

Trabalhei mutcho: experiências de trabalho nas comunidades quilombolas do Piemonte da Chapada Diamantina (BA)

Carolina Pazos Pereira*

[...] a fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor.
(Pollak, 1989, p.8).

Eu andei mutcho. Seis légua. Saía daqui quatro horas da manhã para chegar seis da noite, com um sacão de feira na cabeça, pedindo ajuda na estrada aos amigos [...]. Minha vida dá um jornal. Fazer um jornal pra soltar em Salvador, Rio de Janeiro, esse mundo todo aí!
(Isabel Pereira da Silva, 2013).

Ao contrário do que se afirmou durante muito tempo no pensamento social brasileiro, a mão-de-obra escrava foi também empregada nos sertões do nordeste, em atividades econômicas diversas, inclusive na pecuária (Neves, 2011). No século XIX, o sertão nordestino estava povoado por trabalhadores negros, livres, libertos e cativos que resistiram ao escravismo e ao racismo através de diferentes estratégias pessoais e coletivas. Ao lado da célebre imagem do sertanejo como um

* Carolina Pazos Pereira é doutoranda em História pela Universidade Federal Fluminense, mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo POSAFRO da Universidade Federal da Bahia e possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: carolina_pazos@yahoo.com.br

branco pobre, descendente de indígenas, é cada vez mais possível colorir outras silhuetas. A presença do negro nos sertões, bem como sua relação com o escravismo, ainda é pouco estudada, se compararmos ao quadro mais amplo de estudos sobre essa temática no Brasil. Todavia, importantes trabalhos vêm sendo publicados à medida que os arquivos das cidades do interior são devassados e à medida que os descendentes de escravos rompem com o silenciamento e publicizam suas narrativas.

Mesmo se não houvessem as pesquisas acadêmicas, algumas das quais citarei ao longo deste artigo, o que seria a emergência de tantas comunidades negras rurais no sertão nordestino senão a prova incontestada de que outras histórias ocorreram para além do que Caio Prado Júnior chamou de linhas mestras da História do Brasil (Prado Júnior, 2004)?

Em Morro do Chapéu, cidade baiana do Piemonte da Chapada Diamantina, influentes famílias locais foram donas de escravos e/ou se relacionavam com negros livres dependentes, alguns dos quais ascenderam socialmente, amealhando algum cabedal e se tornando até mesmo politicamente influentes, como é o caso do Coronel Francisco Dias Coelho (Sampaio, 2007). Outros dependentes não tiveram a possibilidade de mobilizar tantos recursos, sofrendo mais duramente as relações de dominação econômica e simbólica que trouxeram consequências sociais profundas para os indivíduos e famílias negras até os dias de hoje. Da mesma forma que as famílias brancas mais 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.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Brasil, 2003).

Este artigo lança mão da História Oral e da etnografia, com base em quatro anos de observação participante na região, enfocando especialmente as entrevistas produzidas nas comunidades de Gruta dos Brejões, Barra II, Veredinha e Queimada do Benedito. Essas entrevistas, em conjunto com pesquisas de arquivo e visitas à fazendas, evidenciam os profundos paralelos entre a escravidão morrense e as relações contemporâneas de trabalho das famílias negras.

Utilizarei as categorias nativas para fazer emergir as conexões entre passado

e presente, através da análise dos discursos. No intuito de organizar as narrativas dos entrevistados, trago transcrições emblemáticas que serão divididas e analisadas por ciclos temporais. Esta organização não está estritamente condicionada ao ponto de vista cronológico, ela cruza camadas, respeitando o tempo vago da memória.

O tempo do cativo

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

O período da escravidão, especialmente a segunda metade do século XIX, aparece nas narrativas dos sujeitos entrevistados como o tempo do cativo, mesma expressão encontrada entre as famílias negras do Sudeste, especialmente no Vale do Paraíba (Mattos; Rios, 2005, p.44). As memórias familiares do cativo aqui, porém, não estão coletivamente estruturadas em termos discursivos, aparecem referidas por um ou outro entrevistado. O apagamento das memórias do cativo está muito ligado ao fato de tratar-se de uma experiência dolorosa, “evidenciam as dificuldades de construir uma identidade socialmente positiva com base na vivência da escravidão” (Mattos, 2005, p.54), mas também às características particulares da escravidão sertaneja, à distância temporal dos fatos e à interrupção da transmissão de saberes, causada tanto pela morte prematura (precárias condições de vida), quanto pela migração para o trabalho rural volante (êxodo rural).

Embora não sejam facilmente encontradas, ainda é possível registrar memórias da escravidão junto aos descendentes vivos de ex-escravos e libertos em Morro do Chapéu, 131 anos depois da abolição. Essas memórias informam sobre as relações de trabalho, dependência, compadrio, lealdade e conflitos entre fazendeiros, escravos, libertos e agregados de fazenda. Informam também sobre religiosidade, mitos, ritos, cantos e danças que são imprescindíveis para confrontar, corrigir e complementar as fontes escritas sobre o assunto. Devido ao caráter fragmentário das memórias comunitárias na região e a não valorização de heranças culturais vinculadas a um passado escravo, a tendência é que tais memórias desapareçam definitivamente. O desconhecimento, indisposição, vergonha, desconfiança e/ ou medo de falar sobre o assunto, somados à falta de pesquisadores que

trabalhem com metodologias orais, contribuem para soterrar cada vez mais acontecimentos cruciais para a compreensão da história desse município em particular e do sertão da Bahia em geral.

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

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 de documentos escritos. Isso é particularmente válido nos estudos sobre comunidades rurais.

As entrevistas que seguem baixo se dividem entre as memórias familiares diretas e as memórias de grupo, os ditos “causos”, sendo que as duas categorias se inter cruzam a todo momento. Começo por D. Maria, de Barra II, lavradora e neta de escravo. A maior parte da memória de seu avô Laudelino foi transmitida por sua avó Vicentina, que era livre:

O meu avô falava muito assim, Coronel Quintino mesmo, que tem os empregado dele trabalhava muito, muito mesmo. Quando era de noite eles botava os burros mais perto da casa, aí quando era meia noite meu senhor estava dormindo, eles pegava os burro, selava e ia pro Morro namorar. Quando era mais tarde da noite, eles vortava. Aí quando o coronel Quintino chegava:

– Cês parece que tá assim como quem tá com sono.

Eles dizem:

– Não senhor. É que a gente fica sentado contando história.

Mentira, tinha ido para a cidade namorar! Chegava com sono e agora falava pra ele:

– Não, porque a gente fica assim contando história. É por isso que a gente fica assim meio com sono, mas não é nada não.

Com medo porque se eles dissessem que vinham pro Morro...Ave Maria!

(Mari de Souza Carmo, 2014, grifo nosso).¹

Memórias de ousadia escrava são comuns entre descendentes de escravizados. A entrevista supracitada é alegórica no que tange às estratégias dos escravos para burlar a vigilância dos senhores, ainda mais favorecida pela relativa mobilidade espacial do escravo sertanejo. Interessante pontuar que, diferente de outros quilombos que já foram designados como “comunidades de senzala” (Gomes, 1995), não há menção às senzalas nos documentos escritos já analisados sobre Morro do Chapéu do século XIX² e também não parece existir referência ao espaço da senzala nas memórias familiares dos povoados. Ao que tudo indica, cada família vivia na sua própria casa de pau a pique, com telhado de palha (de licuri), conforme as características locais.

Na Barra II, chamada Barra dos Negros, território a 12 km do centro de Morro do Chapéu, se diz que o povo antigo gostava de “botar fogo no chão” de suas casas. Enquanto cozinhavam os alimentos, os mais velhos do grupo discutiam problemas, contavam seu cotidiano, seus “causos” e o passado de seus ancestrais. As explicações sobre esse hábito, bem como a altura das casas e os modos de construir as camas, lembram as heranças africanas analisadas por Robert Slenes no capítulo “Esperanças e Recordações: condições de cativo, cultura centro-africana e estratégias familiares”, do livro *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil, sudeste, século XIX* (Slenes, 1999). Não obstante, não podemos precisar com exatidão uma origem étnica, uma vez que a presença africana propriamente dita não foi expressiva na escravaria morrense em comparação a Salvador ou ao Recôncavo no mesmo período, a maior parte da escravaria de Morro do Chapéu era crioula, seguindo o padrão da comarca de Jacobina a qual pertencia até 1864 (Vieira Filho, 2009).

Os mitos de fundação e seus vínculos com o cativo variam entre as comunidades, em Barra II, segundo a tradição oral, Laudelino e seu irmão Líbio foram dois irmãos escravos que, juntos com alguns livres e recém-libertos, fundaram o quilombo. Há consenso em dizer que ambos foram escravos nas imediações do território atual, mas os relatos variam sobre quem seria o proprietário e em quais fazendas teriam trabalhado. Conquanto os quilombolas afirmem que Laudelino trabalhou na Fazenda Gurgalha, ele não teria sido escravo do Coronel Quintino.

1 Essa mesma história foi contada por D. Maria duas vezes. Diante do gravador (e na ausência dele), ela utiliza a expressão “meu senhor”. Quando foi feita a entrevista em vídeo, ela substitui a expressão “meu senhor” pela expressão “o patrão deles”.

2 Agradeço imensamente o prof. Dr. Jackson Ferreira, da UNEB, grande conhecedor das fontes escritas sobre Morro do Chapéu, pela disponibilização de fontes digitalizadas e pela troca de informações relevantes.

Alguns netos afirmam que Laudelino foi escravo de um “major Pedro”, recebendo do próprio major o direito de residir nas terras da Barra no imediato pós-abolição:

É a razão devido esse nome de escravidão que gente veio se amparar aqui na Barra. Eles, os mais velhos, né? Herdando, foi cuma herdando o lugar de morar depois que muitos foram libertos, aquele povo antigo, mais velho [...] que eles se escondia par se livrar os acontecimentos mal porque quem era escravo já sabia como era, né? (Antônio José de Oliveira, 2019).

A questão da doação de terras a ex-escravos, no contexto da abolição, não é incomum, várias comunidades rurais negras se originaram de doações verbais ou escritas, como mostraram Carlos Vogt e Peter Fry (1996) para o caso do Cafundó, situado no município de Salto de Pirapora. Esse também parece ser o caso de algumas das atuais comunidades negras do Piemonte da Chapada Diamantina, no caso de Barra II, embora eu ainda não tenha localizado nenhum documento comprobatório da escravização de Laudelino ou Líbio, encontrei fortes indícios comprobatórios de uma possível relação entre Major Pedro e seu suposto escravo que reforçam a memória da doação de oral de terras no pós-abolição. Essas evidências serão tratadas em um próximo artigo sobre as relações entre a História Oral e a pesquisa de arquivo na reconstrução histórica.³

As evidências de doação de terras e outros bens por parte de ex-senhores, bem como outros indícios de proximidade entre estes e seus escravos, não atestam uma humanização do cativo. Não se pode perder de vista a perversidade estrutural da escravidão e seus desdobramentos interpessoais e simbólicos, atravessados por relações de poder ainda que em um espectro paternalista.

As memórias da escravidão coletadas nessas comunidades constituem basicamente relatos de rebeldia escrava, maus-tratos, assassinato de senhor, fuga, racismo, samba, abolição, tráfico interprovincial e “valência” (sorte em escapar das situações extremas de cativo).

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: “ah, há mais tempo você tivesse me mandado pra cá...” (Nelson do Espírito Santo, 2019).

3 A origem da Barra e a história de Laudelino são desdobradas em outro artigo e integram uma parte da minha tese de doutorado, em curso.

Em nenhuma das memórias analisadas encontrei justificativas mágicas para essas “valências” ou outras situações de cativo. A ausência de explicações mágicas e religiosas, embora haja heranças de candomblé de caboclo e feitiçaria diluídas nos povoados, pode indicar um silenciamento intencional diante de uma forte devoção católica rural.

Os escravos sofria mutcho, aí ficou cá folia de samba, cariru. Foi uma tradição dos escravos, que eles não saía pra canto nenhum. Disse que ajuntava, fazia aquela comidinha, fazia um sambinha, batendo palma, que eles não tinha liberdade de sair. (Ana Rita do Carmo, 2019).

Fatos e processos históricos se misturam ao folclore, às anedotas e vivências privadas. Personagens locais como, por exemplo, o Coronel Quintino Soares da Rocha, maior escravista do município, aparecem como figuras ambíguas. A fama de senhor indulgente do referido Coronel é atestada em alguns episódios, mas não é consensual nas comunidades. As estratégias paternalistas dos poderosos locais são reiteradas pela memória coletiva, embora os subalternos entendam os limites da aliança e da negociação dentro da hierarquia social.

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.

Ela fez igual a Eva, atentou, atentou, fez igual a Eva mais Adão. Ele vai, pá, matou a novilha. Aí os outro ficô:

– 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 pá roça, quando chegava lá ele botava o chapéu em cima do toco e dizia assim:

– Meu sinhô, eu mantei 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 atijando. 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 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.

O 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.

(Mari de Souza Carmo, 2014).

Segundo Jackson Ferreira (2004), estudioso de Quintino e seus dependentes, ele, o Coronel, e sua esposa, Umbelina Adelaide de Miranda, utilizaram a manumissão como estratégia política de ganho de agregados e fortalecimento de poder pessoal. Primeiro concedendo alforrias particulares e, após a morte de Quintino, concedendo carta de alforria coletiva aos escravos do casal, sob a condição de que os “libertos” a servissem durante seu tempo de vida.

Assim, ao libertar Lídio, Manoel Lídio, Febrônio, mesmo condicionalmente, e outros escravos no decorrer das suas vidas, o coronel Quintino e dona Umbelina mostravam o quanto podiam ser generosos com aqueles que os serviam. Deles, esperavam servilismo, respeito, obediência e gratidão. (Ferreira, 2014, p.187).

No depoimento oral supracitado, a memória da alforria está condicionada ao bom comportamento do escravo, confirmando o enraizamento da cultura paternalista. A entrevistada não recorda o nome do escravo envolvido no “causo”, afirma apenas que era uma das histórias contadas por seus avós. A narrativa possui paralelos interessantes com o auto popular nordestino do bumba meu boi. Esse auto revela as hierarquias sociais do universo das fazendas. Em uma das versões, a escrava Catirina, estando grávida, deseja comer língua de boi e pede ao marido

Francisco para providenciá-la. O escravo, atendendo ao desejo da mulher, mata o boi do dono e recebe ameaça de prisão, mas, para a alegria popular, o boi acaba ressuscitado (Cascardo, 1949).

Quer se trate de histórias fantásticas para induzir o bom comportamento da escravaria ou vivências particulares que se ampliam para tornar-se casos exemplares do cotidiano do cativo, essas memórias coletivas, como bem demonstrou Hebe Mattos, tem muito a informar sobre uma identidade camponesa negra que mescla o tempo privado da família ao tempo público da História do Brasil:

Aqui, como em todo processo de construção de memória coletiva, os episódios narrados são tão importantes quanto aqueles que são esquecidos ou sobre os quais – de forma eloquente – simplesmente se silencia. (Mattos, 2005, p. 53 e 54).

As memórias do cativo vão se diluindo, à medida que os guardiões da memória morrem. Contudo, os sentimentos coletivos e aprendizagens da experiência da escravidão migram e são guardados em lugares muito mais profundos, desafiando o tempo. Insisto que, apesar da dificuldade, é viável seguir algumas trajetórias de escravos e libertos em Morro do Chapéu e reunir memórias da escravidão de seus descendentes vivos, mesmo porque muitos se fixaram em fazendas, constituindo famílias estáveis.

A tarefa do confronto de fontes poderá trazer surpresas quanto à trajetória de famílias negras do município, revelando fatos fundamentais sobre as comunidades rurais autorreconhecidas quilombolas de Barra dos Negros, Ouricuri, Queimada Nova, Velame, Veredinha, Mulungu da Gruta e Gruta dos Brejões, entre outras. Entendendo que, evidentemente, as origens e composições dessas coletividades são múltiplas e vão muito além dos vínculos com o cativo.

O tempo das diárias: “trabalhar pra ganhar dia”

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

O trabalho por diárias em fazendas no pós-abolição, algumas vezes nas mesmas fazendas onde outrora a escravidão fora praticada, bem como o serviço

doméstico para famílias brancas, são as memórias de trabalho mais marcantes nas comunidades negras e são sintetizadas pela expressão “trabalhar macaco para os outros”. A expressão “trabalhar macaco” já aparecia em documentos do século XIX, como injúria:

[...] ser macaco era estar completamente sob o julgo de outra pessoa, com pouco espaço de manobra cotidiana, tendo de sujeitar-se a qualquer tipo de trabalho, com dificuldades de sustentar a si e sua família. Ser macaco e ficar pulando de galho e galho não dava estabilidade a ninguém. A aparente liberdade de não ter senhor era uma prisão, porque o colocava aos pés de outras pessoas por qualquer pataca, era uma vida sem proteção. (Ferreira, 2014, p.150).

Trabalhar macaco tem, até hoje, o sentido de trabalhar explorado, de não ser dono do próprio trabalho, de não gozar dos frutos de seu próprio esforço: “Trabalhei macaco pros outro, lavando roupa para os outro, engomando para os outro. Trabalhei muito” (Isabel Pereira da Silva, 2013). Não se trata de trabalhar para qualquer outro, mas para outro que além de uma situação socioeconômica mais favorável é, na maioria das vezes, um outro racial. Trabalhar macaco para os brancos, em uma sociedade profundamente racista, não é só o risco de sofrer discriminações de vários tipos, não é apenas a ofensa contra um indivíduo específico, mas o ressaibo de uma humilhação coletiva:

Mãe não sabe o tanto de raiva que eu tenho desse povo, um povo que nem de negro gosta. Essa raça aí que mãe tá dizendo, eles vê ser humano como um jegue, como um povo que só serve pra carregar peso, é assim que eles via as pessoa, mas as pessoa que trabalhava lá era tão focada a eles que não percebia. Aí a gente, os filhos deles, que foi pra lá depois é que foi percebendo que eles não presta, viu? Eu não sei como uma pessoa pega um cachorro e bota em cima da mesa do empregado lá no fundo do quintal, pede pra limpar a bunda do cachorro, escovar o dente do cachorro, em cima da mesa que o empregado come, separa copo, separa tudo, é divisões. Naquela época uma televisão colorida, a gente sentava com o menino desse tamanho pra assistir, eles desligava na cara da gente, botava a gente pra ir pra escola com fome, tinha as tal das “bá”, que tinha as empregadas mais velhas, que ali eles faziam o que eles queria. Fulano só vai comer depois de vim da escola, botava meu marido pra limpar o chão de quatro pés, aquela casona com chão de madeira e tudo, com fome, botava de castigo no banheiro das empregada com o rosto no chão no caroço de milho [...] Eu já disse que se eu morrer não é pra deixar meus filho ir pra

casa deles. (X, 2018).⁴

O depoimento acima é revelador da tragédia que se tenta ocultar sob o paradigma da democracia racial. A história oral é fantástica justamente porque, como disse Pollak, “para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta (Pollack, 1989, p.4). Eu acrescentaria que não uma escuta de qualquer natureza. Para uma boa entrevista é necessário, antes de mais nada, confiança por parte do entrevistado e boa percepção por parte do entrevistador:

A ‘entre/vista’, afinal, é uma troca de olhares. E bem mais do que outras formas de arte verbal, a história oral é um gênero multivocal, resultado do trabalho comum de uma pluralidade de autores em diálogo. (Portelli, 2010, p. 20).

A feitura de boas fontes orais, com as quais se possa trabalhar para entender o outro e seu passado, exige a criação de uma relação de respeito mútuo que não se conquista apressadamente. O fator tempo é primordial, assim como o entendimento das diferenças sociais e raciais. Para os mais velhos das comunidades negras, que viveram na carne as consequências nefastas das relações com brancos, e adquiriram a sabedoria do silêncio como estratégia de sobrevivência, o que se traz à público pode ser bastante perigoso. Por essa razão, não se deve tomar o não dito pelo não existente.

Outro aspecto relevante é a questão geracional. Os mais velhos tendem a estar inseridos em uma lógica paternalista e/ou temerosos de relatar situações de exploração, diante da desigualdade de poder com as famílias brancas, enquanto seus filhos adultos possuem uma compreensão distinta, demonstrando sua indignação de forma mais explícita. Os modos de viver a subordinação, e resistir a ela, mudaram com a passagem do tempo, assim como o empoderamento discursivo dos mais jovens. Lembro sempre de Anaílde Pereira dos Santos, líder da Associação Comunitária Quilombola de Gruta dos Brejões, falando sobre a falecida Sr. Nascimento: “ela não gostava de conversar com ninguém. Acho que tinha medo das coisas voltar a ser como naqueles tempos”.

Qual era “aquele tempo”? Acabara mesmo o tempo do cativeiro enquanto tempo do silêncio? Quando foi o pós-abolição? A história do tempo presente esbarra em dilemas éticos. As relações de poder ainda estão acontecendo entre os grupos sociais e revolver o passado pode implicar em consequências graves. Como

4 Resguardo a identidade da depoente, nesse caso.

disse Henry Rousso, os historiadores do tempo presente mantêm relações de conflito com o poder: “A história já não se caracteriza, primeiramente, por tradições a respeitar, heranças a transmitir, mortos a celebrar, mas antes, por problemas a gerir mediante um constante trabalho de crítica...” (Rousso, 2016, p. 30).

O tempo do trecho

Em termos concretos, a liberdade alcançada com o fim legal da escravidão teve significados diferentes para ex-escravos urbanos e rurais, com habilitações profissionais ou “de roça”, homens ou mulheres. [...] Foi diferente para os que se viram livres em sociedades com forte construção legal relacionando igualdade e acesso à cidadania política, com presunção de plenos direitos a todos os cidadãos (desde que livres e homens) ou em sociedades onde esta presunção não existia na prática, nas quais relações pessoais se faziam definidoras de direitos num quadro de manutenção de relações hierárquicas e clientelísticas, como a brasileira. (Mattos; Rios, 2004, p. 174).

As experiências de trabalho no pós-abolição muitas vezes foram análogas ou até piores do que a escravidão formal. No caso do sertão nordestino, a baixa fertilidade dos solos e as prolongadas secas forçaram as populações à migrações constantes. As migrações já eram comuns no sertão da Bahia antes mesmo dos anos 1970, quando, segundo a tradição oral, começou a se intensificar o trabalho rural volante em outros estados. Os trabalhadores que vivenciaram esse deslocamento ficaram conhecidos em todo Brasil como “boias-frias”, termo pejorativo que se refere à refeição carregada em marmitas. Em Morro do Chapéu, os quilombos de Veredinha e Gruta dos Brejões foram bastante atingidos pelo fenômeno do êxodo rural.

No caso de Brejões, local de difícil acesso e extremamente árido, mesmo que muitos negros se tenham fixado ali por influência de relações antigas com os proprietários locais, vários lavradores pobres, inclusive brancos e indígenas, chegaram e partiram da Vereda do Romão Gramacho, tornando esse pequeno povoado uma coletividade em movimento. Desde o século XIX, a categoria dos lavradores pobres dispunha apenas de sua mobilidade e força de trabalho, podendo ser até menos privilegiada do que muitos escravos de fazenda (Nascimento, 2014).

As migrações das comunidades negras de Morro do Chapéu são interestaduais e ocorrem principalmente com jovens homens adultos que se empregam

nas lavouras de cana, café e laranja em estados como Rio de Janeiro, Paraná, Minas Gerais e Goiás. Esses trabalhadores, ao partir para o “trecho” (nomenclatura local) nem sempre regressam ou o fazem por tempo determinado. Essa dispersão prejudica todos os aspectos da vida social, incluindo as relações emocionais entre os sujeitos e a transmissão de saberes e práticas culturais. Antes, além do trabalho de roças para subsistência, a miséria impelia os lavradores a buscar trabalho junto a fazendeiros dos municípios limítrofes e também trabalho doméstico nas casas de famílias mais abastadas da cidade.

As conversas mais difíceis que mantive com os quilombolas foram relacionadas ao trabalho no trecho, pois as vivências em tais empregos revelam condições de trabalho absolutamente degradantes.

A cana caída rende mais porque ela é caída. O metro de cana trinta e cinco centavos. Pé de rolo, cana caída, 25 centavos. É complicado. Caneleira, tanta coisa, cê pesa não sei quantos quilos depois que sua. Câimbra, cria aqueles nó de câimbra. Aquilo ali acaba com o ser humano, 25 anos cê olha e diz que tem trinta e cinco, quarenta anos. Muitos caíu já aconteceu deles abraçar as cana e morrer pregado. O coração funciona bastante de tanto trabalhar até que dilata. Escravidão mesmo. (Santos, 2014).

Os alojamentos coletivos nesse tipo de atividade são caracterizados pela sujeira, ratos, violência e comida estragada. Alguns trabalhadores relatam que “deixar um toco de cana no chão” ou se recusar a cortar por causa das cobras pode ser motivo para o fiscal submeter o cortador ao “gancho”, isto é, suspensão do trabalho por vários dias, nos quais continua sendo descontada a alimentação e hospedagem. Os trabalhadores realizam o corte da cana em movimentos repetitivos ao longo de uma jornada estafante que pode durar 8 horas diárias, de segunda a sábado, debaixo de sol a pino. O prejuízo para a saúde é incalculável, os cortes de facão no corpo, o envelhecimento precoce, os acidentes, morte prematura, doenças musculares, cardiovasculares e degenerativas são comuns. Quando se trabalha com cana queimada ou arrancando café, o impacto é ainda agravado pela inalação de fuligem e poeira das queimadas ou do agrotóxico colocado no café, podendo-se desenvolver doenças pulmonares e câncer, dentre outras. Os movimentos repetitivos, conjugados com a exposição solar, levam o trabalhador a diminuir a atenção, aumentando a ocorrência de acidentes (Coelho, 2012).

Para aguentar esse tipo de serviço e aumentar a produtividade ao máximo é comum o recurso ao consumo de álcool e drogas nas plantações, desenvolvendo a dependência química entre os trabalhadores rurais, o agravamento da debilidade física (podendo ocasionar infartos fulminantes) e a dissolução dos vínculos

afetivos. Muitos morrem subitamente, outros na estrada por acidentes em ônibus precários, muitos pelas doenças adquiridas e ainda em decorrência de brigas com outros trabalhadores. A situação da mulher é ainda mais grave, pois pode sofrer violência sexual nos acampamentos ou ficar “rodada”, isto é, ser chamada para o trecho pelo marido e depois ser abandonada.

Mesmo com a progressiva mecanização canavieira a partir dos anos 1980 e a perda de postos de trabalho, essa realidade ainda atinge milhares de trabalhadores rurais brasileiros que não possuem escolarização básica ou outra alternativa de emprego. Atualmente a Comissão Pastoral da Terra de Irecê desenvolve nos povoados, inclusive Brejões, campanhas contra o trabalho escravo que pode ocorrer a qualquer um desses trabalhadores, pois são aliciados por gatos (intermediários que transportam os trabalhadores até as usinas) com promessas de boas remunerações. Em Brejões, entretanto, não há casos de pessoas que tenham sido vítimas de escravidão contemporânea porque os homens locais utilizam as redes de parentesco para se estabelecer em outros estados. Os homens só migram por indicação de irmãos, primos ou amigos que conseguem fichá-los.

Um rapaz perguntou porque a gente vinha para cá. Eu respondi que é porque o nosso país é seco, primeira coisa que eu disse a ele foi isso. Aqui chove direto, é onde tem empresa para trabalhar e lá é complicado. Cê sabe que hoje as coisa só melhora com a chuva, para um fraco como nós que vem para cá trabalhar. Lá no nordeste não chove. Se chovesse num lugar que nem o nosso aqui, ninguém saia para fora não. Mas como não chove a gente caça um recurso fora. (Santos, 2014).

O trecho é uma necessidade de subsistência, contudo, acaba se tornando também um rito de passagem para os jovens que nele veem a assunção de uma responsabilidade adulta, com a conquista de dinheiro próprio e a possibilidade de conhecer outros locais. Mesmo sob condições tão extremas, o trabalho rural volante é a única resposta que muitos encontram para tentar mudar de vida.

Trabalhar para si

O cultivo de roças próprias para a sobrevivência, bem como a criação de animais, é outro aspecto importante da cultura de trabalho das comunidades negras, tanto no passado como na atualidade. É precisamente o oposto do trabalho alienado. O orgulho da autonomia produtiva, ainda que seja uma autonomia

relativa, está no fato de transformar a relação entre as pessoas. Numa linguagem marxista, poderíamos descrever “trabalhar macaco” como trabalho alienado, ao passo que a cultura de roça própria, mesmo árdua, é a identificação do ser com seu esforço, a luta pelo sustento material e moral que dá sentido à existência e, quando suficiente para abastecer e comercializar, a emancipação da comunidade negra do jugo da miséria e da dependência externa.

O trabalho de roça dentro dos povoados é completamente distinto do trabalho de roça em usinas ou em fazendas de outras regiões, pois os lavradores definem aí seus próprios ritmos produtivos e sua colheita é preparada e resgatada para si. Do mesmo modo, a criação de animais, o uso das reservas de madeira e dos remédios naturais. Mesmo quando a agricultura e a criação não são, como outrora, as principais fontes de sustento das famílias, ainda há o trabalho de roça e uma cultura da roça. Os territórios citados são distantes uns dos outros e o plantio varia muito em cada lugar, pelas características do solo, pelo clima e pela forma de organização coletiva para o trabalho.

Eu pensei que não ia dá era conta do serviço todo. Porque aqui mesmo eu cortava no machado, na foice, roçando. E o primeiro dia que eu peguei pra cortar cana eu achei que a família ia morrer de fome ali. E não fiz nada, eu não estourava as mãos em machado nem na foice. E lá no primeiro dia que eu cortei cana as mãos ficou só as bolhas de água. Eu achei, eu digo não vou dá conta não. (Santos, 2014).

Em Gruta dos Brejões o plantio se dá basicamente ao longo da vazante do Rio Jacaré, que deságua no Rio São Francisco, dividida em propriedades individuais, mas trabalhadas de forma familiar. São cultivados batata-doce, cana, palma, milho, mamona, abóbora, andu, entre outros. Essas “coisas que planta na beira d’água”, descritas por Flávio Dantas Martins (2011) como “culturas úmidas” (cana, banana, abóbora, batata-doce) em oposição às “culturas secas” (algodão, mandioca, feijão, maxixe, fumo, quiabo, aipim), demonstrando a importância do acesso ao rio. São pouco utilizados as aguadas e os poços naturais formados em alguns trechos pelas águas do próprio rio, a maioria dos quais já secou.

A agricultura de vazante e a criação de gado vacum estão cada vez mais dificultadas pelos períodos de estiagem, falta de acesso à terras cultiváveis, falta de irrigação, acentuada baixa do nível do rio que corta o território comunitário e sua poluição. Por isso, os quilombolas subsistem agora, principalmente, dos benefícios sociais, particularmente do Programa Bolsa Família e da aposentadoria rural. O dinheiro acumulado por parentes empregados, a maioria no trabalho rural volante nas lavouras cana-de-açúcar, laranja e café, também auxilia.

Dependendo da comunidade, a importância dos espaços da roça, do cam-

po e da reserva para a constituição da organização social é mais ou menos marcante. Em Gruta dos Brejões, a importância desses espaços foi reduzida para dar lugar ao consumo de gêneros industrializados, ao trabalho assalariado, à dependência de benefícios públicos, às relações com as cidades e aos códigos culturais, econômicos e psíquicos de uma urbanidade distante, cujas tecnologias chegam, mesmo lá, através das migrações e do ritmo televisivo. Com as mudanças de ordem prática, a racionalidade comunitária não encontrou motivos para preservar saberes ligados a processos e atividades que exigem grande esforço e não são mais necessários à vida cotidiana, a exemplo da produção do arroz, cuscuz de milho, feijão e café, itens mais básicos da dieta local, que hoje são facilmente encontrados nas feiras e mercados a preços baixos.

O advento de novas organizações sociais no campo, na esteira do modelo capitalista, afetou diretamente as comunidades, embora não tenha afetado todas da mesma maneira. Em Brejões, certas formas de entendimento costumeiro do que é de direito foram adaptadas de antigas relações de trabalho. Assim, o cercamento da reserva e do campo pela propriedade individual ocorre ali não apenas por uma força externa, mas pelas próprias articulações entre parentes proprietários e não proprietários, numa lógica fundiária que combina valores comuns à sociedade majoritária, e suas desigualdades, a valores locais específicos. , A modernização, todavia, não impediu que os lavradores tenham conservado muito de seus modos próprios, afinal, as forças globais atuam sobre formas e condições locais de modos imprevistos, transformando estruturas conhecidas em híbridos estranhos (Comaroff, 2010).

Em Barra II, ao contrário, as famílias conquistaram desde muito cedo o direito de vender suas colheitas e seus produtos na feira semanal da cidade, isso garantiu-lhes uma enorme vantagem com relação à fixação de pessoas na terra, independência e qualidade de vida. Mesmo que tenham trabalhado em diárias e no serviço doméstico e que alguns jovens ainda migrem para o trecho, as famílias de Barra tiveram mais acesso à diversidade de alimentos (melhores solos) e à coesão familiar do que em Gruta dos Brejões. Com isso, desenvolveram experiências mais diversas de autonomia produtiva como, por exemplo, a extração do óleo de licuri, o cultivo do marmelo, a fabricação de farinha e até mesmo o acarajé.⁵

Desde o período final da escravidão, as famílias da Barra II ocuparam aquela terra e passaram a produzir sem cercamento entre as roças, escoando sua produção familiar e se tornando ponto de referência para outros lavradores que vinham à cavalo ou a pé para trocar produtos ou pernoitar, para vender ou comprar

5 O acarajé, no entanto, não é uma tradição local. Apenas a família de Zilma de Oliveira comercializa o acarajé dentro da comunidade. No centro da cidade, D. Jaci do Avoador, também nascida em Barra II, é conhecida como baiana de acarajé, além de produzir avoador e sequilhos.

mantimentos na feira de Morro do Chapéu.

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 à cavalo, um areãozinho 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 e chegava na Barra dos Negros. (João Nery dos Santos, 2013).

Em Queimada do Benedito, comunidade ao lado da fazenda Garapa, as relações de trabalho estão igualmente ligadas ao esquema de diárias, seja nessa fazenda ou em outras que circundam o local. Vários moradores de Queimada do Benedito são parentes próximos dos quilombolas da Gruta, cujas terras eram de propriedade de Arnóbio Soares de Miranda Bagano, reforçando a hipótese de que os dependentes negros desta família se espalharam por suas várias propriedades. Já em Veredinha, parcialmente originada por escravizados da Gurgalha, as diárias se somavam à extração de madeira, ao trabalho para fazendeiros brancos e à feitura de doces.

A migração de jovens para fora do município continua um problema grave, embora alguns quilombolas e seus parentes tenham migrado para o próprio centro de Morro do Chapéu, conseguindo desenvolver atividades econômicas próprias.

Conclusão

Cada família negra tem sua trajetória própria de trabalho, seus próprios mecanismos de sobrevivência e ascensão social. Cada quilombo, por sua vez, também possui culturas de trabalho próprias, resultado histórico da ação de seus membros, de sua relação com a natureza, da qualidade dos solos, das oportunidades de acesso ao poder público, entre outros fatores. Os quilombolas de Morro do Chapéu, guardando suas especificidades, compartilham experiências de trabalho semelhantes, devido às suas origens, vínculos de parentesco, inscrição social e racial e tradições de resistência. Essas experiências precisam ser valorizadas enquanto história pública para que não se cometa, mais uma vez, o equívoco do apagamento da contribuição dos negros e o reforço de uma história única, voltada para a exaltação exclusiva das realizações dos homens brancos poderosos e seus descendentes.

Como colocou Roger Chartier, o mundo como representação é moldado através dos discursos, se apropriar deles é necessário à compreensão de si mesmo, mas exige o rompimento com o sujeito universal e abstrato para pensar as variações históricas da individualidade (Chartier, 1988). À medida que nos afastamos de um sujeito universal, neste caso também masculino, branco e ocidental, abrimos espaço para a potência de outros discursos.

A divisão racial e social ainda nos faz buscar o que os quilombos podem exibir de autêntico do ponto de vista da cultura a ser consumida por uma plateia branca e moderna. O que não se percebe com isso é que a cultura de uma coletividade qualquer está muito além do que é mostrado de forma espetacular, passa pela maneira como um grupo encara a vida cotidiana e como enunciam suas vivências no mundo. O trabalho, forma como as pessoas garantem sua vida material, é parte fundamental do aporte cultural das comunidades negras. Aqueles que procuram tão somente por um folclore negro, ou uma etnicidade performada, não procuram mais do que o exotismo, que é a outra face do racismo.

Talvez a ruptura com uma história universal não tenha nos reduzido à migalhas, mas nos possibilitado compreender os perigos de pensar que somos Um. Além de fomentar o convívio respeitoso com a diferença, a única saída possível para fraturar os discursos hegemônicos segregacionistas e falaciosos é amplificar o máximo possível os discursos dos “subalternos” sobre eles mesmos. A História Oral, nesse sentido, é uma ferramenta poderosa de abertura de espaço.

Referências

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

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1949.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

COELHO, Rodrigo; ABRÃO, Luceli Aparecida de A.; AIPP, Maria Inês F.; ZUQUE, Fabricia T. S.; ZUQUE, Flávia R. S.; ZUQUE, Maria Angelina S.; ZUQUE. *Corte de cana: facão e coração*. Revista Conexão Eletrônica, v. 9, n. 1/2, 2012. Disponível em: < <http://revistaconexao.aems.edu.br/edicoes-anteriores/2012/ciencias-biologicas-e-ciencias-da-saude-2/?page=2&offset=5> > Acesso

em: 24 jun. 2019.

COMARROF, Jean; COMARROF, John. Etnografia e imaginação história. Tradução de Iracema Dullely e Olívia Janequine. Revista Proa, n. 2, v. 01, 2010. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2360>> Acesso em: 24 jun. 2019.

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

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

MARTINS, Flávio Dantas. *Agrocaatinga: formação da propriedade fundiária, organização social e estrutura econômica em Morro do Chapéu e Xique-Xique (1840-1920)*. Dissertação (Mestrado em História). UEFS, Feira de Santana, BA, 2011.

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

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

NASCIMENTO, Macio Andrade do. *Roças, currais e garimpos: o trabalhador livre e pobre no sertão baiano dos oitocentos - Morro do Chapéu. (1848-1889)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local). UNEB, Santo Antônio de Jesus, BA, 2014.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural*. Salvador: Arcádia, 2011.

POLLACK Michel. "O dizível e o indizível". In: CASTORIADISC, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto* v. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

POLLACK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jun. 1989.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de história oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PRADO JÚNIOR, Caio. *A formação do Brasil contemporâneo - Colônia*. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1989.

ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Trad. Fernando Coelho e Fabrício Coelho. Rio de Janeiro: FGV, 2016.

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

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. *Os Negros em Jacobina (Bahia) no século XIX*. Tese (Doutorado em História Social). PUC, São Paulo, SP, 2006.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó: A África no Brasil - Linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Fontes orais

CARMO, Ana Rita do [71 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Morro do Chapéu, BA, 14 jan. 2019.

CARMO, Mari de Souza [75 anos]. [abr. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 13 abr. 2014.

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

ESPÍRITO SANTO, Nelson do [70 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 17 jan. 2019.

OLIVEIRA, Antônio José de [86 anos]. [jan. 2019]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Barra II. Morro do Chapéu, BA. 13 jan. 2019.

SANTOS, Edenílson Pereira dos [47 anos]. [abr. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, BA. 23 abr. 2014.

SANTOS, Eloísio Pereira dos [31 anos]. [abr. 2014]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, BA. 20 abr. 2014.

SANTOS, João Nery dos [69 anos]. [nov. 2013]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões. Morro do Chapéu, BA. 17 nov. 2013.

SILVA, Isabel Pereira da [74 anos]. [abr. 2013]. Entrevistadora: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 15 abr. 2013.

SILVA, Isabel Pereira da [80 anos]. [jan. 2019]. Entrevistador: Carolina Pazos Pereira. Gruta dos Brejões, Morro do Chapéu, BA. 24 jan. 2019.

Resumo: Este artigo analisa alguns relatos de experiências de trabalho em quatro comunidades quilombolas de Morro do Chapéu, Bahia. Essas experiências, organizadas pelo prisma da História Oral, informam sobre as relações históricas de opressão, econômica e simbólica, sofridas pelos negros sertanejos desde a escravidão no século XIX. No pós-abolição, essas relações se transformam a partir da pressão do capitalismo no campo, da migração para o trabalho rural volante, do trabalho doméstico, assim como dos exemplos de autonomia produtiva. No entanto, os paralelos com o cativo seguem demarcados.

Palavras-chave: Quilombos. Trabalho. Sertão da Bahia.

I've worked mucho: work experiences in quilombola communities in Piemonte da Chapada Diamantina region (BA, Brazil)

Abstract: This article analyses some work experiences reports in four quilombola communities of Morro do Chapéu, Bahia (Brazil). These experiences, organized by the light of Oral History, inform about the historical oppression relations, economic and symbolic, suffered by black sertanejo people since slavery in the nineteenth century. In post-abolition, these relations were transformed by the pressure of capitalism in the countryside; the migration to rural labor; the domestic work, as well as by the examples of productive autonomy. However, parallels with the captivity remain demarcated.

Keywords: Quilombos. Work experiences. Countryside Bahia

Recebido em 07/04/19

Aprovado em 09/05/19