p. 13).

Entre os quilombolas e sertanejos claros do interior da Chapada Diamantina, vários afirmam descender de "caboclos brabos" que não comiam sal nem açúcar. Os lavradores negros de Morro do Chapéu dizem que "isso aqui tudo era dos índios" e encontram nas suas próprias roças artefatos como potes de cerâmica e urnas funerárias, além de sempre comentarem sobre os "desenhos que eles fazia nas cavernas". Em se tratando de uma região com painéis de pintura rupestre e achados arqueológicos, o índio é entendido como o habitante originário, enquanto caboclo é o ancestral próximo, aquele presente em algum ponto da linhagem.

> A avó da minha mãe era do cativeiro. Com certeza já partiu daqui da Banca do Murici, porque ela era uma índia, uma cabocla. A minha bisavó, né. E pra pegarem ela foi preciso botar cachorro. […] Com certeza já era do cativeiro que existia aqui em Morro do Chapéu. O cabelo dela era uma flecha, tanto que na minha família tem uns do cabelo ruim e uns do cabelo bom. (Jaci do Espírito Santo, 2019)

No processo de reelaboração de identidades, ocorrem tentativas de apartar o que sempre esteve unido. Quilombos e aldeias são territórios de liberdade, combate pela terra e afirmação de modelos de economia contra-hegemônicos. Esses espaços comunitários congregam os (sobre)viventes dos violentos processos de etnocídio, conquista, depauperação e imposição de paradigmas civilizacionais alheios. Não são sítios sem males, mas pontos de encontro onde os subalternizados lidam coletivamente com seus problemas, integram positivamente outras identidades sociais e adquirem importância pelo que são perante o grupo e a família. São recintos precipuamente ecológicos onde, a despeito da caça e do extrativismo de subsistência, o respeito às forças da natureza é prática do dia a dia, dos rituais e das memórias.

Alguns animais possuem grande importância nas fábulas afro-ameríndias: os mais frequentes que encontrei no meu trabalho de campo foram o coelho (esperto e trapaceiro), o pássaro/colibri (mensageiro), o cachorro (protetor), a onça (feroz e ingênua), o sapo (mau agouro) e a cobra (sorrateira e mágica). Nos territórios afro-sertanejos, todos sabem que uma mulher amamentando um bebê não deve dormir com os seios à mostra, pois, na calada da noite, a cobra se esgueira pela casa e passa a sugar o leite materno. Nas glosas da "cobra que mama" que se difundem pelo Nordeste, a serpente tem a esperteza de colocar o rabo na boca do bebê, fazendo as vezes de chupeta, evitando o choro que acordaria a mãe e outros membros da casa.

Figura 35 – Xilogravura “A cobra mamadora”

Fonte: BATISTA, Abraão. Xilogravura. Juazeiro do Norte, Ceará. (13x21cm), #5/50, 1985.

O livro *Ithale*, do escritor moçambicano Artinésio Widnesse Saguate, reúne dez fábulas da tradição oral do povo Lomwe, com xilogravuras da artista baiana Lucélia Borges. Utilizando suas memórias de infância e seu trabalho de campo, Widnesse permite que encontremos, nas histórias Banto, as chaves de outras que conhecemos dos países da diáspora negra, quais sejam, o Brasil e o sul dos Estados Unidos. Quase todas as fábulas do livro são protagonizadas pelo coelho que, astutamente, engana e vence os animais maiores, como o leão e o elefante. Silvio Romero e Câmara Cascudo também registraram a presença do coelho nos contos africanos e afro-brasileiros. Em seu livro *Made in África* ([1965] 2001), assim escreveu:

> O coelho é um dos heróis nos contos populares africanos nas margens do Índico como do Atlântico. Tanto vence no Senegal como em Madagascar, Serra Leoa e Moçambique, Gana e Tanganica, poente e meio-dia, levante e setentrião, na ilha de São Tomé e na ilha de Zanzibar. Não é possível uma coleção de estórias negras sem uma astuciosa aventura do coelho. (CÂMARA CASCUDO, 2001, p. 142)

Na fábula “O Coelho e a Onça”, registrada em Barra II, a astúcia do coelho beira a perversidade e faz a onça parecer tremendamente estúpida. Vamos a esta formidável fábula, magistralmente narrada por Dona Maria, ao pé do fogão a lenha:

> O coelho quis se amigar com a onça. A onça disse:
> — Amigo coelho, eu não posso amigar.
> — Amiga comigo!
> Como a onça estava parida, com dois filhotes, decidiu aceitar a amizade do coelho.
> — Amigo coelho, você fique aí. Tome conta de meus fio, que eu vou sair para arrumar a caça pra nós comer. E caça um trem também, porque eu vou chegar com fome, não sei se vou achar nada.

> Quando a onça virou as costas, o coelho pensou "o que eu vou fazer?"
> O coelho pegou um filhote da onça, matou e botou no fogo. Quando a onça voltou, perguntou ao amigo:
> — Amigo lebre! O que tem aí pra nós?
> — Achei um trenzinho aqui e matei. Tá no fogo.
> O ninho dos filhotinhos era distante, e a onça não viu que comeu o próprio filhote. Após um tempinho, ela disse:
> — Amigo, vai buscar meus fiinho, pra eu dar mamá a meus fio.
> Ele trouxe um filhote uma vez e o outro duas vezes, para a onça pensar que eram três. A onça estranhou:
> — Oxente! Por que ele tá arrotando assim desse jeito? Botando tudo pra fora?
> O coelho a convenceu:
> — Não, é assim mesmo. Ele já encheu a barriguinha.
> Lá vai, lá vai… Quando foi no outro dia, a onça falou:
> — Olha amigo lebre, eu vou sair de novo.
> O coelho pegou mais um filhote, matou e botou no fogo. Quando a onça chegou, comeu o próprio filhote. Só sobrou um.
> — Agora vai buscar meu fio.
> O coelho ia e voltava com o mesmo filhote para confundir a onça. Ela estranhou mais ainda:
> — Ave Maria! Esse aí tá com a barriga muito cheia. Não vai morrer não?
> O coelho pensou "e agora o que eu vou fazer?"
> O chão estava cheio de cinza, de tanto que o coelho acendia o fogo para botar a panela. O coelho falou em voz alta:
> — Já sei o que eu faço. Só ficou um, sozinho. Eu vou matar logo.
> Depois de matar e cozinhar o último filhote, o coelho se enterrou nas cinzas que já estavam secas e ficou só com as ponta das orelhas de fora. Quando a onça veio e não viu o coelho, foi procurar os filhotes no ninho. Se atentou que era o filhote dela na panela e endoidou!
> — Ah, amigo lebre! Se eu te pegar agora, eu te mato! Te mato mesmo, amigo lebre!
> O coelho estava quietinho, todo enterrado, só com as orelhas de fora. A onça viu as orelhas e berrou:
> — O diabo foi embora e só deixou as alpercatas!
> A onça brava pegou as orelhas, pensando que eram sandálias, e tampou o coelho no mato. O coelho ficou rindo, porque a onça o atirou bem longe.
> — Ah, amiga onça! Isso mesmo que eu queria.
> A onça se entristeceu de ter confiado na amizade do coelho.
> — E agora? Acabou-se. O que eu vou fazer, meu Deus?
> A história entrou por um pé do pinto, entrou por um pé do pato. Saiu lá adiante. Pronto, acabou! (Maria de Souza Carmo, 2020)

As histórias que os camponeses negros contavam a seus filhos e netos estavam carregadas de advertências. Os frutos amargos da ingenuidade e das más condutas seriam colhidos. As moças que abrissem a porta para qualquer homem sofreriam as consequências, assim como as pessoas invejosas, as crianças malcriadas e os parentes malquistos. Todavia, ninguém pagaria mais caro no universo das fábulas do que os perversos senhores e sinhás.

6.3 SE VINGAR DOS SENHORES: FÁBULAS ESCRAVAS

Mundo dos bichos e dos animais
Os animais: dinossauro camelo onça
Tigre leão dinossauro

Macacos girafas tartarugas
Reino dos bichos e dos animais é o meu nome

Stela do Patrocínio

As heranças da diáspora africana chegaram do mar para as matas tropicais brasileiras. Migraram dos litorais, alcançaram os sertões. Penetraram um território continental pelo curso dos rios, pela bagagem dos migrantes, pela língua dos nossos avós e avôs que viveram um Brasil predominantemente rural, onde narrar, gesticular e cantar faziam parte da dramaturgia social. Das cinco histórias com fundo moral que registrei no quilombo Barra II na voz de Maria de Souza Carmo, quatro são fábulas, e três delas são ambientadas no tempo do cativeiro ou na transição para o trabalho livre.

Sem dúvida, os textos orais produzidos nos trabalhos de pesquisa estão em voga desde a década de 1970 e, na França, sobretudo a partir dos anos 1980, tendo Philippe Joutard um papel de destaque na orientação de várias pesquisas com esse viés (BOUVIER, 2011). No Brasil, Hebe Maria Mattos tratou como etnotextos as coincidências narrativas em um conjunto composto por 48 entrevistas com descendentes de escravizados no Vale do Paraíba fluminense, paulista e mineiro, bem como o sul do Espírito Santo (MATTOS, 2005). A noção de etnotexto, para dar conta das histórias transmitidas oralmente no interior dos territórios étnicos, se relaciona intimamente com a literatura oral. O termo, surgido na França do século XIX, aparece por aqui em 1952 quando Luís da Câmara Cascudo publica o estudo *Literatura oral no Brasil* (1978) e, desde então, tem migrado do folclore para ser utilizado sob um viés histórico. Como pontuou o autor colombiano Hugo Niño, os etnotextos não são mais tratados no âmbito científico como literatura exótica, senão como textos literários em pé de igualdade (NIÑO, 2008). Na tentativa de classificar e entender as histórias em prosa e verso contadas e cantadas em voz alta, sejam fábulas, lendas, casos, mitos, provérbios ou memórias, o conceito de literatura oral procura estabelecer uma equivalência entre fala e escrita. De forma distinta do texto fixado no papel, é improvisada durante o processo narrativo, a partir de uma estrutura temática à qual são acrescidas improvisações e artifícios originais de linguagem. Capturada no processo de pesquisa e, ao mesmo tempo, provocada por esta, a literatura oral se converte artificialmente em etnotexto. Na prática social, entretanto, não é texto nem é étnico. Essa operação só adquire sentido através de uma transposição didática para pesquisadores, que imputam ao popular ágrafo os códigos conceituais do universo erudito.

A transcrição para o suporte escrito das fábulas contadas por D. Maria de Souza Carmo não pode, nem de perto, traduzir o contexto de sua apresentação. Chovia há três dias, e tudo

que fora plantado parecia agora estar a salvo. Nos dias anteriores, Eliana não parava de repetir que, se não chovesse esse ano, nunca mais plantaria nem um pé de andu na Barra II. Outras mulheres faziam coro. Todos estavam preocupados pelas perdas de safra dos anos pregressos. Celebrávamos, portanto, a chegada da chuva e conversávamos, eu e D. Maria, cada uma em uma ponta do fogão a lenha. Sua filha Eliana, que estava de pé, encostada na pia, relembrava as histórias que ouvia quando era criança. Quando ela disse: "Conta mãe! Mãe que sabe contar", D. Maria começou a emendar uma história na outra, acrescentando as aprendidas com sua avó Vicentina, com tanta naturalidade, que parava para cantar e fazer ruídos entre um conto e outro. Quando pedi para pegar o gravador, com o qual, àquela altura, elas estavam familiarizadas, ela já havia declamado metade do seu repertório. Naquele momento, a riqueza das fábulas e lendas quilombolas, que nunca haviam aparecido em nenhuma das entrevistas de História Oral, inundou a noite. Não fora a chuva e termos permanecido na casa ao redor do fogo, sem visitas, provavelmente um encontro assim não teria sido possível. Não fosse o *being there*, a História Oral não completaria seu sentido. Eliana descrevia como as crianças do quilombo iam dormir "de boca aberta" com o tanto de histórias que as mulheres velhas contavam nas noites de fogueira. Naquela noite chuvosa de 21 de janeiro de 2020, eu estava de boca aberta, ouvindo D. Maria e Eliana contarem fábulas modificadas de, pelo menos, cento e cinquenta anos de existência.

> Um homem e uma mulher tinha uma filha e o destino dela era de casar com uma cobra. Tudo era o povo mais velho que falava para nós, que nós não viu nada, eles que dizia. Aí, um dia, veio aquele montão de cobra.
> — Quero casar com sua filha.
> — Ah não, minha filha não vai casar com cobra não.
> — Mas eu quero casar com a filha da senhora.
> — Não.
> A menina ficou assim:
> — Não, eu tenho medo. Eu não vou casar não.
> — Eu vou casar com a filha da senhora;
> Daqui a pouco, o padre chegou para fazer o casamento. O padre com medo. Ele disse:
> — Pode encostar a sua mão, que eu não vou fazer nada não. Não vou morder não.
> O padre fez o casamento dele. A menina ficou com medo de dormir mais ele. Tava assombradinha, com medo de dormir. Aí eles entraram pro quarto e a mãe ficou assim.
> — Ô meu Deus, essa cobra vai matar a minha filha.
> Mas ele era encantado. Aí ele disse, saiu assim na janela do palácio, chamou o negro, disse:
> — Óia, tire o leite daquela vaca caraúna e traga. Tira um balde.
> Quando tirou o balde de leite, ele tomou banho do leite, virou um homão. Pronto, virou um príncipe! Virou príncipe. Aí foi festa! Mas, menina, aí foi doce, tanta coisa, mas eu dancei tanto nesse casamento. Eu tava cansada mermo, mas eu tinha que brincar e participar desse doce. (Maria de Souza Carmo, 2020)

Nesta fábula que intitulei “A cobra que vira príncipe”, narrada pela minha principal interlocutora, captamos os *status* sociais estruturados pela experiência da escravidão. A cobra ordena ao negro, empregado ou escravizado, que busque um balde de leite para que ela possa tomar banho. A cobra reside em um palácio e seu poder de ordenar remete ao trato senhorial, ao mesmo tempo que a cobra pertence a um mundo encantado e separado do mundo dos senhores. O temor que a cobra inspira por ser venenosa e rastejante é sobrepujado por seu poder e empenho. Esse animal, mesmo em posição dominante, representa um ser que veio de baixo e enfrentou o estigma para ocupar um espaço privilegiado. Talvez por isso, ao contrário das demais fábulas de origem escrava, “A cobra que vira príncipe” tenha um final feliz. A narradora encerra a fábula como se ela própria houvesse participado da festa, padrão que se repete em outras fábulas[207].

Uma das fábulas contadas às crianças do quilombo pela finada Joanita do Carmo, esposa do lavrador Antônio de Oliveira, era a de Branca Flor e o Passarinho Verde. A personagem Branca Flor era apaixonada por um passarinho que se transformava em homem. Com inveja do amor do casal, uma mulher má coloca uma navalha no beiral da janela de Branca Flor, e, ao sair voando, o passarinho corta o peito. Assustado com o incidente, o Passarinho Verde foge para bem longe. Desesperada, Branca Flor viaja várias léguas, perguntado ao vento, ao sol e à lua sobre o paradeiro de seu amado. Auxiliada por personagens do cotidiano rural negro, Branca flor consegue encontrar seu passarinho justamente quando ele ia se casar com uma sinhá. Abaixo transcrevo um excerto da fábula reencenada por Dona Maria:

> Adiante tinha uma veinha soprando mamona, ela chegou e disse:
> — Bom dia!
> A veinha respondeu:
> — Bom dia, entra aqui minha filha.
> Ela disse não.
> — Não quero entrar não, estou à procura do passarinho verde.
> A velha pegou o franguinho de ouro e deu a ela […]. 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. Tu fica aí, entra e fica aí.
> Chegou o vento revirando tudo. A veinha disse:
> — Ô meu filho, cê não me dá notícia do rei do passarinho verde não?”
> O vento disse [para Branca Flor]:
> — Monta aqui nas minhas costas, que vou te levar.
> 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.

[207] A filha da entrevistada adiciona um comentário final sobre um homem que, invejoso da sorte da menina, casou a própria filha com uma cobra de verdade. A moça morreu picada pela víbora na noite de núpcias.

> — 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 e disse:
> — Olha, minha sinhá disse que ou você empresta a galinha ou vende a 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.
> — Nega, essa mulher não tá com tretcha não?
> — Não minha sinhá, dá café de dormideira a ele. (Maria e Eliana de Souza Carmo, 2020)

A estrutura da fábula de Branca Flor é semelhante a um conto popular português bastante longo no qual a personagem principal era uma princesa feiticeira que foge do palácio depois que duas pombas roubam a coroa de seu pai. Na versão portuguesa, o rei oferece ao criado a mão da filha se este lograsse recuperar a coroa. O criado parte para o reino da chuva, onde encontra-se com uma velhinha que o convida para entrar na casa. A velhinha era mãe da chuva e, quando a chuva chega, diz que não sabe onde estão as pombas, mas o vento deve saber, porque anda em toda parte. Do reino dos ventos, o criado é direcionado para o reino do sol e, de lá, para o reino dos pássaros, realizando um demorado percurso até retornar ao palácio com a coroa. No lugar da recompensa, o rei passa a fazer cada vez mais exigências antes de casá-lo com sua filha. Branca Flor, no entanto, se apaixona pelo criado e ajuda o homem a cumprir todas as ordens do rei. Depois do casamento, o casal é perseguido pelo rei e pela rainha, e esta lança um feitiço para apagar a memória de ambos. Após a morte de seus pais, Branca Flor decide casar-se novamente com um novo pretendente. O criado recupera a memória e tenta impedir o casamento. No final, Branca Flor se lembra do marido e eles acabam juntos e felizes.

Com a mesma estrutura narrativa da fábula portuguesa, a fábula quilombola é inteiramente modificada em termos de conteúdo. As velhinhas que colocaram Branca Flor no encalço de seu amado sopravam mamona. “Todo trabalho de roça, eu sei de tudo. Quebrar mamona, bater, soprar…”, dizia D. Isabel, de Gruta dos Brejões. As mulheres negras se empregaram na extração da mamona desde a segunda geração após a abolição para “ganhar dia”. A mamona era quebrada, batida, soprada e vendida para comerciantes no norte da Chapada Diamantina, antes do impulso do biodiesel no semiárido. Os produtores de azeite comercializavam o óleo de mamona para as lamparinas. A intermediária da negociação entre a sinhá e Branca Flor é uma escrava cheia de artimanhas, que faz propaganda das galinhas de ouro e sugere a administração do “café de dormideira” ao passarinho. Devido ao efeito do café de dormideira, o passarinho cai em sono profundo e não ouve o canto de Branca Flor. Uma

noite, advertido por um carpinteiro, o passarinho apenas finge tomar o café e consegue ouvir Branca Flor cantar: “passei na casa do sol em tempo de me comer/ só me sustentava passarinho verde de amor”, canção que se repete várias vezes durante a fábula. A sinhá, chamada, ao final, de patroa pela narradora, ficou com tanta raiva, que morreu, atirando-se do sobrado. Segue o fim da fábula nas palavras de Dona Maria:

> Branca Flor foi cantando, o passarinho foi acordando. Ele ficou com esse canto na cabeça e se alembrou:
> — Foi a moça que eu deixei lá.
> A sinhá ficou tão enraivada, que caiu de cima do sobrado. Virou os pedaços. Passarinho verde decidiu se casar com Branca Flor. Era de dia e de noite os dois se beijando e se abraçando. (ibidem)

Verifiquei o deslocamento da palavra sinhá para a palavra patroa em duas fábulas e três memórias do cativeiro nas entrevistas de História Oral que realizei. Em algumas conversas informais, os quilombolas utilizaram a expressão “meus senhores” para se referir a políticos. A missionária Elenita de Oliveira também fez uso da expressão “meus senhores” e “minhas senhoras” ao denunciar o comportamento do branco salvador, que continua discriminando o negro ao oferecer tratamento diferencial na Igreja. Reescrevo outro trecho da entrevista transcrita em capítulo anterior:

> 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”. 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, 2018)

Na lógica dos entrevistados há uma conexão espontânea entre os senhores e sinhás de outrora e aqueles que desejam oprimir os negros e pobres através do poder econômico e simbólico. Nas conversas não gravadas, as expressões “sinhá” e “meus senhores” apareceram com maior frequência do que nas gravações. As palavras patrão ou patroa são utilizadas ora como sinônimos para senhor e sinhá, ora como ato falho e, comumente, como eufemismo.

Figura 36 – Três gerações ouvindo e contando

Fonte: Autoria própria. A fotografia foi feita no alpendre da casa das retratadas Maria de Souza Carmo e Eliana de Souza Carmo. A menina em segundo plano, Valéria, é neta de Dona Maria.

No contexto rural, as interferências de terceiros transformam entrevistas individuais em coletivas. Parentes aparecem, fazem ruídos, atrapalham ou auxiliam o desenvolvimento da gravação. Nesse processo, conhecimentos que estavam restritos a particulares circulam, retornando para o grupo em forma de aprendizagem. Devido a essa circularidade, a pesquisa não age confinando informações que estão ali para ser coletadas, e sim como propulsora de informações que passam a ser reavaliadas pelos informantes. Observemos a terceira fábula de origem escrava contada por Dona Maria:

> Aí ele tornava a passar:
> — Passe cá, moço.
> Ele dizia:
> — De noite, sinhá. De noite, sinhá.
> Aí ela enraivou. E ela tinha uma cachorrinha. Aí nesse dia que ele passou:
> — Passe cá, moço.
> Ela:
> — De noite, sinhá.
> No outro dia ela [palavra incompreensível]:
> — Vou te matar, desgraçada.
> Porque a cachorrinha quem respondia. A cachorrinha era sabida, respondia. Apois, ela pegou a cachorrinha, matou a cachorrinha porque a cachorrinha sabia de tudo. Aí ela matou a cachorrinha. Quando ele vem de lá pra cá, de dia:
> — Passe cá, moço.
> Ela disse:
> — De noite, sinhá.

> A cachorrinha mesmo lá jogadinha, deitadinha.
> Só a cinzinha. [Eliana acrescenta].
> — De noite, sinhá. [Dona Maria abaixa a voz].
> Isabel já comeu/ Isabel já dormiu/ Isabel tá dormindo/ Isabel tá dormindo [Trecho cantado]. Bem fraquinha a cachorrinha dizia. E ela disse [a sinhá]:
> — Amanhã te queimo.
> Pegou, a cachorrinha queimou, só ficou a cinza. Aí ela tornou e o homem tornou a passar:
> — Passe cá, moço.
> — De noite, sinhá.
> Aí a cinza tava lá bem fraquinha.
> Isabel já comeu/ Isabel já bebeu/ Isabel tá dormindo/ Isabel tá [trecho cantado]. Diz ela:
> — Amanhã eu vou varrer, vou varrer todinha, jogar no mato.
> Varreu a cinza da cachorrinha todinha, jogou no mato. Só ficou mesmo o pezinho. Aí o homem vinha e ela:
> — Passe cá, moço.
> — De noite, sinhá.
> Só sobrou o restolhozinho da cinza, bem fraquinho.
> Isabel já comeu/ Isabel já bebeu/ Isabel tá dormindo/ Isabel tá dormindo [trecho cantado]
> Ela pegou no outro dia, varreu, varreu, jogou água, jogou água no lugar, acabou. Quando é:
> — De noite, sinhá.
> A cachorrinha não falou mais. Aí ele picou o pé na porta e pegou. Era um lobisomem e comeu ela.
> A cachorrinha ajudava ela [pontuou Eliana].
> A cachorrinha tava defendendo ela [retoma Dona Maria].
> Mas ela, com idiotice, achava que o homem era de verdade, e não era de verdade [Eliana]. (Maria e Eliana de Souza Carmo, 2020)

Não é coincidência que as sinhás das fábulas de D. Maria fossem ardilosas ou más. Tanto na fábula da Branca Flor quanto na fábula da sinhá Isabel e da cachorrinha, as sinhás receberam castigo por suas maldades. No primeiro caso, o suicídio; no segundo caso, o assassinato. A fábula de "Isabel e a cachorrinha" é um conto popular brasileiro com várias versões; nesta, o sedutor era um Lobisomem. Nas fábulas de Dona Maria, nota-se um esqueleto narrativo marcado pela repetição que fixa o tema da história, em cima da qual ela imprime suas próprias dinâmicas. Quando não havia acesso à televisão, leitura ou rádio, a contação de histórias era uma forma de diversão noturna em família, ao lado das brincadeiras de roda. Na terceira fábula transmitida por D. Maria, "Senhor Reis e o Pinto Pelado", a interpretação é entrecortada por gargalhadas diante do absurdo cômico da narrativa:

> Ela não tinha filho nenhum, pegou um ovo, botou debaixo do braço, aí foi esquentando, esquentando, saiu o pinto pelado. Onde ela ia, esse pinto ia trás. Para todo lugar que essa muié ia, o pinto pelado ia atrás. Foi crescendo, foi crescendo, aí ele chegou na casa do Reis. Que ele sabia que tinha o Reis, ele disse, já tava grande. Bateu na porta:
> — Vai oiá, nega, quem é que tá aí.
> — É um pinto pelado.
> — Manda esse trem entrar, pra ver o quê que ele quer.
> Pinto pelado entrou:

— Senhor Reis, eu quero casar com a filha do senhor.
— Tu vai caçar emprego! Tu não vai casar com minha filha.
— Quieto, senhor Reis. Eu quero casar com a filha do senhor.
— Vai caçar emprego, pinto pelado. Bota esse pinto pelado lá no curral, por mor de as vacas matar ele.
Aí botou o pinto pelado lá no curral, ele abriu, ele virou gente, ele era encantado, virou gente, abriu o curral, as vacas saíram tudinho pelo mundo.
— E agora esse trem fez isso aí, o meu gado escapuliu todinho.
Lá vai, lá vai, lá vai.
— Senhor Reis, eu quero casar com a filha do senhor.
— Tu é besta pinto pelado. Tu não vai casar com minha filha.
— Vou.
— Bota esse trem lá dentro, por dentro das galinhas, pras galinhas matar ele.
Ele disse bem assim:
— Abre ticum. Sai raposa.
A raposa comeu as galinhas todinhas. Aí ele disse:
— Minha Nossa Senhora, o quê que vai fazer com esse homem, meu Deus? Com esse pinto pelado. Não sei.
— Eu quero casar com a filha do senhor, senhor Reis.
— Minha filha, você casa?
— Eu caso com a filha do senhor.
Aí lá vai, lá vai.
Ele tinha o valadouro de água. Aí ele "abre ticum, entre água". A água entrou todinha. Entrou todinha de água. Aí ele chegou:
— Senhor Reis!
— Sr. Reis, o pinto pelado tá aí.
— Manda esse trem entrar, pra ver o que que ele quer.
— Senhor Reis, eu vou casar com a filha do senhor. O senhor não vai deixar eu casar com a filha do senhor não? O senhor vai afogado. Ticum, sai água!
Disse que o sobrado encheu de água. Quando o senhor Reis viu que ia morrer:
— Casa! Casa! Casa com minha filha.
Disse que foi um casamento que foi a coisa mais linda do mundo, que ele era encantado. Ai, ai. (Maria de Souza Carmo, 2020)

Novamente, notamos as relações de trabalho atravessando a fábula. O senhor Reis, que era dono de um sobrado, dá ordens imperativas para a "nega" executar as ações contra o pinto encantado. A autoridade dos pais sobre as questões de amor e casamento, especialmente no controle das mulheres, aparece como pano de fundo. O senhor Reis perde seu patrimônio e quase a própria vida. O pinto se vinga de todas as maldades do senhor, ameaçando-o para conseguir se casar com a sinhazinha. Era uma vez o poder senhorial questionado pelas fábulas.

6.4 A MORAL DOS SERTANEJOS NEGROS

Minha mãe me deu uma surra
ninguém sabe, ninguém viu
Foi por causa de um copo d'água
que o moreno me pediu

Cantiga de roda registrada em Barra II

A afirmação de que os escravizados não conseguiram formar família nas Américas foi uma máxima repetida à exaustão, não apenas em discursos eivados de ideologia e preconceito racial, mas por intelectuais que buscavam denunciar os impactos da escravidão na vida social dos negros (BASTIDE; CARDOSO; FERNANDES). Reforçavam-se, assim, estereótipos de promiscuidade, indecência e impossibilidade de constituir família conjugal, legítima ou monogâmica. Entretanto, a capacidade dos escravizados em estabelecerem laços duradouros, mesmo diante da desumanização da escravidão, não é uma novidade historiográfica. Desde, pelo menos, Eugene D. Genovese (1974) e Herbert G. Gutman (1976), a família constituída por pai, mãe, filhos e parentes próximos foi admitida como instituição socialmente relevante para os cativos. Impossível não se lembrar do maravilhoso capítulo "Histórias da família escrava", de Robert Slenes (1999), no qual ele empreende um balanço dessa questão no Brasil e nos Estados Unidos:

> Motivados por essa virada na historiografia norte-americana e por tendências semelhantes na história social da classe trabalhadora na Europa (especialmente os estudos de E. P. Thompson sobre a "formação", em parte por suas próprias agências, da classe operária inglesa), vários autores, a partir de meados da década de 1970, começaram a rever a questão da família cativa no Brasil. Era um passo lógico, ainda mais no contexto da redemocratização do Brasil e do renascimento dos movimentos operários no final da década, que não pareciam ser muito inteligíveis pelo prisma de estruturalismos ou de preconceitos sobre a incapacidade política dos grupos subalternos. Para quem conhecia a bibliografia internacional sobre a família escrava, a questão quase que se impunha: A "patologia" da família escrava documentada nos estudos brasileiros também não refletiria modelos e equívocos brancos, ao invés da realidade negra no cativeiro? (SLENES, 1999, p. 49)

A ênfase nos aspectos demográficos (prevalência dos homens sobre mulheres), a lógica de compra e venda (separação de parentes), a violência sexual (estupros, prostituição, existência de escravizados reprodutores), dentre outros fatores, não abria espaço para pensar a agência dos sujeitos. Os escravizados foram reduzidos a objetos de seus senhores, destinados a obedecer-lhes, odiá-los ou venerá-los. No vazio de seus laços de parentesco, os sujeitos cativos se referenciariam na família senhorial, incorporando normas brancas de conduta (BASTIDE, 1960), sendo "incapazes de produzir valores e normas próprias que orientassem sua conduta social" (CARDOSO, 1977). Não obstante tal perspectiva tenha sido academicamente implodida, com reforço dos movimentos sociais, a imoralidade e a hipersexualização, atribuídas aos corpos e culturas negros, permanecem como fantasias do imaginário branco.

No artigo "Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX" (1988), Slenes utiliza dados demográficos da Campinas oitocentista para contrapor as impressões de viajantes brancos sobre a licenciosidade escrava e é categórico ao afirmar que "o

peso da escravidão, o desequilíbrio numérico entre os sexos e a possível 'sobrevivência' de normas favoráveis à poliginia, não destruíram a família negra como instituição" (1988, p. 194). Nas minhas viagens, observei que os olhares brancos sobre os lares negros, em um recorte radicalmente distinto, ainda refletiam as impressões de dois séculos atrás. Nas raras ocasiões em que interroguei comerciantes, profissionais liberais ou fazendeiros brancos sobre as memórias da escravidão em Morro do Chapéu, obtive como resposta frases do tipo "eu não tenho nada com negro!", "esses pretos lambiam as botas do meu avô", "esses negros lá onde você está gostam é de uma cachaça", "aquela nega lá andava com todo mundo e tinha uma penca de filho". Ao escutar tais sentenças, minha maior perplexidade não residiu no fato de que pessoas brancas possam atribuir estereótipos de desregramento, promiscuidade e vício aos moradores de comunidades negras, mas no despudor com que foram capazes de dizê-lo. Talvez esses sujeitos se sentissem protegidos ao destilar seu racismo na frente de outra pessoa branca.

> Ao chegar na casa do Sr. X, deparei-me com a cena incomum. Um velho branco, barbudo, sentado no quintal. Ele e o dono da casa estavam conversando como antigos conhecidos, embora o homem me parecesse inconveniente. Estava claro, com a ironia da palavra, que esse arranjo de personagens não era frequente. Tanto minha presença ali como a do velho. Ao me incluir na conversa, o velho mudou o rumo da prosa. Em algum momento, ele verbalizou: "Nós aqui somos amigos. Somos tudo igual, só muda a qualidade". Ao dizer a palavra qualidade ele esfregou o dedo indicador na pele do antebraço, tornando qualidade sinônimo de cor. Ele riu, e os demais presentes assentiram com a cabeça. O despropósito daquela observação era demarcar algum tipo de afinidade comigo, já que éramos os únicos brancos entre pessoas retintas. Fui tomada por uma antipatia imediata pelo homem. Não sei se apenas por sua tentativa ridícula de mostrar ser um branco não racista ou se porque, inevitavelmente, eu seria socialmente identificada com tudo o que não queria ser. Ao voltar para a casa de Dona X, comentei sobre a visita do velho na casa do Sr. X e soube que ele era um antigo empregador antipatizado por ali. (Caderno de campo, jan. 2019)

Como escreveu Grada Kilomba em *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism* (2010), os aspectos desonrosos atribuídos aos negros são, em termos psicanalíticos, projeções mentais dos sujeitos brancos sobre aqueles que constroem como "Outros".

> No mundo conceitual branco, o sujeito Negro é identificado como o objeto 'ruim', incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa (KILOMBA, 2010, p. 174).

Não apenas sobre os negros recaem noções pré-concebidas de ignorância, animalidade, brutalidade e indecência. A História é recheada de exemplos de degradação moral atribuída a grupos étnicos, religiosos ou de classe, com consequências severas em diferentes épocas e

países. Os programas de "planejamento familiar" que incluíam esterilizações forçadas de mulheres indígenas, a exemplo da etnia Navajo, nos Estados Unidos, na década de 1970, se incluem na larga história do terror eugenista na América. A branquitude pobre foi igualmente alvo de casos chocantes de esterilização, encarceramento e tortura em instituições psiquiátricas, sob alegação de degeneração, demência e criminalidade. O que esses grupos tão heterogêneos têm em comum? A pertença a comunidades com fortes vínculos de parentesco, hábitos culturais próprios e vulnerabilidade econômica. O campesinato europeu não escapava dos estigmas impostos pelas classes dominantes durante o século XVIII. Como E. P. Thompson escreveu,

> [e]ntre os historiadores que escreveram há cinquenta anos, havia sugestões de que uma grande parte dos trabalhadores do século XVIII vivia numa promiscuidade animal sem normas e formalidades, e embora essa acusação tenha sido bastante revista, dela ainda restam alguns ecos ([1998] 2013, p. 335).

Um racismo regional profundo, que beira a segregação, está amalgamado com a aporofobia na produção de imagens sobre "gente de segunda categoria". O cotidiano intergeracional das famílias negras desde o século XIX, evidentemente, não poderia estar mais distante da subserviência e ausência de regras morais. Na zona oriental da Chapada Diamantina, a moral dos sertanejos caminhou progressivamente para a incorporação de valores cristãos de conduta. "Louvado seja Nosso senhor Jesus Cristo" era uma saudação usada no tempo dos antigos cativos. Nos sertões oitocentistas, embora tivessem preservado costumes africanos, os negros eram majoritariamente brasileiros, nascidos sob a égide de valores nacionais compartilhados. As entrevistas de História Oral revelam posturas que incluíam a manutenção de distanciamento físico entre os enamorados, a recusa de uma educação sexual[208], a salvaguarda da virgindade das mulheres e a tentativa de poder patriarcal sobre a família.

> Beber, era o povo mais velho que bebia. Hoje ninguém bebe não. E todo mundo bebia e todo mundo brincava. Brincava um dia, dois. Uma noite, duas. Não se via uma bagunça de nada. (Adalício Rodrigues de Oliveira, 2019)

O racismo sofrido na Igreja matriz de Morro de Chapéu, onde, até meados do século XX, os negros assistiam à missa de pé, nos fundos, levou ao esforço de erigir capelas e igrejas dentro dos territórios étnicos. Os espaços sagrados conquistados são zelados com empenho durante o ano inteiro, nas missas, novenas, reuniões, festas de santo e grupos de casais e jovens.

[208] Uma das entrevistadas menciona que, certa vez, chegaram no quilombo Barra II algumas cartilhas sobre saúde e educação reprodutiva. Eles proibiram a professora de ensinar "aquelas coisas" para os jovens e atearam fogo ao material.

Na Barra II, onde o catolicismo é fervorosamente praticado, a antiga capela deu lugar a uma nova igreja onde, a cada ano, uma família é sorteada para cuidar dos preparativos da festa do padroeiro São Sebastião. Na Gruta dos Brejões, onde a capela dedicada a Nossa Senhora dos Milagres era um altar dentro da caverna, foi construída uma igreja imensa com a ajuda dos peregrinos, em 2019. Na Veredinha, mesmo com a prática do candomblé, a igreja católica permanece o espaço religioso de referência, com destaque para a devoção a Nossa Senhora da Conceição[209]. O protestantismo é ainda incipiente, e o neopentecostalismo se restringe a casos isolados.

Figura 37 – Adornos para a festa de São Sebastião

Fonte: Autoria própria, 2020. A cada ano, uma família da Barra é sorteada para ficar responsável pelas festas de santo. Além de adornar o santo e carregá-lo na procissão, a família deve realizar uma festa após a missa, oferecendo comida e bebida a quem entrar em sua residência.

O esforço pelos registros civis e paroquiais desde o imediato pós-abolição reforça a tentativa de consolidação de uma respeitabilidade negada. Afirmar que os libertos e seus descendentes tinham capacidade de constituir um modelo familiar nuclear padrão, dentro de uma moralidade camponesa católica, não é o mesmo que dizer que todos seguiam esse caminho. Os padrões desviantes não são anomalias sociais, tampouco necessariamente reprodução da

[209] O único dos territórios visitados que não possuiu igreja é a Queimada de Benedito.

poliginia africana, senão imposições ou escolhas dentro das condições e possibilidades de seres humanos em seus contextos determinados. O desvio, entretanto, é revelador de normas surdas, como E. P. Thompson chamou os aspectos de uma sociedade que parecem inteiramente naturais a seus contemporâneos:

> um motim ilumina as normas dos anos de tranquilidade, assim como uma repentina quebra de deferência nos permite entender melhor os hábitos de consideração que foram quebrados (THOMPSON, 2001, p. 235).

As memórias de condutas consideradas imorais foram escamoteadas dos discursos quanto mais a Igreja passou a penetrar a territorialidade dos quilombos. Contudo, as conversas miúdas, os segredos de família e os acontecimentos diários revelam conflitos e fissuras nos padrões morais passados e presentes: meninas que namoravam antes do casamento e eram vingadas pelos parentes, violência física de maridos contra esposas e crianças, mulheres que não aceitavam a imposição patriarcal e descobriam modos próprios de autonomia. Toda uma gama de informações não verbalizadas diante do gravador se deixa entrever pelos modos, expressões faciais, comentários, fofocas, pela literatura oral e pelas canções. Observemos a cantiga de roda registrada em Barra II, Veredinha e Queimada de Benedito. Diferentes cantantes completaram a letra, cujo início é muito semelhante a um antigo jongo do Vale do Paraíba fluminense:

> Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
> Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
> Morena tu é da [sic],/ eu sou da sociedade
> Querer bem não tira a honra/ de quem tem capacidade
> Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
> Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
> Minha mãe não quer que eu use/ mas agora eu vou usar
> Um lacinho de fita verde/ ô lelê/ no jeitinho de namorar
> Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
> Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
> Você diz que chama Rosa/ Rosa é o nome dela
> O nome que chama Rosa/ ô lelê/ é uma flor que tanto cheira
> Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
> Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
> Menina me diz teu nome/ que eu também te digo o meu
> O meu nome é seda fina/ ô lelê/ daquele vestido teu
> Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
> Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
> Minha mãe me deu uma surra/ com cipó de mangalô
> Outra vez ela me deu/ ô lelê/ com cipó de salvador
> Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
> Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
> Minha mãe não quer que eu vá/ na casa do meu amor
> Mas eu quero saber dela/ ô lelê/ se ela nunca namorou

A cantiga cristaliza valores românticos e expectativas comportamentais: o recato como qualidade apreciada pelos pretendentes (“Eu quero saber dela/ ô lelê/ se ela nunca namorou”), e, simultaneamente, a vontade das mulheres que se impõe sobre a vigilância da família (“Minha mãe não quer que eu use/ mas agora eu vou usar”). O desejo de namorar desafia a capacidade de preservar a honra, enquanto o respeito ao limite imposto é recompensado pela aprovação coletiva. Tal tensão é ironizada no verso “Querer bem não tira a honra/ de quem tem capacidade”. Outra variação romântica dessa música foi ensinada por Maria Domingues, moradora da Queimada de Benedito, nascida na fazenda Cercado. Nessa versão, a conexão afrodiaspórica entre o trabalho do eito na Bahia e no Rio de Janeiro se torna explícita:

Eu não planto mais café/ vou plantar canavial
Que o café não dá dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Você diz que não, que não/ você mesmo quer dizer
Foi você que me ensinou/ ô lelê/ querer bem que eu não sabia
Eu não planto mais café/ vou plantar canavial
Que o café não dá dinheiro ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Que o café não dá dinheiro ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Menina, minha menina/ menina do meu dinhêro
Ou aqui ou na Bahia/ ô lelê/ ou no Rio de Janeiro

As brincadeiras de roda, usuais até uma geração atrás, eram formas de diversão, de transmissão de saberes e oportunidades de paquera. Gerulina Maria Rodrigues dos Santos, lavradora, 57 anos, recorda com ternura as rodas de sua mocidade: “Olha pá aquela nuvem com vontade de chover/ bem assim tá meu benzinho com vontade de me ver”. Nas clareiras e terreiros das casas, crianças, jovens e adultos brincavam e jogavam versos em desafio poético. “As moças, às vezes, tinha uma que tava de olho num rapaz, e a outra, tinha a outra. Aí ela dizia um verso, a outra retrovava. Respondia queimando a outra”, disse Gelu. Ao longo dos anos, os versos conjurados ao vivo foram fixados na memória coletiva. O repertório negro sertanejo trata com delicadeza as interações entre seres humanos e não humanos, e a força poética dos versos desenha paisagens lentas de um cotidiano marcado pelos ciclos naturais.

Quando a lua clarear
Eu vou ver meu bem passar
Ele passa na canoa
Meu amor é devagar
Quando a lua clarear

Eu joguei o lencinho pra cima, sereia
De cima virou um véu, sereia
Não me caso com viúvo, sereia
Nem que ele desça do céu, ô sereia

A segunda quadra versa sobre o casamento com homens adultos ou velhos viúvos, uma realidade para meninas pobres no interior do Brasil. No verso "Não me caso com viúvo, sereia/ Nem que ele desça do céu, ô sereia", o eu lírico recusa o casamento com tais categorias de homens e sustenta a liberdade da mulher na escolha do companheiro. Nos pequenos povoados rurais de Morro do Chapéu, as alianças foram preferencialmente realizadas entre parentes colaterais ou migrantes de outros povoados, ainda durante a adolescência ou no princípio da vida adulta. Com algumas exceções, a elevada disparidade de faixa etária entre casais não foi verificada nas genealogias de quilombolas da região. Atualmente ocorre uma maior diversificação dos escolhidos para parceiros sexuais, para além do raio da comunidade e da vizinhança. A chula cantada por Maria Domingues na Queimada de Benedito adverte que namorar e casar possuem estações propícias, não é preciso apressar o casamento nem permitir que o namoro atrapalhe os afazeres cotidianos

> Canta perdiz, subia perdiz
> ela canta e geme, saluça e chora
> casar tem tempo e namorar tem hora
> pelo canto da perdiz, meu povo
> adeus, eu vou embora
> canta ê lá ê lá ê lá

Em 2020, presenciei o caso de uma jovem discriminada por ter dado início a atividades sexuais antes do matrimônio. A fofoca teve início nas primeiras horas da manhã, quando as mulheres passaram a andar de casa em casa espalhando a notícia e debatendo se isso desqualificaria a moça para o desempenho de seu papel no grupo de jovens da igreja[210]. Em outra ocasião, eu comentava da beleza da uma jovem que eu havia fotografado, uma senhora confidenciou que a mocinha havia se envolvido com um menino da cidade. Perguntei se o fato seria empecilho para arrumar compromisso sério no interior do grupo, ao que a interlocutora respondeu: "minha filha, ela já andou com três!". A preocupação quanto ao número de parceiros sexuais da jovem indica que qualquer olhar sobre moralidade e gênero não pode excluir a questão etária e outras clivagens. Observemos a cantiga registada no quilombo Ouricuri II:

> Rodou rodou rodou girana
> Você não quer casar não engana a filha alheia
> Tropa de rapaz malandra

[210] Nomes e locais não serão citados, para a preservação da intimidade dos interlocutores.

O controle dos corpos femininos não é um mecanismo exercido exclusivamente pelos homens, senão por outras mulheres. Tal controle não tem como fundo apenas a reprodução de lógicas patriarcais. As anciãs detêm conhecimentos empíricos dos efeitos sociais negativos que as meninas "perdidas" enfrentarão e atuam na tentativa de resguardar as mais jovens de percalços. Com efeito, verificam-se datas de nascimento de filhos anteriores aos registros paroquiais de casamento de suas mães, e, mesmo assim, as casadas negam que mantiveram relações sexuais antes da cerimônia. Ao lamentar o fim das cantigas de roda, Dona Maria Domingues realiza uma crítica ao comportamento das jovens que frequentam festividades apenas "caçando rapaz para namorar". A mudança do gosto musical e o desinteresse dos adolescentes pelas tradições de seus ascendentes acompanham novos comportamentos morais, reprovados pelos adultos.

> Agora, podia esse povo mais novo se dedicar, não deixar acabar as coisas do passado. Eu, quando eu era mais nova, eu dizia a minhas netas, 'ô menina, uma hora eu vou ensinar você a cantar roda', porque as moças de primeiro, quando tinha um samba, iam cantar roda, não ficavam daqui pra acolá caçando rapaz para namorar, nem pelos cantos. Fazia aquela turma de moça e ia cantar roda. Mas eu não ensinei nem as minhas filhas, quanto mais as netas. (Maria Domingues, 2018)

Uma abordagem microssociológica da família rural brasileira *face to face*, utilizando o vocabulário dramatúrgico do canadense Erving Goffman (1985), confirma que papéis representados nos bastidores são inteiramente distintos das normas comuns encenadas no palco. Se cada interação social se estabelece de acordo com os atores em questão, a impressão que o indivíduo quer causar determina os símbolos verbais utilizados, enquanto a interação emite outros sinais. Se as relações interpessoais, em uma comunidade tradicional, tendem a ser baseadas no parentesco, na solidariedade e em modos coletivos de produção e reprodução da vida, a diversificação, os conflitos e as mudanças impossibilitam definições cabais de sistemas de parentesco ou seus desdobramentos culturais. A singularidade das pessoas e o modo criativo pelo qual recriam sua cultura tornam qualquer tentativa de cristalização um exercício tipográfico.

Na divisão sexual do trabalho, por exemplo, as tarefas da lavoura são desempenhadas por ambos os sexos, enquanto as tarefas domésticas e os cuidados com as crianças e idosos são desempenhados, quase exclusivamente, por mulheres. Essa divisão sexual não leva em conta as diferenças físicas entre os sexos, pois o corte de lenha, que requer intensa força física, é tarefa feminina, por estar relacionado à cocção dos alimentos. Além da habilidade com o machado, a mulher enfrenta animais e insetos na caminhada até a seleção dos tipos ideais de madeira.

Caminhando em bandos, se separam na hora de escolher as árvores, levando em conta as necessidades da unidade doméstica e o tempo de queima das madeiras no preparo de cada prato. Após o corte, empregam técnicas de amarração dos feixes com pano e transportam o peso na cabeça ou em carrinhos de mão. Ao retornarem, fazem a estocagem da lenha e empreendem o serviço de seleção, limpeza e cozimento dos grãos, cereais, vegetais e carnes. O que Thompson escreveu sobre as mulheres nas comunidades de trabalhadores protoindustriais se aplica aqui: "O valor das mulheres nesses lares de muito trabalho era substancial, assim como sua responsabilidade, criando uma área de correspondente autoridade e independência" ([1998] 2013, p. 346). Mesmo responsáveis por mais tarefas produtivas, elas tentam estabelecer mecanismos de regulação da sobrecarga de trabalho e enfrentamento do poder patriarcal na esfera íntima. Observemos o conto da Barra II sobre a mulher que encanta um pé de cabaça:

> Todo dia o homem dizia:
> — Muié, ajeite minha comidinha, que eu vou pra roça. Tô trabaiando.
> Oxe, meu marido tá nessa roça, e eu não tô vendo nada dessa roça. Uma hora eu vou oiá. Ela pegou o carreiro e saiu. Ela tinha matado uma galinha, deu a ele. Quando chegou lá, não tinha nadinha. Ele tava deitado debaixo de uma árvore. As formigas não fazem um carreiro cortando? Ele ficava bem assim:
> — Uma vai pra ali, outra vai pra lá. E elas só tão cortando folha.
> — É assim, desgraçado? Você só mandando eu fazer comida e você sentado no mato sem trabalhar? Levanta! Vai trabalhar!
> A mulher plantou um pé de cabaça. A cabaça deu uma cabaçona grandona.
> — Agora eu vou tirar esse pé de cabaça, que só tem isso na roça…
> A cabaça saiu rodando atrás dele.
> — No fim do mundo que tu for, eu vou te comer.
> E ele na carreira. Onde ele ia, a cabaça ia atrás. Adiante viu um monte de homens e parou:
> — Ô seus omi, me acode aqui, que essa cabaça tá dizendo que, no fim do mundo que for, ela vai me comer.
> — Vai descendo, que nós não aguenta com ela.
> Chegou lá adiante, tinha uns bois brigando.
> — Ô seus bois, me acode aqui, que essa cabaça tá dizendo que, no fim do mundo que eu for, ela vai me comer.
> Vai descendo, vai descendo, que eu não aguento com ela.
> Lá vai, lá vai, e a cabaça atrás.
> Tinha duas muié lavando roupa. Ele disse:
> — Ô donas, me acode aqui. Me ajuda, que essa cabaça tá dizendo que, no fim do mundo que eu for, ela vai me comer.
> — Vai descendo, vai descendo, que eu não aguento com elas.
> E ela atrás. Chega a cabaça ia rebolando atrás.
> — No fim do mundo que for, eu vou te comer.
> Muito adiante, ele já tava cansado, tinha dois bodes de chifre brigando.
> — Ô seus bodes, me acode aqui, pelo amor de Deus, que essa cabaça tá dizendo que, no fim do mundo que eu for, ela vai me comer.
> Os bodes ficou assim, um fastou de um lado, outro fastou de outro. Quando eles deram uma chifrada na cabaça, era dinheiro purinho!
> — Agora eu vou dizer a minha mulher que nós tamo rico!
> Desse dia em diante ele voltou a trabalhar, foi para a feira, botou roçado. Ela disse:
> — Tá vendo? Se eu não faço, isso você não fazia é nada. (Maria de Souza Carmo, 2020)

Foi na cozinha, entre risadas de mulheres, que essa peça da literatura oral foi gravada. A personagem da estória não questiona o ato de cozinhar para o marido que vai trabalhar na roça, mas espera que ele traga resultados dos seus esforços para manter a casa. Não vendo o resultado esperado, a mulher se sente lesada na divisão das tarefas e resolve agir para equacionar o problema, lançando um feitiço no pé de cabaça para aterrorizar o homem. Essa história foi ensinada de geração em geração entre mulheres, desde o tempo do cativeiro.

> À violência senhorial, o escravo respondia com o feitiço, engendrando uma vingança simbólica do oprimido contra o opressor fortemente presente nas narrativas familiares. Especialmente os africanos aparecem com poderes sobrenaturais, capazes de reverter na prática sua situação de submissão" (RIOS; MATTOS, p. 69).

A magia e a feitiçaria são recursos ancestrais poderosos no combate contra injustiças diversas. Se, na atualidade, o feitiço deu lugar a outras estratégias, notamos sua importância para as gerações passadas. Endereçado contra o poder senhorial em todas as partes da América, o feitiço podia ser usado para resolver conflitos internos e desordens fortuitas. Não encontrei memórias de feitiços usados pelos escravizados contra seus senhores para além do âmbito das fábulas. O medo do feitiço, porém, permanece. Longe da moral e das paredes da igreja, elementos da magia africana pairam na intimidade das casas.

Caboclos de Deus e lembranças d'água

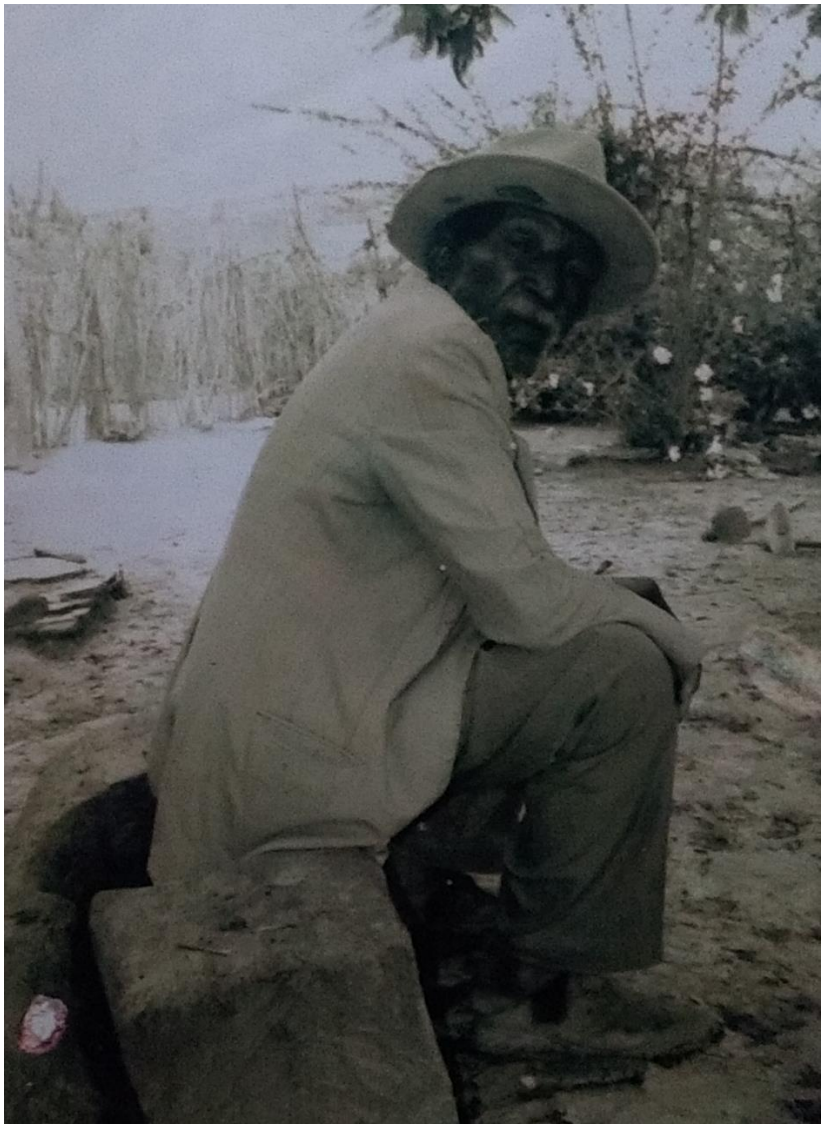
> *Por quanto tempo o homem andará entre a raiz e o tempo, entre os vivos e os mortos? Muitos dizem, creio apenas nos vivos, nos mortos não. Muito menos nos santos e nos milagres. Muito menos ainda nos adivinhos e nos curandeiros. Mas as crenças vêm de longe, de um passado muito distante*.
>
> Paula Chiziane [211]

Conta-se que, embora fosse católico e tivesse aversão ao candomblé e ao pigi, Sr. Durval do Carmo, marido de Dona Maria da Barra II, previa acontecimentos. Senhor Nelson do Espírito Santo, genro de Durval, conta de uma vez que passou com o sogro em um bar, e Durval, pressentindo que haveria ali qualquer problema, disse a ele para irem embora. Depois, ambos souberam de uma briga de faca que aconteceu instantes depois que eles deixaram o bar. Outros moradores da Barra II contam que Sr. Durval era capaz de falar sobre a personalidade de uma pessoa sem conhecê-la, bem como aconselhar e predizer fatos que ocorreriam em sua vida. Além disso, Sr. Durval recebia suas entidades. Era preciso trazer uma bacia para ele bater

[211] CHIZIANE, Paula. *O sétimo juramento.* Lisboa: Caminho, 2000, p. 62.

as mãos na água quando os transes tinham a força de Iemanjá. Em algumas incorporações, dançava com uma garrafa de água na cabeça. Mesmo negando suas próprias práticas e defendendo uma religião oficial no plano discursivo, o finado Durval carregava os hábitos de seus antepassados. Seu corpo parecia se recusar a abandonar “um passado muito distante”.

Figura 38 – Retrato de Durval do Carmo



Fonte: Acervo particular de Maria de Souza Carmo. S/ data. Conheci Sr. Durval em 2014, mas não o entrevistei, por timidez e por julgar não ter intimidade o suficiente para abordar os senhores da Barra II. Quando retornei em 2018, infelizmente, Sr. Durval havia falecido.

Os modos ritualizados de proceder e os conhecimentos mágicos não têm necessariamente uma lógica de transmissão direta. Podem ser ensinados pelos ancestrais depois da morte ou ministrados pelos próprios caboclos, nagôs, escravos, espíritos ou orixás, por via do sonho, da audição, da aparição, da adivinhação, da possessão e da intuição. A ideia de que a herança dos antigos possa ressurgir involuntariamente extrapola a noção de tempo linear e

contínuo. Essa experiência multidimensional é análoga à que os indígenas possuem com seus encantados, velhos ancestrais que

> retornam e são recebidos pelos que permanecem, nos terreiros, a perspectiva de retorno dando ensejo à realização do Toré, ou Praiá, práticas rituais que se nos apresentam como retorno dos guardiães ao seu local de origem (CARVALHO, 2018, p.182)

Os quilombolas contam sobre "entendidos" que, ao visitarem os territórios, são capazes de "panhar" a magia do lugar, levando segredos e espíritos bons. Da mesma forma podem "soltar o que não presta", atrapalhando a ordem espiritual das comunidades. Na Barra II, os moradores informam que "foi preciso rezar muita missa", para que as pessoas parassem de ouvir os espíritos dos escravizados. O pé de mulungu debaixo do qual foram construídas as primeiras casas do quilombo é um espaço interdito. Os moradores não gostam de se aproximar do local, que agora é fronteira entre um quintal e uma roça. O oco do tronco guarda a magia indecifrável que os antigos colocaram lá dentro e inspira respeito e receio. Em outros territórios, no entanto, as árvores são sagradas ou demarcam espaços de congregação. Na fazenda Morro Branco, território da APA, era debaixo de um pé de quixabeira que os batuques e feitiços eram realizados. As árvores são marcos de memória da tradição iorubana, pois sustentam a conexão entre os mundos material e espiritual. Em um dos mitos compilados por Reginaldo Prandi, achamos no *Iroco* um paralelo interessante com o Mulungu do quilombo Barra II. Assim como o Iroco, o Mulungu é uma árvore primordial que guarda uma força temida.

> No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroco. Iroco foi a primeira de todas as árvores, mais antiga que o mogno, o pé de obi e o algodoeiro. Na mais velha das árvores de Iroco, morava seu espírito. E o espírito de Iroco era capaz de muitas mágicas e magias. Iroco assombrava todo mundo, assim se divertia. À noite saía com uma tocha na mão, assustando os caçadores. Quando não tinha o que fazer, brincava com as pedras que guardava nos ocos de seu tronco. Fazia muitas mágicas, para o bem e para o mal. Todos temiam Iroco e seus poderes e quem o olhasse de frente enlouquecia até a morte (PRANDI, 2009, p. 164).

Devido ao racismo religioso nas comunidades de Morro do Chapéu, as crenças e práticas percebidas como africanas foram escondidas. Primeiro, foram escondidas dos brancos e, com o passar dos anos, passaram a ser discriminadas pelos próprios detentores desses patrimônios religiosos. Em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), Fanon fala de uma autopercepção negra cindida pelo contato com o universo conceitual do colonizador. Diante do senso de inadequação e inferioridade produzida por este contato, o sujeito negro imita a cultura de seu opressor, a fim de ser legitimado. Grada Kilomba parte de um ponto semelhante, ao dizer

que “o trauma de pessoas negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo branco” (KILOMBA, 2019, p. 40). No teatro social, convinha por vezes aos negros utilizar máscaras brancas como estratégia contra sua aniquilação.

> — Até hoje o povo faz […]. Ainda tem muita gente por aqui que sabe algumas coisas [muitas risadas]. Daqui da Barra mesmo, eu digo que tem algumas pessoas que sabem.
> — Se eu precisar de algum entendido para desmanchar… Eu encontro?
> — Encontra! Não encontra o quê?! Oxe! Aqui na Barra, a senhora só não encontra dinheiro [risadas].
> — Quando eu pergunto, todo mundo diz que é muito católico.
> — Ié? Mar, menina! São os que mais fazem. Oxe, quem sabe as coisas não fala não (Lourivan Rodrigues de Oliveira, 2019)

A crença em orixás, divindades tutelares e caboclos é malvista nos povoados e acabou, predominantemente, praticada de forma doméstica e secreta. A fé afrocatólica ainda é tímida em assumir sua face africana. O catolicismo não é uma fachada, mas a aceitação integral de seus postulados é uma imposição da rua. No âmbito privado das casas, o cristianismo pode conviver com as heranças religiosas dos antigos escravizados. A melhor explicação para tal coexistência foi dada pelo lavrador Jurandir do Espírito Santo, morador da Barra II. Ele, a esposa e os filhos são ativamente envolvidos em todas as atividades da Igreja.

> Tinha caboclo. Moça, era um bocado de caboclo aí. Hum, ai ai. Era preto velho, era aquele… Tem outro, esqueci o nome, tem um bocado aí que baixava neles. Sultão das Matas é um caboclo forte, preto velho também é brabo. Eu cuido dele. Acendo vela para ele porque, quando eu não acendo vela para ele, eu não durmo nada de noite. Dia de segunda é botar o café dele, não pode deixar faltar o café no copo, duas xicrinhas no canto dele lá. Não pode deixar faltar. Quando falta, a gente vê logo a diferença dentro de casa […] Ele defende a casa, ele, o preto velho. Somos muito católicos, muito, muito mesmo. **Funciona bem porque não são caboclos do mal, são caboclos de Deus.** (Jurandir, 2020)

A bondade que a colonização imputou unicamente ao deus branco é reivindicada por quem acredita no divino de outras maneiras. Se todas as criaturas existentes são filhas de Deus, por que não os caboclos? No dizer popular, tanto as entidades indígenas como as escravas são rotuladas como caboclos. Eles prestam auxílio e fazem o bem; por conseguinte, não deveriam conflitar com os ensinamentos da Igreja. Até mesmo as passagens e os mandamentos bíblicos são reinterpretados à luz de uma episteme popular negra e rural. Dona Maria recorda como os velhos ensinavam as parábolas dos santos para dar lições morais, a exemplo de uma na qual São Pedro tinha uma panela que fervia e cozinhava sozinha. A magia da panela tornou-a alvo

de cobiça, até que o santo foi roubado. Para o desgosto do ladrão, a panela furtada não funcionou em mãos erradas.

Um ponto vivaz de interseção entre o catolicismo e as heranças africanas é a prática do caruru de Cosme e Damião. Difundido em toda Bahia, o caruru assume aqui traços particulares. Para a maioria das famílias católicas quilombolas de Morro do Chapéu, essa é a única vez no ano em que as incorporações são efetivamente admitidas. As pessoas que dão o "cariru" admitem baixar o Cosme ou outras entidades durante a festa. O culto de Cosme e Damião está ligado ao orixá gêmeo nagô *Ibeji*, que pode aparecer em conjunto com "Doú", corruptela de *Idowu*, como os nagôs chamam a quem nasce depois de um par de gêmeos. No livro *Cultura Iorubá: costumes e tradições* (2006), a psicóloga candomblecista Maria Inez Couto de Almeida explica que,

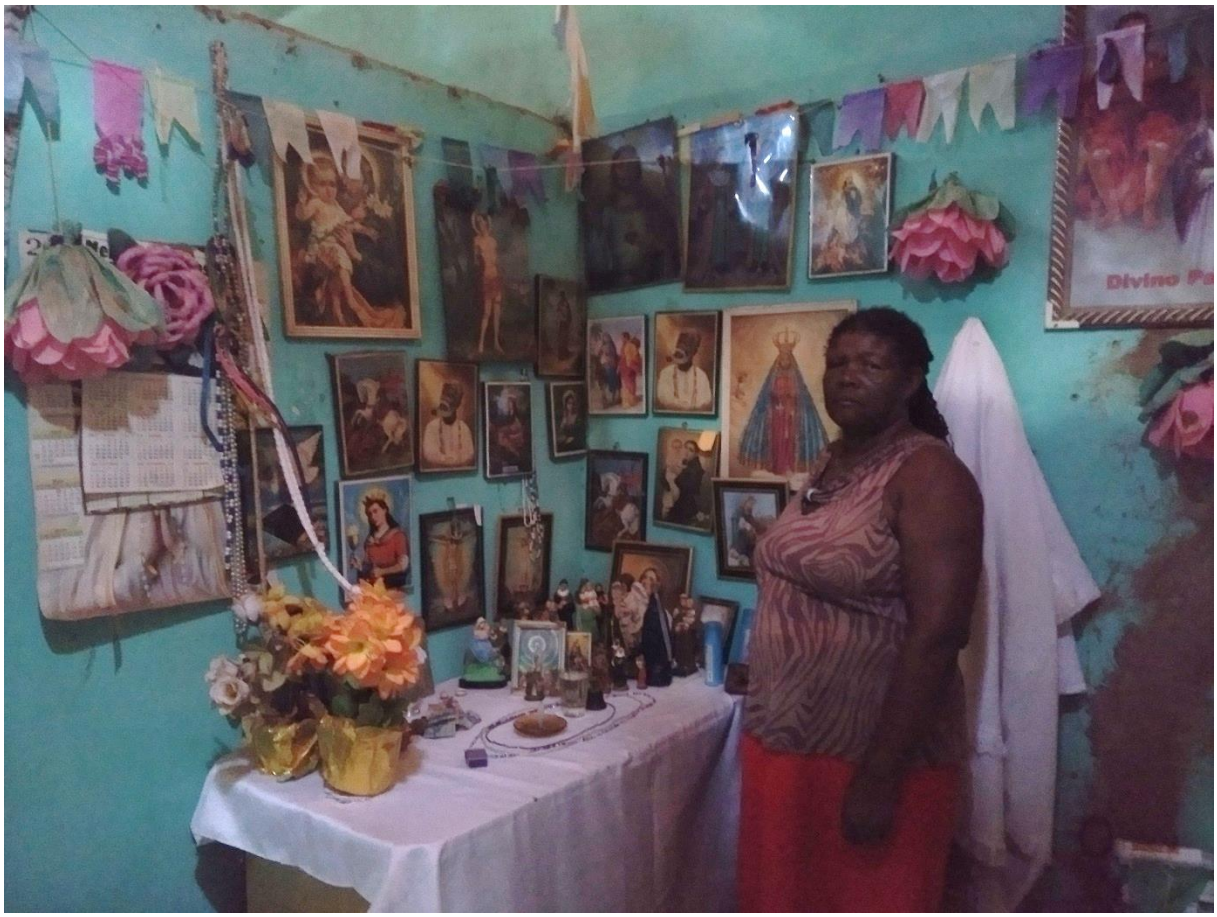
> [q]uando a mulher engravida após ter gêmeos, o filho seguinte deve sempre se chamar Idowu, considerado Esu de Ibeji. Todas as vezes que alguém dá um presente para os gêmeos, dá também para Idowu (ALMEIDA, 2006, p. 122).

Nos cultos populares, Doú (Doum) se transformou em uma entidade de caráter festivo e arteiro. O aspecto travesso das crianças confirma o ditado nagô *Exu lehin Ibeji*, ou seja, Exu vem depois dos Ibeji (LIMA, 2005). No quilombo Queimada de Benedito, o candomblé doméstico na casa de Dona Maria José Mendonça de Miranda tem uma variação de um ponto conhecido: "Cosme e Damião, mas cadê Doú?/ Cosme Damião, mas cadê seus orixá?/ Cosme Damião, ô viajou por água/ Toque da corneta eles dois marchava". Os gêmeos Cosme e Damião são instados a localizar o paradeiro de *Idowu*, são cobrados a não esquecer os orixás africanos. A frase "ô viajou por água" é um chamado a essas fusões na diáspora. É na viagem que eles se encontram. A lógica mágica, diferente da aristotélica, admite o ser e o não ser. Cosme e Damião são e não são *Ibeji*. Não são, porque os orixás não se confundem com os santos católicos. São, porque, ao apresentarem semelhanças formais, a crença popular os sobrepõe.

Quando o assunto é culto de matriz afro, como pontuou Dona Maria José, "a gente não conta a todo mundo, porque não é todo mundo que acredita". A maioria das pessoas entrevistadas apenas sorri com timidez ou desvia o assunto quando interrogadas sobre práticas e ritos de origem africana. Dona Maria José destoa da média e se compraz ao assumir seu candomblé. Ela garante que os pontos "eles mesmos [as entidades] dão" em sonhos ou "vêm à cabeça". Novamente a água carrega São Cosme e São Damião sertanejos quando ela canta: "Eu vi São Cosme na beira d'água/ comendo arroz e bebendo água" e "São Cosme e Damião, ele é beira-mar/ ele é beira-mar". Cada casa prepara o caruru a seu modo, seja com comidas típicas

ou apenas com doces e frutas. Essa variação vai de acordo com a promessa feita ou de acordo com as condições financeiras de quem oferta o caruru. A festa na Queimada de Benedito segue a tradição afrolusobaiana do caruru de sete meninos. O caruru de Maria José é servido em duas mesas, uma para quatro meninos e três meninas e outra para nove meninas e quatro homens. Uma mesa é de Cosme, Damião, Crispim e Crispiniano e três "báras [sic]" e na outra mesa "vêm nove bábas [sic] com quatro índios". Esse tipo de candomblé de caboclo contempla as entidades afro-indígenas.

Figura 39 – Quarto de reza na casa de Dona Maria José. Queimada de Benedito



Fonte: Autoria própria, 2018. Dona Maria José me levou ao quarto de rezas, depois de dizer que gostou de mim e que eu precisava de proteção nos caminhos. Ela colocou meu nome na mesa e disse que, dali em diante, ela cuidaria da minha proteção. Agradeci imensamente e, após este momento, perguntei se poderia fotografar o quarto para minha pesquisa. Ela consentiu, advertindo, entretanto, que podia ser que a foto não saísse: "As fotos que já tentaram tirar aqui nunca saíram, fica tudo escuro. Pode ser que saia".

Quando eu vim de Cachoeira
deixei uma luz acesa no canto da Jurema
Ô juremeira, Ê Jurema
Tu imbalança e cai juremeira
Imbalança e cai Juremá

Os africanos transmitiram seus orixás e seus cultos dos mortos; os povos originários do sertão, seus encantados das matas e rios. A cabocla Jurema é uma entidade cultuada em diversas religiões, enquanto Jurema sagrada é uma tradição religiosa nordestina e indígena, baseada na ingestão de beberagens da planta de mesmo nome. Os praticantes de Jurema são chamados "juremeiros". Alguns cantos no Nordeste sugerem que, quando a Jurema é invocada, ela emerge do tronco da árvore junto com os *Babá Egún* (alma de um ancestral). "Imbalança e cai" imita o balançar da árvore e o balançar do médium que "cai", isto é, incorpora. O ponto supracitado fala da cidade de Cachoeira, de presença nagô e jeje, enquanto a tradição oral aponta escravizados que emigraram do Recôncavo para Morro do Chapéu pelas rotas comerciais. O candomblé de Morro do Chapéu possui ainda paralelos com o Jarê, um tipo de candomblé de caboclo característico das regiões central e meridional da Chapada Diamantina, conformado em grande medida por uma população garimpeira de negros e pardos livres e libertos (SENNA, 1998). As "curadeiras" itinerantes de Candomblé percorriam os povoados e realizavam suas sessões debaixo das árvores ou em "latadonas", quer dizer, barracas improvisadas. Como lembra a Dona Aurora, lavradora aposentada em Gruta dos Brejões:

> Não era casa. Ela vinha de lá e fazia debaixo de um pé de quixabeira que tinha aí pra riba. Às vezes muita gente ia assistir. Ela morreu, chamava Avelina. Vinha tratar uma pessoa, curar uma pessoa e tudo. Nesse tempo, minha filha, não tinha médico, aí o povo apelava pros candombeiros [risos]. Agora não sei não. Nunca gostei desse negócio de candomblé não, não vou mentir. Nunca gostei não. Tinha gente que gostava e ainda sambava. Fazia o candomblé e tinha os tamborzão a bater a noite toda. Agora, era uma curadeira boa. Eu não tenho muita fé nim curador, mas essa curadeira era muito boa ela. Ela tirava espírito ruim do povo, de tudo. […] Se a pessoa ver e tiver e bater nim um que a pessoa tiver, a pessoa cai… Medo do caboclo pegar a gente, ih, eu hein, tenho medo. Eu digo que a pessoa que tem medo é porque às vezes tem, né? A pessoa se arrupeia todinha, eu sei lá se eu não tinha […]. Fazia assim uma roda de pórva e a pessoa ficava no meio, que tivesse essas coisas que era pra ela tirar, aí quando tacava o fogo, o cara subia pra riba. (Dona Lola, 2014)

Enquanto na Queimada de Benedito o candomblé é realizado em um espaço da casa de uma moradora, na Veredinha há um salão destinado a ritos promovidos por uma rezadeira de fora. A Barra II e outros quilombos do município não dispõem de espaço físico destinado aos cultos afro. Os chamados curadores, que trabalham de forma esporádica e doméstica, são cada vez mais raros. No quilombo Barra II, Maria Cristina Rodrigues de Oliveira, conhecida como Dilma, oferece caruru de Cosme e Damião. Ao contrário de Maria José, que assume abertamente a prática do candomblé, Dilma é católica e demorou para que quisesse falar sobre o assunto. Depois do incentivo de suas primas e irmãs, aceitou ser entrevistada em áudio e vídeo. Enquanto discutia os pormenores de sua festa na frente da câmera, Maria Cristina parece

afirmá-la para si mesma. Encorajada por ter um uma escuta atenta ao que ela precisou esconder, Dilma se alegra e se empodera diante da câmera. Faz questão de definir o caruru como uma tradição e enfatiza que, a despeito do preconceito, não se trata de algo ruim.

> — Meu cariru eu faço ele porque ele foi uma promessa e eu não me sentia bem, me sentia uma pessoa quase que não fosse normal. Hoje eu já me torno normal através do meu cariru. Então ele **é como uma tradição pra mim,** e essa tradição só Deus mesmo que vai dizer assim, de terminar ela. […] Quem não entende o que é o cariru acha que é uma coisa bem ruinho, acha que você tá com uma coisa ruim, que você seria uma pessoa ruinho. Eu pra mim é que **eu não tenho muito estudo, nunca busquei essa história, mas vou buscar ainda**, quando eu achar uma pessoa, eu ainda vou buscar. […] **Ele é uma promessa**, **ele é uma festa**, inclusive ele é festa **dos orixá**.[…] Daí já vem a dança, igual a dança África, que muitos deles dança, eu se for para dançar danço [risadas]. Por que que eu danço? Por que eu danço ele? Porque eu faço meu cariru e já sei que vem uma coisa que eu danço mesmo. Não adianta esconder pra ninguém da sociedade que eu danço, que eu danço. […] A gente mata umas galinha, faz vatapá, faz o quiabo, faz a mesada e dá aos meninos. E canta. Pronto, o caruru tá pronto. Não tem muito segredo não. O povo é que faz dificulidade com uma coisa fácil e simples. Não tem muito segredo não.
> — Precisa dar a sete crianças?
> Tem pessoas que dá sete e tem pessoas que dá 14. Eu daria a quatorze criança, mas agora eu já mudei para sete. […]
> Ele é uma festa de orixá e de ogum. Você precisa vim aqui no dia do meu cariru, pra você ver. Eu gosto, não vou dizer pra ninguém que eu não gosto. Tô na Igreja, tô, mas, que eu gosto do meu caruru, gosto. Porque eu sei que é uma coisa que me faz bem, a mim e a meu esposo e à comunidade. […] **Essa festa aqui é africana**. (Maria Cristina, 51 anos, Barra II, 2020)

No território Oleria, próximo a Barra II, a senhora Ana Rita do Carmo, lavradora de 71 anos, também utilizou a palavra tradição para se referir ao caruru e a outras manifestações culturais de origem africana. Para ela, o caruru é uma tradição dos escravizados ligada à manutenção da saúde dos praticantes e seus filhos. É a celebração dos orixás e dos santos. Cosme dá remédio, e Damião é curador. Além da festa de Cosme e Damião, há o batuque de Santa Bárbara, que ocorre no dia 4 de dezembro. No sincretismo afrocatólico, Cosme é filho de Bárbara, e as entidades que baixam na festa do filho podem aparecer na festa da mãe. As crenças de matriz africana configuram valores de refúgio que "mesmo tendo sido construídos nestas circunstâncias [escravidão, colonialismo e racismo], se constituem possibilidades de proteção, segurança, fundamento para viver, pensar, construir" (SILVA, 2001, p. 83).

> Os escravos sofria mutcho, aí ficou com folia de samba, de cariru, que era uma tradição dos escravos. Que eles não saía pra canto nenhum, eles que ajuntava, fazia aquela comidinha e fazia um sambinha batendo palma, que eles não tinham a liberdade de sair. (Ana Rita do Carmo, 2019)

Figura 40 – Maria Cristina posa para foto, após a entrevista sobre seu Caruru

Fonte: Autoria própria, 2020. Dilma se alegra com a entrevista e diz que “não adianta esconder da sociedade” que faz o caruru de Cosme e Damião. Com o preconceito externo e interno, as festas “dançantes”, isto é, quando há incorporação, são restritas às casas e a seletos convidados.

A principais festas religiosas dos quilombos de Morro do Chapéu são as dos santos padroeiros. Pelo menos duas dessas festividades estão ligadas a promessas feitas em função de epidemias que assolaram a região na primeira metade do século XX. A festa de São Sebastião começou com a promessa de Dona Onorina para aplacar os sintomas de febre alta na Barra II. Na Gruta dos Brejões, o “sezão” foi o responsável pela devoção a Nossa Senhora dos Milagres, cuja imagem foi colocada no interior da caverna pelo fazendeiro Arnóbio Bagano. Outras festas de destaque são a folia-de-reis, a festa junina, os sambas e a festa da lamentação das almas do quilombo do Velame, em que os fiéis, vestidos de branco, cantam e batem matracas. Em Ouricuri II e Queimada Nova, as rezadeiras cantam os ofícios em voz alta, com destaque para o ofício de Maria.

6.5 NEM TRADICIONAIS, NEM MODERNOS

Em estudos e mapeamentos culturais de comunidades tradicionais realizados desde a década de 1990, encontramos excertos que refletem uma percepção geral de que as tradições

culturais acabaram ou estão em vias de extinção. Nos territórios étnicos de Morro do Chapéu, não é diferente. Segundo os quilombolas, o abandono das tradições musicais e festivas é creditado a três fatores: a morte dos velhos com habilidades especiais, sem que tenham repassado seus saberes; o advento de tecnologias modernas; e as transformações nas relações produtivas. Para Eliana Souza Carmo, "hoje ninguém não sai pra casa de ninguém por mor de televisão, todo mundo só fica sentado dentro de sua casa, nem a lua o povo vê". Frases semelhantes se repetem em quase todas as entrevistas utilizadas para a tese. Os idosos insistem que "antigamente tinha muitas coisas que foram se acabando". Como constatou o pedreiro e lavrador Orlando José de Oliveira, 62 anos, embora "de primeiro" a vida fosse cheia de privações, era melhor, porque "havia mais união e todo mundo respeitava uns aos outros". Seria essa percepção compartilhada por tantas pessoas um mero saudosismo?

> É, moça, por o acaso que nós tá falando aí sobre o assunto do passado, como afoi o tempo mais velho. Eu acho assim, naquele tempo o povo trabalhava de mutirão, né? Mutirão chamava adjunto, adjutório. Eu achava que era uma forma muito boa. Que forma era essa? Era uma forma de união. Quando eu falo união é uma forma de parceria. Que a gente trabalhava naquela colocação. Hoje se acabou e acho que a coisa começou mudar, não é mais o que era. E por aí vai. Quando a coisa trabalha em mutirão forma união […] Mutirão é melhor do que a gente envolver só ganhar. Quando a gente diz assim "ah, eu vou ganhar", ali começa as pessoa se separando. (Orlando José de Oliveira, 2020)

A nostalgia de um passado rural com outros valores é uma coincidência narrativa nas entrevistas com idosos, que destacam a miséria das condições materiais em contraste com a qualidade das interações humanas. Os ciclos da natureza são igualmente sublinhados pelas comunidades camponesas que sentem os impactos do desmatamento, da extinção de animais, da alteração climática, do aquecimento global e da introdução dos pesticidas. O câmbio no predicado das relações sociais, a degradação ambiental e o suposto fim de personagens, festas e tradições, são denunciados como resultados da individualização proporcionada pela modernidade e suas formas de produção/consumo. A desvalorização da ancianidade e o abandono de determinadas formas de produção do regime alimentar, de indumentária e moradias, ocasionariam o fim das atividades culturais a elas relacionadas. O lavrador, leiteiro e sambador Deomílson (Dió) assim explica o fim do samba na Barra II:

> De primeira ajuntava toda a turma assim, essa semana fazia adjunto na roça de um, pra semana ia pra roça de outro. Era um ajudando o outro. Quando não era limpando, era roçagem, fazia uma roçagem, o quê! E hoje em dia acabou isso tudo. Não se vê mais nada. E é por isso que tá acabando também a produção desse povo aprender a cantar. (Deomílson do Espírito Santo, 2019)

A solidariedade intergrupal se manteve como condição *sine qua non* para a sobrevivência e a manutenção dos territórios étnicos como núcleos estáveis. Tal solidariedade ainda desafia a lógica de trocas baseadas no dinheiro e na precificação da vida. Não me parece apenas um discurso nostálgico o que está conformado pelas coincidências narrativas entre as entrevistas. Quanto mais se esgarça a solidariedade, alicerçada nas experiências produtivas coletivas, o que se evidencia pelo cercamento das roças familiares, pelo fim dos mutirões e pela diminuição da partilha da comida, maior o empobrecimento cultural. É evidente para os sujeitos pesquisados que as dinâmicas do mercado enferrujam os valores de uso e de trocas afetivas, para inserir uma lógica de individualismo que reduz os espaços de convivência nos quais as falas, as reflexões, a arte e as festas eram possíveis. A dependência cada vez menor da natureza e cada vez maior da compra de mantimentos externos impõe uma praticidade antes desconhecida. Não há sentido coletivo sem coletividade. Todos dizem que cada dia é mais raro achar quem saiba cantar ou transmitir histórias, porque os mais velhos morreram, e os mais novos, engajados em outras dinâmicas produtivas, incluindo a migração, não foram ensinados ou não possuem interesse em "levar a tradição adiante".

> Aqui mais é nas épocas de cariru, o povo gostava. Agora até isso acabou. A chula é samba. O batuque é que é diferente da chula, porque o batuque é mais arroxado. Caixa e pandeiro. E viola também. Agora, a viola pro batuque sempre eles deixa mais pro lado. A chula é tocada na viola e no pandeiro. No batuque eles começa com a viola e depois para, fica só pandeiro e caixa. (Maria Domingues, 2018)

No ensaio "O narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov" (1936), Walter Benjamin chamada atenção para esse problema, ao falar da desvalorização da experiência e do declínio da narrativa artesanal na primeira década do século XX. Benjamin fala da "grandeza e [d]a simplicidade" dos narradores como atributos que se erodem diante da supremacia das técnicas e dos fatos políticos de sua época. A sabedoria dos tipos tradicionais, a exemplo do velho camponês, não teria lugar num mundo de não transmissões. O filósofo atribui essa transformação aos modos de produção, que, nas sociedades pré-capitalistas, abriam espaço apara o acúmulo de experiência em um tempo menos acelerado. A produção artesanal permitia o que ele chama de narrativa artesanal e o tecer de relações sociais mais verticais.

> São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (BENJAMIN, 1994b, p. 197-8).

As técnicas analisadas por Benjamin são completamente distintas das hodiernas; entretanto, as comunidades tradicionais latino-americanas ingressaram recentemente nos códigos da modernidade. Até poucas décadas atrás, o modo de vida rural no Brasil possuía paralelos com os modos de vida pré-capitalistas a que Walter Benjamin se refere. O ingresso recente das comunidades no ritmo global gestou processos de hibridação que precisam ser pensados em suas particularidades. Por hibridação entendo um movimento semelhante ao descrito pelo antropólogo argentino Néstor García Canclini (1997), não como sinônimo de fusão, que anula as contradições, mas como formas particulares, geradas em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina.

Indubitavelmente, o contemporâneo é múltiplo demais para ser reduzido a equações peremptórias. O desenvolvimento de um paradigma moderno não necessariamente elimina as culturas populares e suas expressões artesanais, mas não há como negar que uma parcela dessa modernidade aprecia a espetacularização e a fetichização do popular. Se hoje há uma revalorização da narrativa, inclusive em sua versão artesanal caracterizada por Walter Benjamin, é consumida mais do que efetivamente vivida. O popular não espetacularizado se torna desinteressante ou marginalizado. O próprio Canclini alerta sobre as ritualizações dos conteúdos tradicionais, que servem para legitimar grupos sociais diversos. Não apenas os consumidores diretos, mas as instituições modernas, sejam privadas ou estatais, dialogam com a teatralização do popular. Os agentes populares tentam interagir com as dinâmicas de mercantilização, às vezes de maneira bem-sucedida. Como em um cabo de guerra, puxam a modernidade para seu lado, rompem dicotomias e impõem seu reconhecimento. Quando falo em perda de diversidade e imposição de hegemonia, não digo que haja uma cultura popular ingênua, a ser fagocitada pelos mecanismos perversos do capital. Seguindo uma linha thompsoniana, entendo que as classes trabalhadoras defenderam a parte de seus costumes que consideravam relevantes ante a pressão dos dominadores. Por vezes, essa cultura popular rebelde, que resiste ao conservar e conserva ao resistir, ganhou batalhas contra as formas estruturais de dominação e discriminação; outras vezes, perdeu parte considerável de si pelo caminho. Como disse Martha Abreu: “cultura popular não se conceitua, enfrenta-se”.

> Neste sentido, cultura popular não é apenas entendida como o conjunto de objetos ou práticas que são originárias ou criadas pelos setores populares. Além de permitir o resgate ou a reconstrução da possível autonomia de essas pessoas pensarem e agirem no mundo em que vivem (ou viveram), a expressão cultura popular mantém aberta, no meu modo de ver, a possibilidade de se pensar em um campo de lutas e conflitos sociais em torno das questões culturais, já que, no mínimo, existiriam culturas não populares, mesmo que definidas, neste momento, sob aspectos negativos (ABREU, 2011, p. 95).

Os trabalhadores rurais quilombolas de Morro do Chapéu protegeram aspectos significativos de suas culturas tanto dos chefes (senhores, coronéis e patrões) quanto das pressões do racismo da sociedade circundante. O senhor Manoel do Carmo, liderança da Barra II, corria para apagar o fogo no chão de sua casa quando chegava um branco. Distante dos olhares brancos, ele continuou acendendo o fogo no chão de sua residência de taipa e convocando sua família para comer e conversar ao redor da fogueira. A resistência é diferente entre os grupos e entre os indivíduos que compartilham os "costumes em comum", pois também a cultura não é um monólito, é apropriada e refeita todos os dias. A defesa de formas de viver fica ainda mais evidente em uma questão muito cara a Thompson, que é a disciplina do trabalho. Os negros da primeira geração do pós-abolição nessa região fizeram de tudo para comprar suas parcelas de terra e controlar suas próprias roças e criações animais. Mesmo diante da necessidade de trabalhar em fazendas por regime de diárias ou nas casas de famílias mais abastadas, negociaram os valores que consideravam injustos dentro do padrão local, abandonaram trabalhos em que não lhes ofereciam bom tratamento e conquistaram o espaço da feira para escoar suas mercadorias.

A cultura negra deve ser considerada para além da dança, do artesanato, da culinária, das festas "típicas" ou de cultos politeístas. Para o público externo, as coletividades negras que não ostentam publicamente essas manifestações não possuem uma "cultura". O historiador Paul Gilroy nos alerta sobre esse movimento, quando adverte sobre a crise da raciologia e suas novas lógicas de operação. Se antes o racismo operava pelo viés biológico, a cultura se liga agora a uma nova racialidade na qual as identidades étnico-raciais são cristalizadas. Para ele, através da supremacia da imagem, parte preciosa da cultura negra está sendo capturada por interesses de mercado. As diferenças culturais, essencializadas, tomam de assalto o lugar do velho discurso racial na sobreposição de hierarquias.

> Inúmeras camadas de exotismo facilmente comercializado culminaram num glamour racializado e contribuíram com um prestígio extra para algum nível de diferença somática não específica. Os rostos perfeitos nos quadros de avisos, telas e revistas não são mais exclusivamente brancos, mas à medida que perdem aquela uniformidade, somos pressionados a considerar e a observar em detalhe o que eles se tomaram, onde cabem na velha hierarquia que vem sendo apagada e que combinação ilícita desses conhecidos tipos raciais se ajustou para produzir esse visual específico, esse estilo exótico ou essa postura transgressora (GILROY, 2007, p. 40-41).

A cultura como sistema de significados (BURKE, 1978) e conjunto de recursos para a ação social (THOMPSON, 1981) devem interessar em sua totalidade, e não apenas no que têm

a oferecer como correspondência a uma expectativa exterior a si própria. O que as pessoas decidem preservar ou mudar de suas próprias culturas não cabe a ninguém decidir senão a elas próprias. Tampouco tudo nesse processo de depuração do que sai e do que fica é escolha ou agência dos sujeitos. Como pontua Marshall Sahlins, as sociedades não ocidentais – e poderíamos estender esse argumento para as culturas ditas tradicionais, no interior de sociedades complexas – não têm um posicionamento passivo diante das pressões da economia mundial (SAHLINS,1988), mas as pressões existem.

Para utilizar a expressão que dá título ao livro de Canclini, é preciso encontrar "estratégias para entrar e sair da modernidade" nos termos que os próprios grupos determinem como salutares. O advento de infraestrutura e de *modern comforts* tornou o cotidiano menos exaustivo, e a miséria foi reduzida com programas estatais de assistência. Ninguém deseja voltar ao passado, só que, olhando para trás, os interlocutores lamentam a perda de seus vínculos estreitos, suas festas, seus costumes. Comunidades camponesas sabem que a grande riqueza é o que não se pode comprar, por isso olham o presente com desconfiança. O futuro que buscam é de prosperidade sem perda de solidariedade, de tecnologia sem destruição ambiental, de inovação sem perda de identidade.

Ainda na década de 1970, um grande antropólogo advertia: "É a diversidade que deve ser salva e não o conteúdo histórico que cada época lhe deu e que nenhuma poderia perpetuar além de si" (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 23). Quando Dona Maria e Eliana colocaram piso na casa, Sr. Durval se recusou a entrar. Ele "dizia que a gente tava com bestage, que não queria ser mais como era, que queria ser rico", lembra a filha. A resistência em abandonar o chão de terra batida foi tão grande, que Durval preferiu morar em um quartinho externo, ao lado da cozinha. Ele não queria entrar nesse tipo de "modernidade". Dona Maria foi adiante, mudou da casa de taipa para a de tijolo, do piso batido para a cerâmica, do analfabetismo para a alfabetização, da falta de eletricidade para a televisão. E continua contando velhas histórias ao lado de seu fogão a lenha.

CONCLUSÃO

A etnogênese quilombola no Brasil é um fenômeno da década de 1980, quando territórios negros rurais, identificados por suas especificidades étnicas, empreenderam mobilizações por reconhecimento cultural e direitos fundiários. Amparadas pelas possibilidades legais abertas pela Constituição de 1988, notadamente o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal[212], tais mobilizações se avolumaram na década de 1990. Enquanto o artigo 68 do ADCT previa a garantia de direitos territoriais, outros artigos constitucionais, a exemplo dos artigos 215 e 216[213], garantiam o respeito à diversidade e a uma cidadania diferenciada aos povos ditos tradicionais. Tal convergência temática aproximou as etnias indígenas e os povos quilombolas.

Os diversos etnônimos que designavam os grupamentos negros rurais – e urbanos – se viram unificados pela categoria *remanescente* de quilombo, mas tal designação logo foi repelida por sua carga semântica passadista. O termo remanescente parecia exigir uma consequencialidade histórica nem sempre existente ou possível de ser recuperada. Os quilombos contemporâneos se recusaram a ser o que sobeja de uma história linear em que a regressão à escravidão asseverava uma autenticidade questionável. Nos anos 2000, tornando-se agentes políticos poderosos nas lutas que envolvem questões étnico-raciais e de acesso à terra, quilombolas, pesquisadores e mediadores dos movimentos sociais redefiniram a noção clássica da historiografia. Quilombo passou de território de negro fugido do cativeiro a território de resistência negra diante das batalhas do passado e do presente. Diante das pressões sociais, e em respeito ao previsto legalmente, o Estado regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. E reconheceu que:

> As comunidades quilombolas são grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas e com ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (DECRETO Nº 4887/03).

---

[212] "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos."

[213] Artigo 215: "O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais". Artigo 216: "§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação"; "§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos".

O fenômeno quilombola ensejou demandas por titulações coletivas que exigiam uma interlocução com linguagens burocráticas e científicas. Os primeiros pesquisadores e técnicos envolvidos nos chamados laudos antropológicos enfrentaram a questão da escassez de fontes e de referências bibliográficas para uma reconstrução detalhada das origens históricas dos quilombos. A temática do reconhecimento e de seus enquadramentos de memória estavam na ordem do dia, mas sofriam contestações de ordem conceitual e política. Inicialmente pautados em laudos ou definições operacionais que justificassem as regularizações fundiárias, os estudos sobre quilombos avançaram. Recuperemos a definição da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) em 2015:

> grupos com trajetória histórica própria, cuja origem se refere a diferentes situações, a exemplo de doações de terras realizadas a partir da desagregação de monoculturas; compra de terras pelos próprios sujeitos, com o fim do sistema escravista; terras obtidas em troca da prestação de serviços; ou áreas ocupadas no processo de resistência ao sistema escravista (BRASIL, 2015, s/ p.).

Concomitantemente ao processo pragmático, as discussões teóricas e metodológicas amadureceram e foram além das definições e dos marcos legais. Chegamos à segunda década do século XXI com a temática quilombola consolidada no campo acadêmico, porém com os direitos diferenciais contestados e com as titulações bastante aquém dos processos abertos. A nova conjuntura política que se estabeleceu desde o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff provocou um arrefecimento ainda maior dos processos de titulação. Embora nem todas as comunidades quilombolas estejam em áreas de conflito, ou desejem a titulação coletiva, a garantia do território é, para grande parte delas, uma condição preliminar para o desenvolvimento e o acesso a outros direitos. Estima-se que os que vivem em terras tituladas correspondam a cerca de 8% das 214 mil famílias quilombolas que a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial estimou existirem no Brasil[214].

A partir de 2018, o Poder Executivo do país catapultou uma agenda explicitamente antiquilombola e anti-indígena, com profundos impactos no diálogo entre Estado e movimentos sociais. A titulação e regularização das comunidades, efetivada pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), ficou sob o guarda-chuva do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. A Fundação Cultural Palmares, responsável pela certificação dos quilombos, ganhou como presidente um militante de direita que nega o racismo estrutural e é alvo de

[214] Segundo dados de 2018 da Comissão Pró-índio de São Paulo, dos 1.695 processos existentes no Incra naquele ano, 44% estavam abertos há mais de 10 anos e 85% não possuíam sequer o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), fase inicial que identifica os limites do território quilombola a ser titulado.

investigações no Ministério Público por assédio moral, perseguição ideológica e discriminação[215]. As políticas de igualdade racial foram alocadas no Ministério da Família, Mulher e Direitos Humanos. Diante desse cenário, o combate pela própria sobrevivência parece sobrepujar a reivindicação por regulamentação fundiária. Como se não bastasse, a pandemia pelo novo *coronavírus*, SARS-CoV-2, e a crise econômica que se soma à sanitária, são fatores que agravam a pobreza nas comunidades quilombolas e atingem negativamente a captação de parceiros e financiamentos para projetos.

Mesmo considerando que o Estado é uma variável relevante na produção de etnicidades, a abordagem desta tese desvia desse enfoque por duas razões. A primeira é a conjuntura política supracitada. A segunda é uma opção teórica e metodológica, diante das próprias características dos quilombos de Morro do Chapéu, onde a problemática da identidade é secundária se comparada a outros assuntos da organização social. Evitei retomar discussões exaustivamente empreendidas a partir de parâmetros normativos, que faziam sentido há dez anos. Se olharmos, por exemplo, o modelo elaborado por José Maurício Arruti, em seu estudo sobre as comunidades Mocambo e Xocó, o processo de formação dessas comunidades encontra no Estado um dos atores do processo de territorialização (ARRUTI, 2006). Essa proposta analítica combinava perfeitamente com outros contextos etnográficos de comunidades negras rurais naquele momento. Tal fenômeno de constituição étnica, antes e a partir da entrada em ação do Estado como organizador e sancionador de identidades, não é ativo no meu contexto de pesquisa, nesse momento.

As comunidades quilombolas da Chapada Diamantina, coração da Bahia, estão distribuídas entre 24 municípios e apresentam dinâmicas diferenciadas, dependendo do desenvolvimento econômico e de fatores históricos e ambientais de cada um deles. A ocupação da Chapada está relacionada, sobremaneira, à criação de gado e ao garimpo de metais e pedras preciosas. Nessas atividades, a escravidão desempenhou um papel conjunto ao trabalho livre. As fazendas pecuaristas desenvolviam atividades agrícolas, e os grandes proprietários faziam uso de seus escravizados nas lavouras de feijão, milho, café, cana, algodão, dentre outros gêneros. Mesmo com números substancialmente menores do que nas grandes plantações, a escravização fixou africanos e afrodescendentes. Misturados aos povos nativos, cuja exploração e cujo etnocídio se iniciaram desde as primeiras expedições de sertanistas no século XVI, os negros foram praticamente desconsiderados nas análises sobre ocupação e desenvolvimento dos sertões e da Chapada Diamantina. Embora os estudos sobre grupamentos negros sertanejos

[215] Ação Civil Pública Cível 0000673-91.2021.5.10.0021

ainda sejam incipientes, a etnogênese quilombola que varreu o país chegou a essas paragens, descortinando uma realidade que sempre esteve lá.

Os quilombos de Morro do Chapéu, município da zona oriental da Chapada Diamantina, não articulam as questões identitárias e fundiárias da mesma forma que outras comunidades em áreas mais dinâmicas da Bahia. Tendo mediação descontínua com entidades governamentais, não governamentais e centros universitários, essas comunidades não se projetaram nacionalmente. Em algumas delas, o advento da energia elétrica, da televisão e, nos últimos cinco anos, da internet, gerou um hibridismo entre modos tradicionais de vida e novos hábitos e discursos. Em outras, a vida como pequenos lavradores se assemelha ao cotidiano do início do século passado. As chamadas pautas identitárias e os sinais diacríticos ligados à valorização de características raciais começam a se fortalecer e florescer. Nos sete territórios reconhecidos como quilombolas divisamos fortemente uma cultura comum de raízes oitocentistas, gestada no convívio entre cativos e livres. Com raras exceções como a Veredinha, trata-se de um conjunto de comunidades onde a conquista da pequena propriedade (ou posse não contestada) amorteceu antigas disputas com fazendeiros vizinhos por áreas férteis de plantio, caça ou extrativismo[216]. Antes do resgate de manifestações culturais e da luta pela terra, em Morro do Chapéu, está a luta das famílias pela viabilidade das roças e da fixação dos indivíduos, especialmente homens jovens que emigram para o trabalho rural volante. Sabemos que as paisagens socais se movem rapidamente e que dentro de poucos anos as configurações étnicas serão bastante diferentes. Esperemos que caminhem como as águas, fazendo crescer as sementes plantadas pelos que lutam por uma vida digna.

Os quilombolas morrenses compartilham experiências de trabalho semelhantes, devidas a suas origens, seus vínculos de parentesco, sua inscrição social/racial e suas tradições de resistência. Cada família negra tem sua trajetória própria de trabalho, seus mecanismos particulares de sobrevivência e ascensão social. Cada quilombo possui suas técnicas produtivas, resultado histórico da ação de seus membros na relação com a natureza, da qualidade dos solos, das oportunidades de acesso ao poder público, entre outros fatores. Como escreveu Roger Chartier, o mundo como representação é moldado através dos discursos; apropriar-se deles é necessário à compreensão de si mesmo, mas exige o rompimento com o sujeito universal e abstrato, para pensar as variações históricas (CHARTIER, 1988). À medida que nos afastamos de um sujeito universal, neste caso também branco e ocidental, abrimos saídas para outros discursos.

[216] Veredinha enfrenta conflitos com os proprietários da fazenda que atravessa seu território.

Minha intenção era escrever uma tese de doutorado usando as metodologias da História Oral e da Etnografia, como o título sugere, mas essa intenção foi atravessada pela pandemia que se alastrou de 2020 a 2022. Voltei-me então para as memórias da escravidão e do pós-abolição em Morro do Chapéu, em diálogo com os registros escritos do século XIX, notadamente os do Fórum Clériston Andrade e da Igreja Matriz de N. S. da Graça. Creio que essa operação foi bem-sucedida em mostrar que os territórios étnicos de Morro do Chapéu apresentam origens semelhantes, embora tenham desenvolvimentos diversos. Os quilombos foram fundados por ex-cativos nas proximidades das fazendas em que trabalhavam e pela migração de libertos e trabalhadores pobres de outras localidades. Todos buscaram a autonomia produtiva para fixar suas famílias na terra, mesmo diante dos desafios impostos pelas secas, pela fome e pela falta opção de trabalho qualificado. Destaquei os processos de formação dos quilombos Gruta dos Brejões e Barra II, este último onde concentrei meu trabalho de campo. As outras comunidades foram contempladas ao longo dos capítulos, à medida que utilizei as entrevistas de História Oral.

Tentei destacar aspectos relevantes da cultura dos quilombos e quilombolas de Morro do Chapéu, usando o paradigma indiciário e falando em africanidades brasileiras, sem reduzir a palavra cultura somente aos aspectos artísticos, culinários, religiosos e festivos. As relações de trabalho são parte imprescindível da organização social e, consequentemente, de suas expressões simbólicas. Não procurei por uma etnicidade performada; interessei-me pelo cotidiano e pelos saberes e fazeres transmitidos. A cultura de uma coletividade qualquer está muito além do que é mostrado de forma espetacular; passa pela forma como as pessoas encaram a vida e enunciam suas vivências no mundo.

Mesmo com todos os imprevistos interpostos durante os quatro anos de doutoramento, cocriei e registrei fontes sonoras e audiovisuais raras e originais. Esse material inédito poderia ter recebido tratamento mais adequado e detalhado se o fator tempo o permitisse. Fiz o melhor dentro das minhas condições e possibilidades. Assim como o vínculo com as famílias que fizeram parte dessa pesquisa não se encerra aqui, a própria pesquisa continuará se desdobrando em outros trabalhos. Desejo que, cada vez mais, a potência da oralidade integre o suporte escrito. Além de fomentar fronteiras abertas à diferença, a saída possível para fraturar os discursos hegemônicos é amplificar os discursos de pessoas extraordinariamente comuns. Como me disse Anaílde Pereira dos Santos, por telefone, no dia em que eu estava concluindo a escrita desta tese: “A gente já venceu”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. **Meninas perdidas**: os populares e o cotidiano do amor na Belle Époque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

ABREU, Martha. Cultura popular: um conceito e várias histórias. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Orgs.). **Ensino de História**: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 83-102.

ABREU, Martha. Lei do Ventre Livre. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil Imperial**. Rio de Janeiro*:* Objetiva, 2002. p. 468-72.

ALBERTI, Verena. Fontes orais: História dentro da História. In: PINSKY, Carla B. (Org.). **Fontes orais**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 155-202.

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: FGV, 1990.

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

ALBUQUERQUE, Wlamyra. A vala comum da 'raça emancipada': abolição e racialização no Brasil, breve comentário. **História Social**, Campinas, n. 19, 2010, p. 91-108.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Centro de estudos Afro-Orientais; Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Os quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliana C. (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA, 2011.

ALMEIDA, Jadione Cordeiro de; PAIM, Marcela Moura Torres; OLIVEIRA, Josane Moreira de. Trabalhador de enxada em roça alheia: o léxico dos estados da Bahia e de Sergipe na década de 1960. **Revista Tabuleiro de Letras**, Salvador, v. 13, n. 3, Especial, dez. 2019. ISSN: 2176-5782.

ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura Iorubá**: costumes e tradições. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

ALONSO, Sara. **Fazendo a Unidade: uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamary como quilombos**. 2004. Tese de Doutorado em Antropologia Social, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. p. 43-93

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, n. 26, jan.-jun. 2012, p. 66-77.

ANCHIETA, José de.**Cartas, informações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil).

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera**: The new mestiza. 4th edition. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. **Raça – Novas perspectivas antropológicas**, Salvador, v.1, 2008.

BA, A. H. Amkoullel. Tradição viva. In: ZERBO, J. K. (Org.). **História geral da África, I**. São Paulo: Ufscar; Brasília: MEC, 2010.

BALIBAR, Ethienne. **Nous, citoyens d'Europe?** Paris : La Découverte, 2001.

BARRETO, Nelson Ramos. A revolução quilombola: guerra racial, confisco agrário e urbano, coletivismo. Campinas: Artpress, 2007.

BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **Ethnic groups and boundaries**: The social organization of culture difference. Bergen, Oslo: Universittetsforlaget, 1969.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira. 1971.

BASTIDE, Roger. **O candomblé na Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTOS, Luciete de Cássia Souza Lima Bastos. Nas trilhas do quilombo Sambaíba: etnografia de um saber-fazer que se transforma. **ODEERE. Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade**, v. 5, n. 9, jan.-jun. 2020. ISSN: 2525-4715.

BAUMAN, Zygmunt. "Turistas y vagabundos". In: **La globalización: consecuencias humanas**. México. Fondo de Cultura Económica. 1999.

BELCHIOR. **Alucinação**. Produção Marco Mazzola. Polygram: 1976. 1 disco.

BELTRÃO, Maria. "A conquista do Sertão". In: **Alto Sertão: anotações**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**: padrões da cultura Japonesa. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política**. 7. ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**. 7. ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. 5. ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BERBERT-BORN, Mylène; KARMANN, Ivo. Lapa dos Brejões (Brejões Cave) – Vereda Romão Gramacho, Chapada Diamantina, State of Bahia – Giant cave and karst valley rich in Quaternary fossils.

BERG, Magnus. Algunos aspectos de la entrevista como método de produción de conocimientos. **História y fuente oral**, v. 2, n. 4, p. 3- 9, 1996.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2. ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERIMBAU. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra69218/berimbau>. Acesso em: 9 mar. 2022.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: BOURDIEU, Pierre (Coord.). **A miséria do mundo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 693-713.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOUVIER, J.-C. Etnotextos. **T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista Do Programa de Pós-graduação em História da UnB**, Brasília, v. 5, n. 1, 2011, p. 69-81.

BURKE, Peter. **Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna**. São Paulo: Unesp, 2010

CÁCERES, Luz Stella Rodríguez. Naturezas monumentalizadas, cotidianos politizados: a construção discursiva do lugar no caso do Quilombo Sacopã. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 16, n. 1, jan.-jun. 2013, p. 91-106.

CÁCERES, Luz Stella Rodríguez. Paisagem, memória e parentesco no quilombo de Vargem Grande, RJ. **Etnográfica**, v. 21, n. 2, jun. 2017, p. 269-292.

CAIAFA, Janice. A pesquisa etnográfica. In: **Aventura das cidades**: ensaios e etnografias. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 135-181.

CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre**: uma dinastia de pioneiros. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ouro, 1949.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Literatura oral no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Made in Africa**. 4. ed. São Paulo: Global, 2002.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global, 2012.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do folclore brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARNEIRO, Josué. História Oral como instrumento no desenvolvimento e elaboração da pesquisa. **Boletim de Geografia**, Maringá, v. 30, n. 2, 2012, p. 121-131.

CARDOSO, Ciro Flamarion (coord.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion. A brecha camponesa no sistema escravista. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Agricultura, escravidão e capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 133-154.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional**: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. São Paulo: DIFEL, 1962.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional**: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARDOSO, José Aloísio. APA Gruta dos Brejões e a bacia sedimentar de Irecê [Environmental Protective Area of the Gruta dos Brejões and the Irecê Sedimentary Basin]. Abstract. **Speleo Brazil 2001**, Brasília, 15-22 jul. 2001.

CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CARVALHO, M. R. A identidade dos povos do Nordeste. **Anuário Antropológico**, Fortaleza, n. 82, 1984, p. 169-188.

CARVALHO, M. R. De índios "misturados" a índios "regimados". In: CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFRN, 2011. p. 82-99.

CASTELO BRANCO, Samantha. História oral: reflexões sobre aplicações e implicações. **NORUS**, v. 8, n. 13, jan.-jul. 2020, p. 8-27.

CATROGA, Fernando. Entrevista concedida a Marieta de Morais Ferreira. **Revista Brasileira de História (RBH)**, v. 29, n. 58, 2009, p. 469-487.

CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

CENTRO DE REFERÊNCIA DA EDUCAÇÃO PÚBLICA. História Oral. Entrevistada: Verena Alberti. **CREP**, Rio de Janeiro, 9 out. 2007.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: **Estudos avançados**, v. 11, n. 5, 1991, p. 173-191.

CHIZIANE, Paula. **O sétimo juramento**. Lisboa: Caminho, 2000.

CLIFFORD, James. "Sobre a autoridade etnográfica". In: **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COELHO, Rodrigo; ZUQUE, Flávia R. S.; ABRÃO, Luceli Aparecida de A.; ZUQUE, Maria Angelina S.; AIPP, Maria Inês F.; ZUQUE, Fabricia T. S. Corte de cana: facão e coração. **Revista Conexão Eletrônica**, v. 9, n. 1/2, 2012.

COLLINGWOOD, R. G. **A ideia de história**. Portugal: Presença, 1981.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Etnografia e imaginação história. Trad. Iracema Dulley e Olívia Janequine. **Revista Proa**, v. 1, n. 2, 2010.

CORSARO, W. A. Interpretative reproduction in children's peer cultures. **Social Psychology Quarterly**, Washington, D.C., v. 55, n. 2, 1992, p. 160-177.

CUNEGUNDES, Jubilino. **Morro do Chapéu**. 3. ed. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo. Empresa Gráfica da Bahia, 1999.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões, v. 1**. São Paulo: Abril, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Sobre a servidão voluntária: outro discurso. Escravidão e contrato no Brasil colonial. In: **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicitude. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 143-158.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DANTAS, Mônica Duarte. **Fronteiras movediças**: a comarca de Itapicuru e a formação do arraial de Canudos. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2007.

DARNTON, Robert. **O Grande Massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. Trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAVID, Priscila. História oral: metodologia do diálogo. **Patrimônio e Memória**, São Paulo, v. 9, n. 1, jan.-jun. 2013, p. 157-170.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DIANGELO, Robin. Fragilidade branca. Dossiê Racismo. **ECO-PÓS**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 2018. ISSN 2175-8689.

DO PATROCÍNIO, Stella; MOSÉ, Viviane. **Reino dos bichos e dos animais é o meu nome**. Rio de Janeiro: Azougue, 2001.

DONHAM, Donald L. **Marxist Modern**: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution. Los Angeles: University of California Press, 1999.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EDGAR, Morin. **Rumo ao abismo?**: ensaio sobre o destino da humanidade. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2011.

EL HAMEL, Chouki. Raça, escravidão e islã no Marrocos: a questão dos Haratin. **Afro-Ásia**, v. 31, 2004, p. 9-37.

ERRANTE, Antoinette. Mas afinal, a memória é de quem? Histórias orais e modos de lembrar e contar. **História da Educação/ASPHE**, Pelotas, n. 8, 2000, p. 140-174.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Nandyala, 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008

FELIPE, Delton Aparecido; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. Memórias afro-brasileiras no Estado do Paraná: as práticas de vida da comunidade quilombola Paiol de Telha. **Patrimônio e Memória**, São Paulo, v. 14, n. 1, jan.-jun. 2018, p. 387-405.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Social memory**: new perspectives on the past. Cambridge: Blackwell, 1992.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus/USP, 1965.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FERREIRA, Jackson. De cria a Dona: trajetória de uma liberta no sertão baiano no século XIX. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Orgs.). **A escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012.

FERREIRA, Jackson. A vida de escravos e libertos em Morro do Chapéu, Bahia, no século XIX. **Anuário de Pesquisa**, Salvador, n. 1, nov. 2009, p. 149-157.

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, 2013, p. 133-164.

FIABANI, Aldemir. O quilombo antigo e o quilombo *contemporâneo*: verdades e construções. ANPUH, XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2007.

FIABANI, Aldemir. **Mato, palhoça e pilão**: o quilombo da escravidão às comunidades remanescentes. São Paulo. Expressão Popular, 2012.

FONTANA, Josep. **História: análise do passado e projeto social**. Bauru: EDUSC, 1998.

FUNARI, Pedro Paulo A. A "República de Palmares" e a arqueologia da Serra da Barriga, **Revista USP**, São Paulo, n. 28, 1996, p. 6-13.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. 9. ed. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2002.

GALEANO, Eduardo. Apuntes sobre la memoria y sobre el fuego. In: GALEANO, Eduardo. **Ser como ellos y otros artículos**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.

GUEDES-PINTO, Ana Lúcia. **Rememorando trajetórias da professora alfabetizadora**: a leitura como prática construtiva de sua identidade e formação profissionais. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GENOVESE, Eugene D.; ROLL, Jordan. **The World the Slaves Made**. New York: Vintage Books, 1976.

GESCHIERE, Peter. Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité. **Politique africaine**, n. 79, oct. 2000.

GILROY, Paul. **Entre campos***:* nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GODOI, Emília Pietrafesa. **O trabalho da memória**: um estudo antropológico de ocupação camponesa no sertão do Piauí. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

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

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

GOMES, Flávio dos Santos. Um recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na Capitania da Bahia (1575-1808). **História Social – revista de pós-graduandos em História da Unicamp**, Campinas, n. 2, 1995.

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

GOMES, Flávio Santos: CUNHA, Olivia Maria Gomes. **Quase-cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

GOMES, Flávio Santos. A diáspora africana nos quilombos: o estudo clássico de Edson Carneiro. Prefácio. In: CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura**. São Paulo: Contexto, 2003.

GORENDER, Jacob. Escravismo na pecuária. In: **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1978. p. 411.

GUTMAN, Herbert G. **The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925**. New York: Pantheon Books, 1976.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. "The work of representation". In: HALL, Stuart (Org.). **Representation. Cultural representation and cultural signifying practices**. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARTOG, François. **Crer em História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

HEYWOOD, Colin. **Uma história da infância**: da Idade Média à época contemporânea no Ocidente. Porto Alegre: Artmed, 2004.

HOBSBAWM, E. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, Eric J., Introdução: A invenção das tradições. In.: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Coleção Pensamento Crítico).

HOBSBAWM, Eric. Ethnic nationalism in the late twentieth century. In: HUTCHINSON, J.; SMITH, A. D. **Ethnicity**. Oxford: Oxford Univ. Press, 1996. p. 355-358.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. O conceito de esclarecimento. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (Orgs.). **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 19-52.

INGOLD, Tim. 2010. "Da transmissão de representações à educação da atenção". **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25.

JOUTARD, P. Esas voces que nos llegan del pasado. Trad. Pasternac, N. 2ª Ed. Fondo de Cultura Económica, 1999.

JOUTARD, Philippe. Desafios à história oral do século XXI. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Orgs.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 31-45.

JOUTARD, Philippe. Nuevas polémicas sobre Historia Oral: algunos retos que se le plantean a la Historia Oral del Siglo XXI. **Historia, Antropología y Fuentes Orales**, n. 21, 1999.

KAES, R. **O grupo e o sujeito do grupo**: elementos para uma teoria psicanalítica do grupo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories**: Episodes of Everyday Racism. Münster: Unrast Verlag, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KLEIN, Martin A. The Slave Trade in Descentralized Societies. **The Journal of African History**, v. 42, n. 1, 2001, p. 49-65.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAKATOS, E. Maria; MARCONI, M. de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**: técnicas de pesquisa. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LARA, Sílvia Hunold. **Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa**. Madrid: Fundación Mapfre, 2000.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas:EdUnicamp, 1990.

LEACH, Edmund R. **Repensando a Antropologia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mythologiques**. Paris : Plon, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Le triangle culinaire. **L'Arc**, v. 26, 1965, p. 19-29.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Les structures élémentaires de la parenté**. Paris ; Haye : Mouton et Co., 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Structuralism and Ecology. Conferência republicada em **Le regard éloigné**. Paris: Plon, [1972] 1983, p. 143-166.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Neocomunidades: reconstrução de territórios e saberes. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 38, jul.-dez. 2006, p. 67-85.

LIMA, Conceição. **O país de Akendenguê**. Lisboa, Caminho/Leya, 2011.

LOPES, Nei. **Dicionário Brasileiro da Diáspora Africana**. Rio de Janeiro: Selo Negro, 2004.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. La cosmovisión mesoamericana. In: **Temas mesoamericanos**, 1996, p. 471-507.

LORDE, Audre. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House (1984). In: **Sister Outsider**: Essays and Speeches. Berkeley: Crossing Press, 2007. p. 110-114

LOUZADA, Cátia. Fundo de Emancipação e famílias escravas: o município neutro na lei de 1871. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011.

MAIR, Lucy. **La brujeria en los pueblos primitivos actuales**. Madrid: Guadarrama, 1969.

MAMDANI, Mahmood. Defining postcolonial citizenship. In: **When victims become killers**: colonialism, nativism and genocide in Rwanda. Princeton: Princeton Univ. Press, 2001.

MARTINS, Flávio Dantas. **Agrocaatinga:** formação da propriedade fundiária, organização social e estrutura econômica em Morro do Chapéu e Xique-Xique (1840-1920). 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2011.

MARX, Karl. **O 18 brumário de Luiz Bonaparte**. São Paulo: Centauro, 2003.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-ilosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Hucitec, 2002.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski. História oral como fonte: problemas e métodos. **Historiae**, Rio Grande, n. 2, 2011, p. 95-108.

MATOS, Marcos Paulo Santa Rosa. Famílias desagregadas sobre a terra ressequida: indústria da seca e deslocamentos familiares no nordeste do Brasil. **Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas**, n. esp. América Latina, 2012.

MATTOS, Hebe Maria. Os combates da memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros. **Tempo**, n. 6, s/d.

MATTOS, Hebe Maria. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativeiro e políticas de reparação no Brasil. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 68, dez. 2005-fev. 2006, p. 104-111.

MATTOS, Hebe Maria; ABREU, Martha (Orgs.). **Passados presentes**. Niterói: Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), 2005-2011. Coletânea de quatro DVDs.

MATTOS, Hebe Maria; GRINBERG, Keila. As relações Brasil-África no contexto do Atlântico Sul. Escravidão comércio e trocas culturais. In: BELLUCCI, Beluce. **Introdução à história da África e da cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: UCAM-CCBB, 2003.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria L. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi**, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, p. 170-198.

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

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Bahia, século XIX**: uma província no império. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n. 1, 2001.

MEIHY, J. C. S. B. Desafios da história oral latino-americana: o caso do Brasil. In: FERREIRA, M. M.; FERNANDES, T. M.; ALBERTI, V (Orgs.). **História Oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro. **Revista de História**, São Paulo, 2006, p. 191-203.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MEMÓRIAS do cativeiro. Direção de Guilherme Fernandez e Isabel Castro. Coordenação Geral e Roteiro: Hebe Mattos. Direção Acadêmica: Hebe Mattos e Martha Abreu. Pesquisa: Carlos Eduardo Costa, Fernanda Thomaz, Thiago Campos Pessoa. Rio de Janeiro, 2005. 42 min.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAES, Carlos Eduardo Mendes de. **Guia de fontes primárias sobre Acadêmicos Esquecidos e Renascidos (1724/1759)**. São Paulo: Unesp; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/5679>. Acessado em: 31 jan. 2015.

MOREIRA DE SOUZA, Telma Mirian. **Entre a cruz e o trabalho**: a exploração de mão-de-obra indígena no sul da Bahia (1845-1875). Dissertação. Programa de Pós- Graduação em História Social. UFBA, 2007.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões na senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

MOURA, Clóvis. Escravismo, Colonialismo, Imperialismo e Racismo. **Afro-Ásia**, n. 14, 1983.

MOURA, Clóvis**. Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2004.

MUNANGA, Kabenguele. Origem e histórico do quilombo na África. **Povo Negro. Revista da USP**, São Paulo, n. 28, dez. 1995-fev. 1996, p. 56-63.

MURAT, Júlia. **Histórias que só existem quando lembradas**. Brasil, Argentina e França. Longa metragem, 98 min, 2011.

NASCIMENTO, Márcio Andrade do. **Roças, currais e garimpos**: O trabalhador livre e pobre no sertão baiano dos oitocentos Morro do Chapéu. (1848-1889). Dissertação de mestrado. Universidade Estadual da Bahia –UNEB. Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local. Santo Antônio de Jesus, Bahia. 2014.

NÉIA, V. H. S. O folclore e a escrita da História: a cultura popular como fonte. **Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, v. 25, n. 1, 2017, p. 203-226.

NETO, Regina Beatriz Guimarães. Memória e Relato Histórico. **CLIO – Revista de Pesquisa Histórica**, n. 23, 2005.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertanejos que se venderam: contratos de trabalho sem remuneração ou escravidão dissimulada? **Afroasia**, n. 19-20, 1997, p. 239-250.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sucessão dominial e escravidão na pecuária do Rio das Rãs. **Sitientibus**, Feira de Santana, n. 21, jul.-dez. 1999, p.117-142.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil**: alto sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX. Salvador: EDUFBA, 2005.

NEVES, Erivaldo Fagundes; MIGUEL, Antonieta. **Caminhos do sertão**: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia. Salvador: Arcádia, 2007.

NIÑO, Hugo. **El etnotexto**: las voces del asombro : cinco siglos de búsqueda y evitación. La Havana: Casa de las Américas, 2008.

NIÑO, Hugo. El etnotexto: voz y actuación la oralidad. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,** v. 24, n. 47, 1998, p. 109-121.

NOGUEIRA, Gabriela Amorim. **"Viver por si", viver pelos seus**: famílias e comunidades de escravos e forros no "Certam de Sima do Sam Francisco" (1730-1790). Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado da Bahia, Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local, 2011.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, dez. 1993, p. 7-28.

OCAMPO, Victoria. **Testimonios, segunda serie**. Buenos Aires: Sur, 1941. p. 96-97.

OLIVEIRA, Antonio Gabriel de. Morro do Chapéu. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, Salvador, n. 45, 1919, p. 165-172.

OLIVEIRA, F. M. B. **Mobilizando oportunidades**: Estado, ação coletiva e o recente movimento social quilombola. Dissertação de Mestrado. USP. São Paulo, 2009, 237p.

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.

OUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Orgs.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 43-62.

PAIVA, Eduardo França. "Alforrias". In: **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. Org. Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018

PALMA, Rogério; TRUZZI, Oswaldo. Renomear para Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, 2018, p. 311-340.

PENNA, Rejane Silva. **Fontes orais e historiografia**: avanços e perspectivas. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

PEREIRA, Matheus Serva. Quilombos, revoltas e fugas VV. AA. **Cadernos PENESB, 12**. Especial curso ERER. Niterói: EdUFF, 2010.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. Travessias a caminho – tráfico interprovincial de escravos, Bahia e São Paulo (1850-1880). **Revista África(s)**, v. 4, n. 8, jul.-dez. 2017, p. 68.

PIRES, Maria de Fátima Novaes; DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Fios da vida**: trajetórias de escravos e libertos no alto sertão da Bahia - Rio de Contas e Caetité (1860-1920). Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

POLLAK, Michael. "O dizível e o indizível". In: CASTORIADISC, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto, v. 1**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jun. 1989, p. 3-15.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. In: FERREIRA, M., M., FERNANDES, M., ALBERTI, V. (Orgs.). **História Oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 67-72.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História**, São Paulo, n. 15, abr. 1997, p.13-49.

PORTELLI, Alessandro. História Oral como Gênero. **Projeto História**, São Paulo, n. 22, jun. 2001, p. 9- 36.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luta e senso comum. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

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

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.

PRADO JR, Caio. **A Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, s/d.

Prandi, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PROFICE, Christiana Cabicieri. As cavernas e seus diferentes modos de ocupação no tempo e no espaço. ANAIS. XXVII Congresso Brasileiro de Espeleologia. Januária – MG. 04-14 de julho de 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". In: VON SIMON, Olga de Moraes (Org.). **Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)**. São Paulo: Vértice, 1988. p. 14-43.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1991. S

QUEIROZ, Maria. O coronelismo numa interpretação sociológica. In.: FAUSTO, Boris. (Org.). **História geral da civilização brasileira**: estrutura de poder e economia. São Paulo: DIFEL, 1975, p. 156. v. 1. t. III

QUEIROZ, Rachel de. Memorial de Maria Moura. São Paulo: Siciliano, 1992.

REESINK, Edwin. **Alteridades Substanciais**. Apontamentos diversos sobre índios e negros. Trabalho adaptado em formato PDF para o site do Programa de Pesquisas Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB). Originalmente disponível em: <http://www.desafio.ufba.br/>

REIS, João José. "Dono da Terra chegou, cento e cincoenta acabou?": notas sobre resistência e controle dos escravos na Bahia, que recebeu a família real em 1808. **Revista USP**, São Paulo, n. 79, set.-dez. 2008, p. 106-117.

REIS, João José. Nossa História começa na África. Nós Atlânticos. Youtube, 15 dez. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PF6mXS9QWpo>. Acesso em: 20 mar. 2022.

REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Orgs.). **A escravidão e suas sombras**. Salvador. EDUFBA, 2012.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

RICARDO, João; APOLINÁRIO, João. Angústia. In: Secos & Molhados. Álbum de 1974.

RICŒUR, Paul. **O Conflito das Interpretações**: Ensaios de Hermenêutica. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: RÉS, 1988.

RICŒUR, Paul. **La memoria, la historia, el olvido**. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

ROCHA DA SILVA, José Flávio. "Os povos indígenas do semiárido nordestino e a luta em defesa do rio São Francisco". In: GT 03 – Conflitos ambientais, terra e território: estratégias de resistência e construção de direitos : 36º Encontro Anual da Anpocs.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SAHLINS, Marshall. Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the 'World System', **Proceedings of the British Academy**, n. LXXIV, 1988, p. 1-51.

SAMPAIO, Moisés de Oliveira. **O Coronel Negro**: Coronelismo E Poder No Norte Da Chapada Diamantina (1864 – 1919). 2009. 140 p. Dissertação. UNEB. Santo Antônio de Jesus.

SANTHIAGO, Ricardo. Da fonte oral à história oral: debates sobre legitimidade. **Saeculum - Revista de História**, João Pessoa, n. 18, jan.-jun. 2008, p. 33-46.

SANTOS, Fabricio Lyrio; ARAÚJO DOS SANTOS, Solon Natalício. Os payayá de Jacobina: resistências e negociações nos sertões da Bahia (séculos XVI-XVII). **Pol. Hist. Soc.**, Vitória da Conquista, v. 19, n. 2, jul.-dez. 2020, p. 160-174.

SANTOS FILHO, L. **Uma comunidade rural do Brasil antigo** (aspectos da vida patriarcal no sertão da Bahia nos séculos XVIII e XIX). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

SARLO, Beatriz. **Tiempo pasado**. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SENNA, Ronaldo de Salles. **Jarê – uma face do candomblé**: manifestação religiosa na Chapada Diamantina. Feira de Santana: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana. 1998.

SILVA, Gustavo Augusto Fonseca. **Quilombo Catuabo**. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

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.

SILVEIRA, Éder da Silva. História Oral e memória: pensando um perfil de historiador etnográfico. **MÉTIS: história & cultura**, v. 6, n. 12, jul./dez. 2007, p. 35-44.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SLENES, Robert W. Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. **Revista Brasileira de História**, v. 8, n. 16, 1988, pp. 189-203.

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

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação Histórica do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976. [E as críticas de Gorender a Sodré em GORENDER, Jacob. Escravismo na pecuária. In: **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 411.]

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971. (Col. Brasiliana, v. 117).

SOUZA, Edinélia Maria Oliveira. O pós-abolição em foco: hierarquias, lealdades e tensões sociais no Recôncavo sul baiano durante a Primeira República. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009. 10p.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. **Senhores e caçadores**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. P. "Costume, lei e direito comum" In: **Costumes em comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**: Estudos sobre a cultura popular tradicional. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: EdUnicamp, 2001.

THOMPSON, E. P. **Os românticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: História Oral. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. v. 1

THOMSON, Alistair. Aos cinqüenta anos: uma perspectiva internacional da história oral. In: ALBERTI, Verena; et al. (Orgs.). **História Oral: desafios do século XXI**. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 47-65.

TREBITSCH, Michel. A função epistemológica e ideológica da História Oral no discurso da História Contemporânea. In: MORAES, Marieta (Org.). **História Oral e Multidisciplinaridade**. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994. p. 19 - 43.

VELOSO, Caetano & GIL, Gilberto. Tropicália 2. Gravadora WEA. 1993.

VIANA FILHO, Luis. **O Negro na Bahia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

VIANA, Nildo. Memória e sociedade: uma breve discussão teórica sobre memória social. **Espaço Plural**, ano VI, n. 14, 1º sem. 2006. p. 8-10. Disponível em: <www.unioeste.br/saber>. Acesso em: 4 jun. 2020.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. **Os Negros em Jacobina (Bahia) no século XIX**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil (Tese), 2006.

VIOTTI DA COSTA, Emília. **Da Senzala à Colônia**. São Paulo: Unesp, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, 2002a, p. 113-148.

VOGT. Carlos; FRY, Peter. **Cafundó - A África no Brasil**. Campinas: EdUnicamp; São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VOLDMAN, Danièle. A invenção do depoimento oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

VOLDMAN, Danièle. Definições e usos. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WASHINGTON, Celso Frederico. Comunicação, recepção e consciência possível - a contribuição de Lucien Goldmann. **Revista Novos Olhares**, n. 10, 2º semestre de 2002.

WIDNESSE, Artinésio. **Ithale**: fábulas de Moçambique. São Paulo: Editora de Cultura, 2019

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ZAGATTO, Bruna Pastro. A Comunidade Quilombola Gruta dos Brejões e a gestão das Áreas Protegidas. Disponível em: <http://etnico.wordpress.com/2012/11/20/a-comunidade-quilombola-gruta-dos-brejoes-e-a-gestao-das-areas-protegidas/>.

ZAGO, Nadir. A entrevista e seu processo de construção: reflexões com base na experiência prática da pesquisa. In: ZAGO, Nadir; et al. **Perspectivas qualitativas em sociologia da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ZAPPI, Daniela. Fitofisionomia da Caatinga associada à Cadeia do Espinhaço. **MegadiverSidade**, v. 4, n. 1-2, dez. 2008.

ZUNQUETE, Afonso Eduardo Martins. **Nobreza de Portugal e do Brasil**. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1989. v. 3.

DOCUMENTOS

ABA. 1994. Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais Em Boletim Informativo NUER, n.1.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Industria e Comércio. Diretoria Geral de Estatística. Recenseamento do Brasil. Realizado em 1 de setembro de 1920. Relação dos proprietários dos ESTABELECIMENTOS RURAES RECENSEADOS no ESTADO DA BAHIA. 2º Volume. Rio de Janeiro. TYP. DA ESTATISTICA.1923.

BRASIL. MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA. DNPM. Mineração no Semiárido Brasileiro. In: <http://www.dnpm.gov.br/mostra_arquivo.asp?IDBancoArquivoArquivo=3194>

BRASIL. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. INCRA. Relatório de Viagem à comunidade Quilombola de Gruta dos Brejões – Morro do Chapéu – BA – Para Diagnóstico de Áreas Quilombolas. Período 03/09/2008 à 06/09/2008. Convênio INCRA/FASEC.

BRASIL. MINISTÉRIO DOS ESPORTES E TURISMO. PRODETUR/NE II PDITS. PLANO DE DESENVOLVIMENTO INTEGRADO DO TURISMO SUSTENTÁVEL. Chapada Diamantina, Bahia. In: <https://www.bnb.gov.br/content/aplicacao/prodetur/downloads/docs/aspectos_socioambiantal_da_chapada_diamantina.pdf>

BRASIL. SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE INSTITUTO DE MEIO AMBIENTE E RECURSOS HIDRÍCOS – INEMA. DIRETORIA DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO. PROPOSTA DE REDEFINIÇÃO DA POLIGONAL DO PARQUE ESTADUAL MORRO CHAPÉU – BAHIA. RELATÓRIO TÉCNICO CONSOLIDADO (RESUMO EXECUTIVO). Novembro, 2011.

DECRETO Nº 32.487, DE 13 DE NOVEMBRO DE 1985. In: <http://www.inema.ba.gov.br/gestao-2/unidades-de-conservacao/apa/apa-gruta-dos-brejoes-vereda-do-romao-gramacho/>

BRASIL. IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada & SEI- Super MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS INTERESTADUAIS NA BAHIA, ENTRE OS PERÍODOS, 2000 e 2010. Brasília, Março de 2013. In: <http://www.integracao.gov.br/c/document_library/get_file?uuid=7adb06ba-cddd-40f3-b6f3c24fe74e7586&groupId=10157>

FONTES ORAIS

1. BRITO, Márcio. [jul. 2018]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Morro do Chapéu, BA. 30 jul. 2018.
2. CARMO, Ana Rita do [71 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Oleria, Morro do Chapéu, BA, 14 jan. 2019. (1h 12min 15s)
3. CARMO, Eliana de Souza [50 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 21 jan. 2019. (26min 24s)
4. CARMO, Maria de Souza [75 anos]. [abr. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 13 abr. 2014. (1h 12min 40s)
5. CARMO, Maria de Souza [80 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 17. jan. 2019. (1h 2min 26s)
6. CARMO, Maria de Souza [80 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 21. jan. 2019. (13min 7s)
7. CARMO, Maria de Souza [81 anos]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 21. jan. 2020. (13min 7s)
8. CARMO, Maria de Souza [81 anos]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 23. jan. 2020. (44min 15s)
9. SANTOS, Maria de Lourdes Carlos dos. [65 anos]. [abr. 2014]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, BA. Abr. 2014. (1h 1min 57s)
10. SANTOS, Sônia Pereira dos. [maio 2015]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 31 maio 2015. (1h 11min)
11. ESPÍRITO SANRO, Maria Domingues. [jul. 2018] Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Queimada dos Beneditos, Morro do Chapéu, BA. 30 jul. 2018. (diversos)
12. ESPÍRITO SANTO, Deomilson do. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Morro do Chapéu, BA. 22 jan. 2019. (1h 15min 55s)
13. ESPÍRITO SANTO, Durvalina Rosa [103 anos]. [jul. 2018]. Entrevista em vídeo. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Morro do Chapéu, BA. 28 jul. 2018. (diversos)
14. ESPÍRITO SANTO, ELITE SOUZA [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II, Morro do Chapéu, BA. 22 jan. 2020. (1h 31min 39s)
15. ESPÍRITO SANTO, Jaci do. [82 anos]. [jul. 2018]. Entrevista em vídeo. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Morro do Chapéu, BA. 28 jul. 2018. (diversos)
16. ESPÍRITO SANTO, Jurandir do [50 anos]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 18 jan. 2020. (1h 4min 31s)
17. ESPÍRITO SANTO, Maria Domingues [74 anos]. [jul. 2018]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Queimada do Benedito, Morro do Chapéu, BA. 30 jul. 2018. (diversos)
18. ESPÍRITO SANTO, Maurício Souza do [23 anos]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II, Morro do Chapéu, BA. 19 jan. 2022. (8min)
19. ESPÍRITO SANTO, Maurício Souza do [26 anos]. [mar. 2022]. Áudio WhatsApp. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II, Morro do Chapéu, BA. 20 mar. 2022.

20. ESPÍRITO SANTO, Nelson do [70 anos]. [jul. 2018]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. (diversos)

21. ESPÍRITO SANTO, Nelson do [72 anos]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 19 jan. 2020. (diversos)

22. MENDONÇA, Alice Pereira. [ago. 2014]. Entrevista em vídeo. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Mulungu da Gruta. Morro do Chapéu, Bahia. 15 ago. 2014. (1h 48min 47s)

23. OLIVEIRA, Adalberto de [80 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 30 jan. 2019. (36min 07s)

24. OLIVEIRA, Adalício Rodrigues de [84 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 23 jan. 2019. (1h 22min 24s)

25. OLIVEIRA, Antônio José de [86 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 13 jan. 2019. (2h 10min 3s)

26. OLIVEIRA, Benedita de [77 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 14 jan. 2019. (1h 9min 3s)

27. OLIVEIRA, Edivaldo Rodrigues de. [77 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 22 jan. 2019. (2h 3min 48s)

28. OLIVEIRA, Elenita de. [jul. 2018]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 27 jul. 2018. (diversos)

29. OLIVEIRA, Lourivan Rodrigues de. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 15 jan. 2019. (36min44s)

30. OLIVEIRA, Maria Cristina Rodrigues de [51 anos]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 17 jan. 2020. (diversos)

31. OLIVEIRA, Orlando José de [60 anos]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 22.jan.2020. (1h26min44s)

32. OLIVEIRA, Zilma de [55 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 13. jan. 2019. (1h 22min 3s)

33. RODRIGUES, Teocino do Espírito Santo. [54 anos]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 17 jan. 2020. (trecho)

34. SANTOS, Anaídle Pereira dos [52 anos]. [mar. 2022]. Áudio WhatsApp. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 20 mar. 2022.

35. SANTOS, Anaílde Pereira dos [44 anos]. [ago. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 12. ago. 2014. (47min 48s)

36. SANTOS, Edenílson Pereira dos. [47 anos]. [abr. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, Bahia. 23 abr. 2014. (1h 6min 32s)

37. SANTOS, Eloísio Pereira dos. [31 anos]. [abr. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, Bahia. 20 abr. 2014 (1h 7min 55s)

38. SANTOS, Evani Soares dos; CARMO, Laurides Rodrigues do. [s/ idade e 73 anos, respectivamente]. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Boa Vista, Morro do Chapéu, BA. 15 jan. 2020. (1h 20min 36s)

39. SANTOS, Izaltina Jesus dos. [jan. 2020]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Queimada Nova. Morro do Chapéu, Bahia. 15 jan. 2020. (35min 24s).

40. SANTOS, João Nery dos. [69 anos]. [nov. 2013]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, Bahia. 17 nov. 2013. (1h 1min 46s)

41. SANTOS, João Nery dos. [71 anos]. [maio 2015]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, Bahia. 31 maio 2015. (54min 4s)

42. SANTOS, Francisco Rodrigues dos [84 anos]. [maio 2015]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, Bahia. 31 maio 2015. (54min)

43. SANTOS, Lorisvaldo Pereira dos [jul. 2018]. Entrevista em vídeo. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Queimada do Benedito, Morro do Chapéu, BA. 30 jul. 2018.

44. SENA, Edite. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Morro do Chapéu, BA. 22 jan. 2019. (1h 15min 55s)

45. SILVA, Aurora Pereira da. Dona Lola [65 anos]. [maio 2015] Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, BA. 31 maio 2015.(1h21min17s)

46. SILVA, Izabel Pereira da [74 anos]. [abr. 2013]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 15 abr. 2013. (diversos)

47. SILVA, Izabel Pereira da [75 anos]. [maio 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 30 maio 2014. (2h 3min 33s)

48. SILVA, Izabel Pereira da [79 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 24 jan. 2019. (diversos)

49. SILVA, Rosenilde Pereira da. [ago. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 12 ago. 2014. (2h 16min 28s)

50. SOUZA, Ana Calisto de [maio 2015]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Brejão de Cima. Morro do Chapéu, BA. 31 maio 2015. (1h 43min 15s)

51. SOUZA, José Correa de. [82 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Vila do Ventura. Morro do Chapéu, Bahia. 29 jan. 2019. (1h 14min 10s)

52. SOUZA, Valdelice Dias de.; Ananías [abr. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 16 abr. 2014.(1h 39min 8s)

FONTES ESCRITAS

IMNSGMC – Igreja Matriz de N. S da Graça do Morro do Chapéu

1. Livros de Batismo: 1839/1860; 1865/1868; 1868/1871; 1871/1875; 1875/1877; 1877/1880; 1880/1882; 1882/1884; 1884/1885; 1898/1901 e 1898/1903.

2. Livros de casamento: 1839/1867; 1867/1874; 1874/1877; 1877/1882; 1882/1888; 1888/1895 e 1898/1903.

3. Livro de óbito: Morro do Chapéu: 1838/1880.

FCA – Fórum Clériston Andrade

1. Livros de nota: 1837/1848; 1849/1852; 1853/1855; 1856/1858; 1858/1861; 1861/1869; 1869/1875; 1869/1877; 1876/1878; 1878/1880; 1878/1881; 1881/1882; 1883/1886; 1886; 1886/1887 e 1887/1889.

2. Livro de Compra e Venda de Escravo, 1871.

APB – Arquivo Público da Bahia

1. Seção Judiciária: inventários, testamentos e processos crimes e cíveis.

2. Presidente da Província, correspondências recebidas da Câmara de Morro do Chapéu, 1861-1989, maço 1365.

3. Presidente da Província, correspondências enviadas pelos Juízes do Morro do Chapéu 1839-1889, maço 2494.

ANEXO

CANÇÕES RECOLHIDAS NOS QUILOMBOS DE MORRO DO CHAPÉU

1 CANTOS DE TRABALHO (CANTOS DE ADJUTÓRIO E BOIÃO)

Oi, é 12 horas meu relógio já marcou leleleá
Já está chegando a hora de soltar trabalhador
Meu relógio já marcou olê, olá
(Barra II e Veredinha)

***

É de noite gente/ é de noite já
é de noite, meia-noite/ é de noite já[217]
(Barra II)

***

Eu sou Maçambi, ai eu sou Maçambique/ iaiá mandou
Eu levantei de manhã cedo/ peguei na corda do sino
Acordai se tá dormindo e dá cachaça a esses menino[218]
(Barra II)

***

Dono do boi, vem cá, vem ver/ trazer cachaça pra nós beber
Pra dar não tem, vender não posso/ dono do boi, vem cá vem ver
Dono do boi, cadê seu a [incompreensível]*? Foi pra Ventura, não vejo mais*
Dono do boi, vem cá vem ver/ trazer cachaça pra nós beber
Pra dar não tem, vender não posso/ dono do boi, vem cá vem ver[219]
(Barra II)

***

Ô iaiá da cinta roxa
quero ver romper
quero ver romper, romper, romper[220]
(Barra II)

***

[217] Canção para a saída do serviço, ao fim da tarde.
[218] Segundo Nelson do Espírito Santo, a canção "é na hora que chegava no serviço, que o dono ainda não tinha chegado, eles ia pra roça e o dono tava em casa, aí eles tirava assim, começava assim…"
[219] Canção de chegada na roça, para acordar o dono.
[220] Romper tem aqui o sentido de iniciar. Os cantos de trabalho eram para iniciar, desenvolver ou encerrar um serviço como, por exemplo, puxar a roda para fazer farinha, capinar e construir casas.

Machuca esse dendê, machuca esse dandá
Eu vi, morena, eu vi
Eu vi a roda andar[221]
(Barra II)

***

Recorta, recorta direito
Cortador que tá cortando
na cabeceira do eito
(Barra II)

***

Eu vou mimbora, ô boião da tarde, ôoi
Eu não vou mimbora não, ô boião da tarde
Se o branco bem soubesse, ô boião da tarde
O valor que o roxo tem, ô boião da tarde
Panhava sol e sereno, ô boião da tarde
Pra ficar roxinho também[222]

***

Caminhão verde/ quando no Gonçalve entrou
Tabaréu pisou de lado/ caminhão verde virou
Tabaréu pisou de banda/ caminhão verde virou

***

Ô boião da tarde da maré das tabaroa
Água te leva ô siriri pras alagoas
(Veredinha)

***

Fazendeiro não se zangue
De você eu quero bem
O seu gado já morreu dez
Meu prazer é que morra cem
Pra nós comer carne adoidado
Galinha e porco e gado
Sem dever nada a ninguém
(Gruta dos Brejões)

[221] Canto de amassar o barro para encher a estrutura da casa.
[222] Devido à recusa dos termos negro e preto, autodenominavam-se roxos.

2 CANTOS DE LOUVOR AOS SANTOS REIS (REISADO)

E ô de casa, ô de fora/ Maria vai ver quem é
Somo cantador de reis/ quem mandou foi São José
Abre de porta lavada/ recebê com alegria
E assim como São José / recebeu Virgem Maria
Porta aberta, mesa franca / recebei com alegria
Ô senhor dono da casa / bem lhe disse que eu cá vinha
A cabeça da leitoa/e a moela da galinha
Essa casa é bem feita
Por dentro, por fora não
Por dentro cravos e rosas
Por fora manjericão
Agaçapada voou e o sari bateu as asas
Avoante vai dizendo/ Viva o dono dessa casa
Quando ela tornou voar
Lá no céu falou outra vez
Avoante vai dizendo
Viva o nosso santo reis
(Queimada de Benedito)

***

Se santo reis me ajudar
eu bato palma pra ele
eu bato palma pra ele
eu bato palma pra ele

***

Ô de casa, ô de fora
Na pegada do terreiro
Acorda quem tá dormindo
Naquele sono primeiro
Calenta quem tá doente
E também dona da casa
Toda vestida de branco
Quando sai no seu terreiro
E clareia todo canto
E também os mais pequenos
Não se dê pelo agravado
Que eu não lhe cantei primeiro
Porque tinha reservado
Lá no céu tem uma estrela
Temperando a viola
Para vim cantar um reis
Nos pés de nossa senhora
Que reiseiro é aquele
Que lá vem beirando o mar?

São José, Santa Maria
Que Jesus mandou chamar
Calça branca vai voando
E lá no céu bateu as asas
Vai dizendo que dai viva
Viva o nosso santo reis!
(Veredinha)

***

Ô dono da casa
Se eu pedir você me dá
Um pandeiro para eu batucar?
(Veredinha)

***

Ô de casa e ô de fora
Ô de casa e ô de fora
Santo Reis aqui chegou
Santo Reis aqui chegou
Tô aqui na sua porta
Tô aqui na sua porta
Mas não é por seu dinheiro
Mas não é por seu dinheiro
Samo cantador de reis
Samo cantador de reis
Do dia seis de janeiro
(Barra II)

***

Ô dono da casa, se eu pedir você me dá
Um cachinho do seu cabelo
E o salão pra vadiar?
(Veredinha)

3 SAMBA

Vai pra lagoa marreco
deixa o peixe nadar
ô deixa o peixe nadar
deixa o peixe nadar
(Barra II)

***

A barca nova chegou
cheia de nêgo nagô
cheia de nêgo nagô
A barca nova chegou
(Barra II)

***

Eu vou mimbora/ eu não vou mimbora não
Eu sambei, não sambo mais
Se eu tivesse que ir embora eu não tava qui mais não, ah
Eu sambei, não sambo mais
Coitado do homem, coitado dele/ tomaram a mulher e ainda bateram nele
Vou dar parte ao delegado, ai/ pegaram o homem e prenderam, ai
Eu sambei, não sambo mais
Seu delegado, ai/ pegaram o homem e prenderam, ai
Eu sambei, não sambo mais
Coitado do homem, coitado dele/ queimaram a mulher e ainda bateram nele
Depois de tudo, pegaram o homem e prenderam
Eu sambei, não sambo mais
(Barra II)

***

Eu vim aqui foi sambar
não encontrei sambador
eu vou sambar na Bahia
com quatro nêga nagô
(Barra II)

***

Vai, vai, vai ô piranha
Vai pra lagoa
Vai, vai, vai ô piranha
Vai pra lagoa
Bota mão nas cadeiras, piranha
Faz um rebuliço, piranha
(Gruta dos Brejões e Barra II)

***

O cavalo de São Jorge que mataram de olhado
Quando foi no outro dia São Jorge tava montado
(Veredinha)

***

Ô entra mulher no samba
Ô entra

Ô entra. Por que não entra? Ô entra
(Veredinha)

4 BATUQUE

Ô Miralva, segue seu caminho
Ô Miralva, sua palavra deu pra mim
Ela respondeu: eu não quero não
Você é um jogador, bebedor de profissão
(Queimada de Benedito)

***

Tava sentado na cama
Da cama sê pai' de esteira
Eu vi uma boa vida
Em cima na cachoeira
Eu vi o macaco sentado
No olho da bananeira
Candiô lelê
Candiô lá lá
Quando daqui for mimbora
Candiô lelê
Eu vou sair avoando
Candiô lelê
Mor de o povo não dizer
Candiô lelê
Que daqui sai chorando
Candiô lá lá
(Veredinha)

***

As água da barragem
Lê vem lê vem
Vai levar o meu amor
Eu vou também
As água da barragem
Lê vem lê vem
Vai levar o meu amor
Eu vou também
(Veredinha)

5 SAMBA "DE CABOCLO"

Ô de fora, ô de casa, de Aruanda
Na chegada do terreiro

E na chegada do terreiro de Aruanda
Acorda quem tá dormindo de Aruanda
Acorda quem tá dormindo de Aruanda
Naqueles sono primeiro
Naquele sono primeiro de Aruanda

E também donos da casa de Aruanda
E também donos da casa de Aruanda
[incompreensível]
[incompreensível] *da Bahia e Aruanda*

Encontrei dona da casa de Aruanda
Encontrei dona da casa de Aruanda
Toda vestida de branco de Aruanda
Toda vestida de branco de Aruanda
Quando saio do terreiro de Aruanda
Quando saio do terreiro de Aruanda
E alumeia todo canto de Aruanda

6 CHULA[223]

Eu vou eu vou/ eu não vou mimbora não/ ô iaiá, boa noite
Se eu tivesse de ir embora eu não tava qui mais não/ ô iaiá boa noite
batatinho no sereno serenado/ quando eu corto meu cabelo fico todo merendado
Meu amor não me mate não, não sou preto não, não sou branco não
Sou mulatinho, cabelo bom, cacheadinho
Lá em casa tem um galo de três pé/ ele canta, ele berra "calumbé"
caboclinho foi no mato não matou/ o caboclo baiano atirador
ele vai, ele vem, eu também vou
mas não vai chorar, não vai chorar para depois me abandonar leleleô
trabalhador, pega a chula não deixa a onça comer/ ô iaiá, boa noite
no lugar que nós tiver que que onça vem fazer? /ô iaiá, boa noite
(Barra II)

***

Eu fui fazer um palo na casa de palo pedo
Da galinha faço um galo/ do galo faço um galeto
[incompreensível] *não tenho medo*
(Boa Vista)

***

[223] Os instrumentos eram viola, pandeiro grande, caixinha de couro animal (cotia ou veado). A madeira usada nos instrumentos geralmente era de raiz de "braúna" (baraúna). A chula pode, por vezes, se confundir com o samba ou o batuque. Segundo Nelson do Espírito Santo: "uns é batuque, é tudo samba, mas tem que ter a chula e o samba". Há diferenciação rítmica entre a chula martelada e a chula mineira: "[a] martelada é a chula cortada, amarrada, e as vozes também, recortadas."

Ô mulhé tu sai da cozinha
Gavião tá pegando a galinha
Ô tu sai da cozinha mulhé
Gavião tá fazendo o que quer
(Boa Vista)

***

Eu vou eu vou mineira/ eu vou eu vou mineira
Eu não vou mimbora não/ mineira do rio
Meu cavalo [incompreensível] tava selando meu cavalo
Ô lê, quando a mineira chegou/ vestida num corte de chita
A mineira da cara bonita me chamou
Ô vamo, vamo mineira
pra onde devemos ir, mineira do rio?
Meu cavalo
Que o dono dessa casa/ tá com sono e quer dormi, mineira do rio
Meu cavalo/ tava selando meu cavalo
Ô lê, quando a mineira chegou/ vestida num corte de chita
A mineira da cara bonita me chamou/ mas me chamou
Viola velha mineira/ que que tem que tá gemendo, ô mineira do rio?
Meu cavalo
Tô com uma dor de cabeça mineira/ cabeça mineira
não posso pegar sereno, mineira do rio
Meu cavalo/ tava selando meu cavalo
quando a mineira chegou/ vestida num corte de chita
a mineira da cara bonita me chamou

***

Cidade do Mundo Novo dá tudo quanto bem quer
Osvaldo da Fulorência, sendo marchante de jegue
Cortando jegue a duzentos que é pra matar pá leão
Eu vou falar pra juízo, não era comigo não
Vou falar com o promotor, não é da minha pertenção
Eu falo com o delegado, não era comigo não
Foi coisa que nunca vi/ matar jegue pra leão

***

O samba da Lapa não tá prestando
O samba da Lapa matou sambador
Não foi de faca e nem de facão
Foi de um abraço e um aperto de mão
(Veredinha)

***

Canta perdiz/ subia perdiz
ela canta e geme/ saluça e chora

casar tem tempo e namorar tem hora
pelo canto da perdiz, meu povo
adeus, eu vou embora
(Barra II e Queimada de Benedito)

7 CANTIGAS DE RODA

Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Morena tu é da [incompreensível]*,/ eu sou da sociedade*
Querer bem não tira a honra/ de quem tem capacidade
Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Minha mãe não quer que eu use/ mas agora eu vou usar
Um lacinho de fita verde/ ô lelê/ no jeitinho de namorar
Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Você diz que chama Rosa/ Rosa é o nome dela
O nome que chama Rosa/ ô lelê/ é uma flor que tanto cheira
Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Menina me diz teu nome/ que eu também te digo o meu
O meu nome é seda fina/ ô lelê/ daquele vestido teu
Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Minha mãe me deu uma surra/ com cipó de mangalô
Outra vez ela me deu/ ô lelê com cipó de salvador
Não vou mais prantar café/ vou prantar canaviar
Se o café não der dinheiro/ ô lelê/ eu vou ver se a cana dá
Minha mãe não quer que eu vá/ na casa do meu amor
Mas eu quero saber dela/ ô lelê/ se ela nunca namorou
(Barra II e Queimada de Benedito)

***

É roda, é roda, roda Mariá
O galo já cantou e o dia amanhece já
O dia só não 'manhece se o galo não cantar…[224]

***

A pombinha voou/ eu também quero avoar [2x]
Os pezinho pelo chão/ e as asinha pelo ar [2x]
Menina da saia goda/ não te ponha a imaginar
Quem 'magina toma medo/ eu com medo não vou lá

***

[224] Depois desse início, as pessoas diziam versos livres. Eram versos "de agrado".

Em cima daquela serra tem dois pilão de vidro
Um bate, o outro responde/ meu bem casa comigo

***

Minha mãe me deu uma surra
ninguém sabe, ninguém viu
Foi por causa de um copo d'água
que o moreno me pediu

***

Eu joguei lencinho pra cima, sereia
De cima virou um véu, sereia
Não me caso com viúvo, sereia
Nem que ele desça do céu, ô sereia

***

Minha mãe não quer que eu uso
mas agora eu vou usar
um lencinho de fita verde
no jeitinho de namorar
Olha pá aquela nuvem com vontade de chover
bem assim tá meu benzinho com vontade de me ver
(Barra II)

***

Quando a lua clarear
Eu vou ver meu bem passar
Ele passa na canoa
Meu amor é devagar
Quando a lua clarear
(Barra II)

***

Coqueiro novo
Coqueiro
Imbalança e cai pra trás
Os olhos caiu da moda
Quem tá na moda é a paz
Minha mãe quando tu for
Por esse mundo sem eu
Lembra uma vez na vida que esse coração é teu
(Veredinha)

***

Entrega outra
Cadê meu chapéu?
Esperando aquela chuva que lé vem do céu
Ô Ano brabo, cadê meu chapéu?
Esperando aquela chuva que lé vem do céu
Ô Ano brabo, cadê meu chapéu?
(Ouricuri II)

***

Ô abre a roda Maria José
Entra na roda vamos brincar de anel
(Ouricuri II)

***

Rodou rodou rodou girana
Você não quer casar não engana a filha alheia
Tropa de rapaz malandra
(Ouricuri II)

***

Ciranda cirandinha, vamos todos cirandar
Vamos dar uma meia volta, volta e meia vamos dar
Meu anel de trinco trindo caiu na pedra e trincou
Trinca trinca meu anel no dedo do meu amor
(Domínio público)

8 CANTOS RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRO (PONTOS, SAUDAÇÕES E INVOCAÇÕES PARA ORIXÁS, SANTOS E CABOCLOS)

Cosme e Damião, mas cadê Doú?
Cosme Damião, mas cadê seus orixá?
Cosme Damião, ô viajou por água
Toque da corneta eles dois marchava
(Queimada de Benedito)

***

Sultão das Matas êei

***

Quando eu vim de Cachoeira
deixei uma luz acesa/ no canto da Jurema
Ô juremeira/ Ê Jurema

Tu imbalança e cai juremeira
Imbalança e cai Juremá
(Queimada de Benedito)

9 OUTROS CANTOS (TRECHOS)

No cacho do teu cabelo, Celina
quero ver, Celina
teu cabelo embalançar

***

Ô roda serena/ quero ver serenar

Óia a bandeira/ óia a bandeira
Oiá a bandeira brasileira da Bahia

***

Bandeira de guerra com seu batalhão
Bandeira de guerra com seu batalhão
Panha a fieira, panha a fieira, panha a fieira
Acompanha o patrão

***

Faz fieira minha gente
Faz fieira minha gente
Como peixe no cordão
Como peixe no cordão
São despedida de festa
São despedida de festa
Entrada do novo ano[225]
(Barra II)

***

Sacode a poeira com Jesus
Levanta sacode a poeira
(Veredinha)

***

O pau o pau, eita pau de opinião
Todo pau fulora e dá

[225] Uma pessoa saía com a bandeira, e os outros caminhavam atrás. As vozes eram tão altas, que ecoavam até as outras fazendas.

só o pau pereira não
(Velame)

***

Achei bonito o trabalho do governo
Achei bonito a estrada federal
Achei bonito a linha do lero lero ô lerê
Achei bonito o telefone falá
(Barra II)

***

Eu falei pra tu já vou
Mas não pode melindrar
Com a lágrima nos olhos
Me deu vontade de chorar
O homem que é homem não chora
É o que todo mundo diz

10 CANTIGAS DE CASAMENTO

Dona fulana sai da cozinha
Vem ver sua filha como está tão bonitinha

***

Chora noiva e chora noivo
Chora até não querer mais
Que essa vida de solteiro
não chega pra você mais

11 SAUDAÇÃO FÚNEBRE

Leva ele, irmão das almas![226]

[226] Não parece haver música nas sentinelas além das preces quase cantadas e a saudação. Os mortos eram carregados em rede até a cidade.