



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPINA GRANDE – CAMPUS - I
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CEDUC – I
LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

MARIA REGINA ALVES DOS REIS

Tecendo os fios da memória do pós-escravidão: Narrativas de uma afrodescendente (Engenho Buraco D'Água -Alagoa Grande –PB)

Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito para obtenção do título de graduada em Licenciatura Plena em História.

Orientador: Prof.PHD. JOSEMIR CAMILO DE MELO.

CAMPINA GRANDE – PB 2012

MARIA REGINA ALVES DOS REIS

Tecendo os fios da memória do pós-escravidão: Narrativas de uma afrodescendente (Engenho Buraco D'Água -Alagoa Grande –PB)

CAMPINA GRANDE – PB 2012

R347t Reis, Maria Regina Alves dos.

Tecendo os fios da memória do pós-escravidão [manuscrito] :
narrativas de uma afrodescendente (Engenho Buraco D'água -
Alagoa Grande –PB) / Maria Regina Alves dos Reis . – 2012.

64f. : il. Collor.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História)
Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2012.

“Orientação: Prof. Dr. Josemir Camilo de Melo,
Departamento de História”.

1. História-Afrodescendência. 2. Relato de Vida. 3. Engenho
buraco D'água-Alagoa Grande-PB. I. Título.

21. Ed. CDD 909.04

MARIA REGINA ALVES DOS REIS

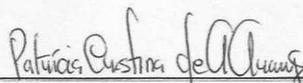
Tecendo os fios da memória do pós-escravidão: Narrativas de uma afrodescendente (Engenho Buraco D'Água -Alagoa Grande -PB)

Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de graduada em História.

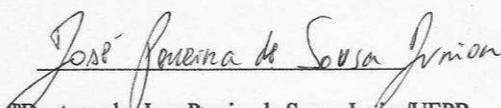
Aprovado em 04/12/12



Prof.º PHD. Josemir Camilo de Melo/UEPB
Orientador



Prof.ª Dr.ª. Patrícia Cristina de Aragão Araújo/UEPB
Examinadora



Prof.º Doutorando. Jose Pereira de Sousa Junior/UEPB
Examinador

DEDICATÓRIA

A minha querida Mainha (Ízabel) que um dia, em meio a um canavial onde cortava cana para sobreviver, quando eu ainda estava em seu ventre, prometeu não medir esforços para que sua filha estudasse, alcançasse um curso superior. A Dona Dinda, que com suas narrativas, tornou-se uma artesã da palavra. **DEDICO.**

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Josemir Camilo de Melo pelo apoio e incentivo de sempre.

A Prof^ª. Patrícia Cristina de Aragão Araújo a quem expresso minha eterna gratidão, por me oferecer asas para que eu pudesse voar em busca de novos conhecimentos ao me permitir participar dos seus projetos de extensão.

Aos meus professores da escola Monsenhor José Borges de carvalho, onde me preparei para chegar à universidade, em especial a Verônica e Jailson que acreditaram e contribuíram para que hoje eu pudesse celebrar mais essa vitória. Aos Meus Professores da UEPB que me convidaram a voar em sua sabedoria, mesmo sabendo que para voar dependeria das minhas asas. A esses mestres agradeço por terem me ensinado muito além das teorias, das filosofias e das técnicas, me prepararam também para a vida, me ensinaram a importância de sermos profissionais éticos. Por tudo isso meu profundo respeito e gratidão.

A vocês meus pais que me conduziram por sábios caminhos, deram-me a vida e se deram inteiros, renunciando aos seus sonhos para que, muitas vezes, eu pudesse realizar os meus e hoje, concretizamos este sonho. Com a certeza de que tudo não existiria, se um dia vocês não tivessem confiado e acreditado em mim. Quando algumas pessoas surgem em nossas vidas, de tão honestas, a amizade se fortalece e nos acompanha. Jadson, Kaline, Sandro, Cesar, Genira, Hayldon, Silvano, Esaú, Vitória e outros muitos amigos que conquistei ao longo da vida e do curso. A sua amizade, a sua ajuda, o seu companheirismo sem hora ou lugar, possibilitou-me fazer um trabalho melhor. Tudo no início parecia tão distante; estava em busca do desconhecido. Vocês foram companheiros e amigos, esteio na minha exaustão, ânimo em minhas incertezas, impulso de minhas ansiedades. A vocês cabe uma parcela desta minha conquista. Por isso, meu carinho e gratidão.

A Dona Dinda Pela atenção de sempre, por abrir a porta de sua casa para contar-me um pouco de sua trajetória de vida.

Ao meu marido, companheiro de luta diária na batalha da vida, obrigado por ter acreditado em mim, quando muitas vezes eu já não acreditava. Enfim, a todos meus sinceros agradecimentos.

Resumo

O presente trabalho analisa o cotidiano do Engenho Buraco D'água (Alagoa Grande-PB), a partir das primeiras décadas do pós-abolição, através das memórias de uma descendente de escravos que viveu neste Engenho. Onde identificamos evidências da existência de resquícios de práticas escravistas que se sustentaram com base em nova concepção de relação de poder do senhor de engenho e seus subjugados. A ideologia paternalista surgida ainda no momento em que os escravocratas enxergaram a evidente crise do sistema escravista se manteve no pós-abolição, neste engenho. A memória narra formas de resistência que abriram espaço para algumas concessões e práticas culturais afro-brasileiras. Em meio a estratégias de controle se configuram as astúcias, táticas (CERTEAU, 2007), de uma família negra, tornando menos difícil a vida dos seus descendentes que, mesmo livres, continuaram vivendo essa relação dicotômica. Nesse sentido é necessário compreender como se estabeleciam as relações entre senhor de engenho e seus subjugados; pensar o sentido de liberdade nesse espaço, de continuidade escravista, ressignificado a partir da concepção paternalista. Usamos a concepção de História oral (ALBERTI, 2005), como história de vida, tendo em vista que as narrativas contribuem para uma (re) leitura das práticas e das memórias dos afrodescendentes.

Palavras-chave: História, memória, afrodescendência.

ABSTRACT

The present study aims to examine the daily Engenho Buraco D'Água (Alagoa Grande-PB), from the first decades of the post-slavery, through the memories of a descendant of slaves who lived in Plantation. Where we have identified evidence of remnants of slavery practices that are sustainable based on the new conception of the relation of power planter and his subdued. The paternalistic ideology emerged even at a time when the slave saw the evident crisis of the slave system was maintained in the post-abolition, this plantation. The memory narrates forms of resistance that made room for some concessions and african-Brazilian cultural practices. Amid control strategies are configured the cunning, tactics (Certeau, 2007), a black family, making it less difficult the lives of their descendants, even free, continued living this dichotomous relationship. In this sense it is necessary to understand how the relationships established between planter and his subdued; think the sense of freedom in this space, continuity of slavery, reframed from the paternalistic conception. Use of oral history (ALBERTI, 2005), such as life history, considering that the narratives contribute to a (re) reading practices and memories of afrodescendants.

Keywords: History, Memory, african descent.

Sumário

1. Introdução.....	11
2. Capítulo I: Abordagem Teórico-Metodológica.....	14
2.1 Nos caminhos da História oral e Memória.....	17
3. Capítulo II: Estratégias e táticas de uma família negra pela manutenção do trabalho e moradia.....	23
3.1 Os caminhos para a abolição.....	24
3.2 A liberdade no pós-abolição.....	27
3.4 O cotidiano do engenho Buraco D'água no pós-abolição.....	32
4. Capítulo III: “Meu pai batia bumbo”: Uma leitura das práticas Culturais afro-Brasileira no Engenho Buraco D'água.....	40
4.1 Tecendo os fios da Memória de Dona Dinda.....	41
4.2 Buracos D'água e suas práticas Culturais.....	45
4.3 Festas e batuques em Buraco D'água.....	49
5. Considerações Finais.....	56
6. Referências.....	58
7 anexo.....	61

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Imagem I: O cotidiano em Buraco D'água.....	34
Imagem II: Foto de Dona Dinda.....	41
Imagem III: Foto da Fazenda Buraco D'água.....	42
Imagem IV: Trabalhadores do Engenho em momento de festividade.....	51
Imagem V: Foto registra a reunião de família de Dona Dinda durante a comemoração de seu aniversário.....	55

Introdução:

O interesse pela história aqui narrada surgiu desde criança quando ao visitar vinha avó, passava em frente a uma “casa antiga”, como assim era chamada por todos da Comunidade Buraco D’Água. Aquela arquitetura me aguçava a curiosidade, aquela casa tinha um mistério que queria desvendar, principalmente porque não era permitido a ninguém entrar na casa que ficava em frente a um rio. Em noites enluaradas nós, os netos de minha avó Rita, íamos brincar na beira do rio de onde se podia ver a casa no alto de uma pequena colina. Ali dava asas à imaginação tentando descobrir os segredos que aquela casa guardava. Perguntava aos moradores do lugar quem havia morado ali, eles respondiam que Dona Dinda era quem melhor sabia contar a história daquela casa, pois vivera ali durante boa parte de sua vida. Guardei aquela informação na memória durante alguns anos e em 2008, quando cheguei à universidade, já sabia o que pesquisaria.

Em uma manhã de domingo, 20 de agosto de 2008, destinei-me. Dei os primeiros passos em direção a uma história até então desconhecida, cheia de suposições e expectativas. Subi uma ladeira e ao final dela, estava a casa. Na sala sentada em uma cadeira de balanço, uma figura se destacava em meio a uma sala decorada com imagens de santos, vislumbrando que o terreno em que pisava era culturalmente fértil. Embalada por sua cadeira de balanço, Dona dinda começa a tecer suas narrativas, como quem retira objetos da poeira do tempo.

A depoente me sensibiliza com suas histórias, leva-me a trilhar por caminhos desconhecidos. O cenário narrado inquieta ao mesmo tempo em que me encanta vê-la tecer os fios de sua memória para constituir sua história de vida. Nos entremeios de suas narrativas, o cotidiano revisitado segue revelando hábitos, objetos, signos, crenças. Uma palavra aqui, um sorriso ali. Esses elementos são fios da memória que Dona Dinda segue tecendo para a construção de uma narrativa que se apresentava infundável. Como afirma Bosi (1994, p.90). A arte de narrar é uma relação alma, olho e mão: assim transforma o narrador sua matéria, a vida humana.

Maria Júlia da Conceição (90 anos). Nascida no engenho Buraco D’Água, Dona Dinda (como é conhecida) narra com precisão e riqueza de detalhes o cotidiano do engenho onde nasceu. Com bastante lucidez e desembaraço revisita o passado para

trazer-me a memória de um período que a historiografia chamou de pós-abolição. Assim foi revisitando os subterrâneos de sua memória em meio às tramas, contradições e sociabilidades que foram experimentadas no cotidiano do engenho e da comunidade que conheceu tão intimamente, um de lugar de memória para a narradora.

A partir dessa narrativa, a pesquisa começava a ganhar contornos distintos, muitos caminhos surgiram, problemáticas multifacetadas, era preciso ter cautela. Nesse sentido, partimos da existência de uma família cujos ancestrais viveram e trabalharam no mesmo engenho, numa relação aparentemente simbiótica, mas também cheia de táticas de sobrevivência.

O estudo da escravidão em terras brasileiras já mobilizou o trabalho de inúmeros historiadores que dedicaram os mais diversos enfoques e utilizaram uma expressiva diversidade de fontes para o entendimento da sociedade escravista brasileira. O tráfico negreiro, as relações senhor – escravo, bem como a resistência à escravidão são alguns entre os muitos temas abordados pela historiografia.

Os trabalhos produzidos nos anos 60 e 70, ao estabelecerem um enfoque antagônico ao caráter paternal e benevolente da escravidão no Brasil. Vão privilegiar a ótica senhorial em detrimento da visão dos escravos. Mas se o tempo da escravidão foi abundantemente trabalhado nos estudos acadêmicos, o período do pós-abolição mereceu um número menor de abordagens. Podemos dizer que só nos últimos tempos a problemática das relações raciais no pós-abolição vem se tornando um tema debatido e estudado pelas ciências sociais.

Nessa perspectiva, fizemos uso dos encaminhamentos de pesquisa de Alberti (2005) em sua compreensão de História oral militante, não para dar ‘voz aos de baixo’, mas para conhecer outros atores sociais em seu fazer histórico, relegados pela historiografia branca. Desse modo, começam a surgir vozes saídas do viés deste tempo linear e excludente; vozes minando as (já não tão) inabaladas construções discursivas dominantes (NASCIMENTO, 2006 p.120). Caminhei em busca de indícios que pudessem revelar as intenções de ações narradas, orientando-me e perdendo-me através de novos caminhos, novas buscas de finalidades traçadas a partir das narrativas memoradas e revisitadas. A história contada do tempo passado é transposta para o presente.

As narrativas de Dona Dinda configuram-se enquanto compreensões e reinterpretções dos signos revelados por aqueles que viveram determinados fatos e que estão presentes em suas lembranças. Trata-se então de procurar nesta descontinuidade

imposta, uma linha que consiga recompor, costurando, um tecido que foi esgarçado pelo corte da lâmina da História. (NASCIMENTO, 2006 p.122).

O presente trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo traz a **abordagem teórico-metodológica** da pesquisa que tem como suporte as contribuições sobre História oral de Alberti (2005) e a concepção de memória de Bosi (1994) entre outros teóricos que fundamentam a discussão.

O segundo capítulo tem como título: **Estratégias e Táticas de uma família negra pela manutenção do trabalho e moradia**. Revela informações e indícios das relações e experiências de trabalho de uma família moradora do engenho Buraco D'Água desde as primeiras décadas do pós-abolição. Neste sentido, busquei entender aquele cotidiano a partir da leitura de teóricos como Certeau (2007) com os conceitos de tática e estratégia, mas também com os de agência e afrocentricidade de NASCIMENTO (2009).

No terceiro capítulo intitulado: **“Meu pai batia bumbo”**: Uma leitura das **práticas culturais afro-brasileiras no engenho Buraco D'Água**. Analisamos as práticas culturais afro-brasileiras que se configuravam e se resignificavam no cotidiano do engenho Buraco D'Água. Nesse sentido as práticas culturais que eram vivenciadas em meio a um cotidiano de trabalho árduo e contínuo, tornavam-se formas de sobrevivência em uma sociedade que continuava vendo-os como escravos. É importante ressaltar que este trabalho não pretende esgotar a discussão sobre o assunto, mas apontar questões que contribuam com o debate acerca das relações étnico-raciais.

Ao estudar o cotidiano desses sujeitos que historicamente foram relegados ao esquecimento, a partir do relato oral, observei como uma família de afrodescendentes e outros moradores desenvolveram táticas não só de manutenção do trabalho, mas e principalmente de moradia. A esta abordagem, se insere uma compreensão do discurso historiográfico que enfatiza a ação dos afrodescendentes como sujeitos que articulam formas de sobrevivências e criam teias de solidariedade.

Capítulo I

Abordagem teórico-metodológica

Não só ao poeta, mas também aos historiadores incumbe recuperar lágrimas e risos, desilusões e esperanças, fracassos e vitórias, fruto de como os sujeitos viveram e pensaram a sua própria existência, forjando saídas na sobrevivência, gozando as alegrias da solidariedade ou sucumbindo ao peso das forças adversas (VIEIRA, 2007,12).

Abordagem Teórico-Metodológica

Essa abordagem se fundamenta a partir de dois campos historiográficos, História Cultural e História Social. A História social foi se constituindo desde o princípio como uma sub-especialidade da História, direcionada para objetos bem específicos que se distinguem dos objetos das outras histórias. Por outro lado, a noção de “História Social” também foi vinculada por alguns pensadores e historiadores a uma “História total”, encarregada de realizar uma grande síntese da diversidade de dimensões e enfoques pertinentes ao estudo de uma determinada comunidade ou formação social (BARROS, 2004).

O suporte teórico da História Social enquanto campo Historiográfico possibilitou compreender de que forma os trabalhadores do engenho Buraco D’água vivenciaram experiências a partir dos seus agenciamentos e mecanismos de resistência. Sobre a História social Castro (1997) afirma:

Foi nas décadas de 1950 e 1960, entretanto, que uma história social, enquanto especialidade tendeu a se constituir no interior desta nova postura historiográfica, que começava a se tornar hegemônica. Foram décadas marcadas, grosso modo, pelo apogeu dos estruturalismos (da antropologia estrutural a certas abordagens marxistas), pela euforia do uso de quantificações nas ciências sociais, pelos primeiros avanços da informática e pela explosão de tensões sociais que dificilmente a comunidade de historiadores podia continuar a ignorar (CASTRO, 1997, p.78).

A afirmação de Castro (1997) evidencia que a História Social, enquanto campo da História questionou a perspectiva economicista e marxista, mostrou ser possível fazer a interpretação do social por meio dos aspectos culturais de uma sociedade. Neste sentido, essa nova concepção historiográfica questionou as bases de sustentação de uma historiografia tradicional e proporcionou o alargamento das fontes e do campo de pesquisa do historiador.

Nessa perspectiva, percebe-se que a maioria dos campos de interesse da História Social corresponde a recortes humanos (as classes e grupos sociais, as células familiares) ou a recortes de relações humanas (os modos de organização da sociedade, os sistemas que estruturam as diferenças e desigualdades). A História Social pode dirigir sua atenção para uma classe social, para um grupo profissional, para a célula familiar - ou seja, um subconjunto da sociedade. (BARROS; 2004; 113). Nesse

contexto, sabe-se que as novas perspectivas da História social possibilitaram explorar experiências históricas e culturais de homens e mulheres, cuja existência por muito tempo foi ignorada, passando a enxergar muitos grupos sociais como possuidores de papéis históricos.

A análise classista foi alargada para uma análise dos subalternos, com o que a história social confirmou a sua preocupação com os desde baixo, mas com uma série de inovações, que apontavam exatamente para o resgate dos significados que os homens conferiam a si próprios e ao mundo. Essa nova história social privilegiou a experiência de classe em detrimento do enfoque da luta de classes, centrou sua análise na estruturação de uma consciência e de uma identidade e buscou resgatar as práticas cotidianas da existência (PESAVENTO, 2003, p.30).

Nesse sentido, Pesavento (2003) afirma que um dos principais objetivos da História Social é visibilizar determinados segmentos sociais que foram excluídos da História por uma historiografia tradicional. Desse modo, tal campo ficou conhecido por se preocupar com as ações cotidianas dos vindos de baixo, que por décadas não foram evidenciados pela História.

A História Cultural, campo historiográfico ganha notoriedade a partir da década de 1980, quando se abre a estudos da “cultura popular”, da “cultura letrada”. Nessa perspectiva, a nova história cultural se interessa pelos sujeitos produtores e receptores de cultura (BURKE, 2005). Assim, os historiadores que escrevem seus trabalhos tendo como aporte teórico a História Social e Cultural partem do pressuposto de que os indivíduos pertencentes a grupos que foram marginalizados historicamente, possuem uma produção histórica constituída a partir de suas vivências e experiências. Que precisam ser evidenciada e visualizada pela escrita da História. Desse modo a História Cultural visa atingir as representações, individuais e coletivas, que os homens constroem sobre o mundo (PESAVENTO, 2003, p. 76).

A dimensão da cultura é suficientemente diversificada para gerar um grande número de modalidades historiográficas. Assim, é preciso lembrar que o próprio conceito de cultura é polissêmico e que cada um de seus sentidos pode se abrir a um enfoque distinto. Segundo Barros (2004), a História Cultural enfoca não apenas os mecanismos de produção dos objetos culturais, como também os mecanismos de recepção. Nesse sentido, a história cultural se interessa pelos sujeitos produtores e receptores de cultura.

Na visão de Chartier (1990) as representações inserem-se em um campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de

dominação. Em outras palavras, são produzidas aqui verdadeiras “lutas de representações” (CHARTIER, 1990, p. 17). Nesse sentido, estas lutas geram inúmeras “apropriações” possíveis das representações de acordo com os interesses sociais, com as imposições e resistências políticas, com as motivações e necessidades que se confrontam no mundo humano.

Na perspectiva de Chartier, a História Cultural, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade cultural é construída, pensada, dada a ler. (CHARTIER, 1990, p. 41). Nesse sentido, a História Cultural é definida então como uma forma de decifrar a realidade do passado por meio das suas representações tentando apreender quais eras as intenções dos homens que construíram essas significações, através das quais expressam a si próprios e o mundo em que vivem.

Desse modo, o trabalho da Memória com a História permite identificar os sentidos que um grupo pode atribuir a sua vivência social, ao longo do tempo, a partir de suas manifestações culturais. A cultura seria uma construção social que dá sentido a realidade de um determinado povo historicamente datado e localizado. Segundo Chartier (1990) a cultura se constituiu através da escolha de determinados símbolos e representações que explicam a visão de mundo, os valores, enfim. A realidade de um determinado povo situado no espaço e no tempo. A cultura seria nessa perspectiva a tradução da realidade através de formas simbólicas, dando sentido as palavras, as coisas e as ações produzidas pelos grupos humanos. Nesse sentido, os valores e experiências comuns a grupos e sociedades estão presentes, por exemplo, nos significados atribuídos aos indivíduos, aos acontecimentos e aos objetos que emergem nas memórias ou que são preservados como suportes de lembranças da História local.

Nos caminhos da História Oral e Memória

A partir dos relatos orais de uma afrodescendente, os fios da memória vão sendo tecidos, proporcionando encontros do presente com o passado, evidenciando uma relação dicotômica entre as tentativas de estratégias de controle e as táticas de sobrevivências (CERTEAU, 2007). Usaremos a perspectiva de História oral de (ALBERTI, 2005) como história de vida, tendo em vista que as narrativas contribuem para uma (re) leitura das práticas e das memórias dos afrodescendentes. Portanto a metodologia utilizada se aplica à análise da memória da depoente. Os depoimentos orais aqui utilizados constituem a principal fonte e recurso metodológico, na tentativa de

compreender como se configurava o cotidiano do engenho Buraco D'Água bem como as práticas culturais dos afrodescendentes que viveram no engenho. A História oral é como um mosaico que junta passado e presente, as lembranças recolhidas e trançadas na memória resultam em histórias contadas, ouvidas e vividas. De acordo com Alberti, (2005, p. 18). A História oral é um método de pesquisa [...] que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo.

Nessa perspectiva, essa pesquisa possibilitou analisar por meio da tradição oral e da memória de Dona Dinda, uma afrodescendente, como se configurava o cotidiano de trabalho e as práticas culturais da comunidade e Engenho Buraco D'Água, bem como compreender o significado do pós-abolição para uma família de afrodescendentes. Contar histórias pode ser uma maneira de possibilitar o compartilhamento de lembranças, por meio de encontros e reencontros entre passado e presente. Na História oral fiz uso da modalidade História de Vida através da técnica da entrevista.

De acordo com Alberti (2005, p. 37) a história de vida tem como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo suas trajetórias desde a infância até o momento em que fala, passando pelos diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, vivenciou ou de que se inteirou. Tal modalidade remete a ressignificação de um fato ocorrido na vida de um indivíduo, por ele mesmo. Nessa pesquisa, ao trabalhar com a História Oral de Vida não almejamos abranger a totalidade das vivências da nossa depoente, mas apenas suas experiências constituídas tendo por base o cotidiano, as práticas culturais no Engenho Buraco D'água.

As fontes orais abrem novas possibilidades de olhar o passado através da memória individual e coletiva, enfatizando a representatividade de cada caso particular que ilumina seu contexto específico. Os historiadores que trabalham com história oral e memória evidenciam as vivências dos que historicamente foram relegados ao esquecimento, lançados a marginalidade da História oficial. Nesse sentido, o falar torna-se tão importante quanto o silenciar, traduzem códigos das experiências vividas que tem grande significação. Os silêncios têm razões bastante complexas, pois para relatar suas vivências uma pessoa precisa encontrar uma escuta.

Desse modo, as memórias subterrâneas prosseguem com seu trabalho de subversão no silêncio de maneira quase imperceptível, aflorando em momentos de crise, conflitos sociais. Esses grupos sociais que tiveram suas memórias silenciadas durante um longo processo histórico usavam essa invisibilidade como táticas de resistências.

Para o historiador, estudar memória, entretanto, é falar não apenas de vida e de perpetuação da vida através da História; é falar também do seu reverso, dos silêncios, do esquecimento, dos não ditos (POLLAK, 1989 p.7).

Neste sentido, a análise das memórias de negros no pós-abolição se configura como uma conjuntura que possibilita e oportuniza visibilizar memórias marginalizadas ou silenciadas pela escravidão, favorecidas pelo contexto de uma nova ordem política que acenava com a possibilidade da integração dos negros na sociedade brasileira e de projetos orientados na direção da conquista de seus direitos como cidadãos brasileiros.

Durante muito tempo a História Oral foi desconsiderada pela legitimada História oficial.

A oralidade esteve por muito tempo inscrito nos registros invalidados pela (quase) inviolável escrita sacramentada do discurso vigente, o aflorar de vozes durante muito tempo represadas, murmuradas apenas pelos contos das muralhas impositoras da escrita testamentada. A oralidade são linhas invisíveis tecidas nos desvãos do tempo adverso, ocupando desvios, atalhos, vielas onde a palavra dita vigora. A transmissão de bens saídas da boca dos simples, caindo na boca do povo, minando e ameaçando subterraneamente as milenares e rígidas construções do discurso vigente e operante; clareando os porões do tempo, recuperando o que a rigidez da fôrma do instituído não comportou. (NASCIMENTO, 2006, p. 120).

A História oral possibilitou explorar experiências históricas e culturais de homens e mulheres, cuja existência por muito tempo foi ignorada, silenciada, impedindo que grupos sociais fossem enxergados como possuidores de papéis históricos. As fontes orais também contribuem como veículo para assegurar que esses grupos sociais passem suas memórias para as gerações futuras. Desse modo, esses sujeitos são imortalizados pela sua narrativa.

A tradição oral é guardiã da História e da Memória entre muitos povos africanos, sendo preservada, principalmente, por homens sábios, que foram e são responsáveis por manter viva a memória dos fatos e feitos de seus antepassados. São poetas, músicos, dançarinos, conselheiros. Por isso, são denominados, de modo geral, como contadores de histórias.

Segundo Assunção (2009) enquanto na África destaca-se a figura masculina como contadora de histórias, no Brasil, de modo geral, destaca-se a mulher negra como guardiã da memória: ela é quem conta histórias para dormir, para educar, para trabalhar, para reverenciar a memória dos ancestrais e para festejar. Desse modo, a oralidade no universo africano e afro-brasileiro, revela uma dimensão criadora e ancestral, uma vez

que os costumes, os valores e a memória são revividos, em cada cantiga, danças, rituais e narrativas que expressam marcas culturais.

Na abordagem de Montenegro a relação ente História oral e Memória permite recuperar, descrever e construir um quadro narrativo a partir do extenso universo de memórias registrado com o uso da oralidade, como condição de resgate descritiva de um momento ou de um processo histórico.

A história oral tem como matéria a memória, que pode vir à tona através de estímulos diretos, que comumente denominamos memória voluntária. No entanto, a própria experiência de entrevistar aponta a força da memória involuntária. (MONTENEGRO, 2001, p. 151)

Quando o historiador opta por trabalhar com História oral e Memória, fica em contato com interpretações, representações sociais, com múltiplos tempos e espaços, significados e valores culturais, sentimentos individuais e coletivos, visíveis ou velados. São então essas memórias e esquecimentos que individualizados ou coletivos constituem e organizam a História e as práticas Culturais de um determinado grupo, construindo sua identidade.

Os relatos orais sobre o passado englobam fragmentos das histórias de vida e nos mostram como o modo de entender o passado é construído, processado e integrado à vida das pessoas. Essa reconstrução, seja individual ou coletivo, está impregnada de identificação. A memória liga-se à lembrança das vivências e esta só existe quando laços afetivos criam o pertencimento ao grupo e ainda os mantém no presente (FELIX, 2004, p.39). Nesse sentido, a referida autora enfatiza que a memória acaba quando se rompem os laços afetivos e sociais que configuram enquanto referenciais identitários.

A Memória é concebida no seu sentido tanto individual quanto coletivo (HALBWACHS, 2006, p.30), relacionada às lembranças dos indivíduos. A memória não é um fenômeno individual, mas sim uma construção social. O ato de rememoração requer um comportamento narrativo, pois se trata de comunicação a outrem de uma informação, na ausência do acontecimento ou do objeto que constitui seu motivo.

De acordo com Halbwachs (2006, p.30) nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outro, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nos vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Nesse sentido, as lembranças individuais do que foi vivido expressam sentimentos que se faz presente nas lembranças vividas pelo coletivo. A memória de cada um está presente na memória dos grupos sociais em que vivemos e

compartilhamos emoções. O acontecimento lembrado é infinito, é recriado, é cheio de vida e de conhecimentos do antes e do depois, possibilitando associações ou outras leituras do que foi vivenciado por cada um.

Os fragmentos das lembranças fornecem a matéria-prima para o trabalho da memória, ao mesmo tempo em que os fios da memória vão sendo puxados e tecidos para confeccionar uma narrativa. Vêm os personagens, as cenas e os cenários, jorrados na sucessão, sobreposição de tempos e espaços. No momento em que conta suas histórias, o narrador vai juntando os pontos necessários, vai tecendo os fios da memória que une o presente ao passado. Redesenha o lugar vivido.

A memória utilizada como recurso, envolve o sujeito no processo histórico de forma que este possa se organizar socialmente, para a transformação de sua realidade a partir da ressignificação do conhecimento histórico. Bosi (1994), diz:

A memória, na velhice, é uma construção de pessoas agora envelhecidas que já trabalharam. Assim, é uma narrativa de homens e mulheres que já não são mais membros ativos da sociedade, mas que já foram. Isso significa que os velhos, apesar de não serem mais propulsores da vida presente de seu grupo social, têm uma nova função social: lembrar e contar para os mais jovens a sua história, de onde eles vieram, o que fizeram e aprenderam. Na velhice, as pessoas tornam-se a memória da família, do grupo, da sociedade (BOSI, 1994, P.64).

Nessa perspectiva, os idosos são guardiães da memória social, pois atravessaram vários momentos históricos e vivenciaram o avançar das décadas, acompanhando a evolução do tempo e do pensamento. Para os idosos, o ato de rememorar, antes de uma atividade mental, é um exercício de viver. São ricos em sabedoria, são capazes de enxergar além das entrelinhas do tempo.

Nas suas narrativas, Dona Dinda retira do baú cenas guardadas: A memória. Que revela detalhes íntimos da sua vida. Segundo Bosi (1994, p.68) “a narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar”. É a sua memória que junta o improvisado com a realidade cotidiana. Memória que tem como aliada a lembrança e se torna o seu porto seguro, quando delas necessita para relatar suas histórias. No fio da memória vem informações sobre o lugar, sobre o comportamento social de uma época, que difere da nossa época atual. Meus encontros com a depoente possibilitaram a compreensão de que a História Oral dá passado histórico às pessoas nas suas próprias palavras. E ao dar-lhes um passado, também rememoram suas vidas e a vida de outros. Lembra Bosi (1994, p. 70.) ainda que narrar é

tecer um fio que desencadeia acontecimentos, e neles se envolvem personagens em um lugar e em um tempo determinado.

As experiências de vida nas comunidades garante aos “velhos” um repertório de histórias que os tornam os “guardiões” da memória dessas comunidades, são reconhecidos como homens de experiências de vida. Dona Dinda pode ser considerada uma dessas pessoas, ”guardiã” da história da comunidade Buraco D’Água. Nesse sentido, Bosi (1994) considera que os mais velhos são pessoas que possuem:

Uma história social bem desenvolvida: elas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecível: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que a uma pessoa de idade (BOSI, 1994, p.60).

Nesse sentido, ouvir as histórias de pessoas como Dona Dinda significa buscar entender a vida de outras pessoas que aprenderam a conviver com os de sua comunidade. A narradora conduz um fio cujas amarras ligam a uma rede de experiências tecida por todos. Como enfatiza Maurice Halbwachs (2006) a memória aparentemente mais particular remete a um grupo. O indivíduo carrega em si a lembrança, mas está sempre interagindo com a sociedade, seus grupos e instituições.

È no contexto destas relações que construímos as nossas lembranças. Assim a memória coletiva tem a importante função de contribuir para o sentimento de pertencimento a um grupo de passado comum, que compartilha memórias. O sentimento de identidade do indivíduo é calcado numa memória compartilhada não só no campo histórico, mas, sobretudo no campo simbólico. Os indivíduos são constituídos pelas histórias que contam aos outros e a eles próprios acerca das experiências que vivenciaram.

Capítulo II

Estratégias e Táticas de uma família negra pela manutenção do trabalho e moradia

A liberdade não é uma dádiva, mas uma conquista. Essa conquista pressupõe que os negros redefinam a história, para situá-la em seus marcos concretos e entrosá-la com seus anseios mais profundos de auto-emancipação coletiva e de igualdade racial (Florestan Fernandes).

OS CAMINHOS PARA A ABOLIÇÃO

O processo de abolição se construiu ao longo do tempo com participação efetiva dos próprios trabalhadores escravizados, com bastante ousadia e com diferentes táticas, muitas das quais, não reconhecidas ou aceitas pelos abolicionistas brancos, como os incêndios de canaviais, no Rio de Janeiro, às vésperas da abolição e o célebre Quilombo do Jabaquara (MELO 2008). O histórico dessas lutas vem desde quando foram desembarcados aqui, com táticas de escapar à estratégia colonialista da prisão e do trabalho compulsório sob tortura, organizando insurreições quilombolas que se evidenciaram como luta pela liberdade. No entanto, há que levar em conta as resistências cotidianas, táticas sublunares, muitas vezes nem registradas pela historiografia. Para muitos abolicionistas os senhores se tornaram reféns da agência, descrita por Asante (2009, p.94) como aquela luta surda, miúda, cotidiana de burla e criação de espaços próprios dos escravizados. A própria historiografia está cheia de personagens negros que tinham na abolição sua principal causa, como Luís Gama, José do Patrocínio e André Rebouças, entre outros.

Em busca destas táticas, tentamos adotar a perspectiva do conceito de agência como sendo a chave para a reorientação e a recentralização de pesquisadores sobre a História e a Cultura afro-brasileira. Tal conceito-paradigma vale também para a militância (MELO 2011). No caso específico da pesquisa, deve-se entender as pessoas(s) como agentes e não como vítimas ou dependentes no passado (História) ou no presente (Cultura). Agência seria “a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (Ibidem). O segundo termo da proposta deste novo paradigma, afrocentricidade, segundo Asante (2009, p.93) (...) é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.

Portanto, a ideia de agência e afrocentricidade colocam o negro como sujeito da narrativa de sua história. Nessa concepção, fica evidente que o fim da escravidão não foi algo decidido e encaminhado pelos senhores e doutores do império. O discurso abolicionista dava aos cativos e aos demais brasileiros a ideia de que o Brasil entraria em uma nova fase, próspera e igualitária, causando euforia coletiva nas ruas. No entanto, o que de fato daria aos escravizados a liberdade seria uma reforma agrária que

propiciasse aos ex-escravos a possibilidade de sobrevivência longe da submissão dos grandes latifundiários, pois só dando aos negros uma condição digna de sobrevivência ampliaria sua concepção de liberdade. Dessa forma, eles começariam a sentirem-se realmente livres. Vale lembrar que algumas propostas de abolicionistas exigiam uma reforma agrária e foram engavetadas no Parlamento. No entanto, sendo-lhe negado esse direito o negro continuou resistindo à opressão pós-abolição e, por meio de táticas cotidianas, vem tentando conquistar seu espaço, até então existente apenas como lugar praticado (CERTEAU, 2007).

Para se opor à abolição, os donos de escravos e seus representantes no parlamento argumentavam que os cativos não estavam preparados para a vida em liberdade, e que fora do cativeiro se tornariam vadios e ociosos. Fizeram também previsões catastróficas de aumento da criminalidade nas cidades decorrente da saída dos escravos das zonas rurais. Na verdade, os senhores não queriam perder o controle sobre seus trabalhadores escravizados e só admitiam que a abolição fosse feita a longo prazo, com indenização e leis que garantissem que, mesmo depois de extinto o sistema, os trabalhadores não abandonariam as propriedades.

No entanto, esta estratégia começou a ser abalada pela constante criação de postos de trabalho livre e assalariado, ainda dentro do sistema escravista de produção. (MELO, 2009). Recorreu-se, inclusive, à tentativa de criar leis que obrigassem os ex-escravos a trabalhar nas terras dos seus ex-senhores sob pena de serem presos como vadios. Mas as discussões não avançaram, pois ainda havia muita oposição à aprovação de qualquer reforma que tocasse na ‘propriedade escravo’, pelo que ela representava para a movimentação da economia do país.

Se o trabalho manual compulsório era visto como obrigação de negro, escravizado, a liberdade simbolizava para eles o fim do trabalho forçado sob violências e a opção por formas variadas de sobrevivência. Aos poucos foram descobrindo que a liberdade tinha muitas facetas, símbolos, e que ser livre sem dispor de qualquer capital acumulado (terra, dinheiro, mão de obra especializada, educação etc.) era algo mais amplo e complexo. Maestri (1988) na obra: Depoimentos de Escravos Brasileiros mostra de que maneira a abolição foi recebida por muitos escravos. A escrava Maria Chatinha relata o “Grande Dia”, o dia da leitura da carta da lei Áurea.

Eu me lembro que no dia que foi a liberdade, quando levanto de manhã cedo, os escravos varreram aquele terrerão que não tinha mais

tamanho. Deixou tudo limpo e todo mundo se vestiu... Ta limpinho esperando... E a fazenda tá lá tão, tão esperando. Da hora de ler a carta, era pra ser o meio dia. O meio dia. o meio dia era que ia gritar, ler a carta. Eles tavam tudo ali, mais tudo sentado. Aí quando gritô a liberdade... Ah meu Deus! Como a negada gritava! Como a negada cantava! Como a negada dançava baile, caxumbu, caqueretê, mazuca. A festa foi muito bonita (MAESTRI, 1988, p.50-51).

A sociedade em que o negro recém-liberto tentava se inserir passou a se fundamentar a partir de novos códigos de ética e de trabalho, estabelecidos entre os diversos setores da elite, como a importação de mão de obra estrangeira e o assalariamento, bem como o disciplinamento da constante e crescente mão de obra de brancos pobres, geralmente em atividades rurais, muitas vezes ociosa, chamados pela elite de ‘vadios’ ‘vagabundos’.

Para os trabalhadores negros e negras surgira uma relação bastante distinta da anterior, a disputa por um lugar no mercado que, agora, mais uma vez os deixava às margens, devido as novas demandas do mercado de trabalho e sua pouca ou nenhuma qualificação já que suas habilidades anteriores estiveram mecanicamente disciplinadas a um tipo de produção, o agrícola. Pouco tempo após a abolição, muitos ex-escravizados voltariam para as fazendas e engenhos, sem emprego, num momento econômico do país em que ainda havia poucas alternativas além do trabalho no campo. Assim teria ocorrido com a família do engenho Buraco D’água.

A autonomia do senhor de engenho esteve vinculada muito mais ao trabalhador do que à terra, em termos de produtividade, pois era a dominação total sobre o trabalhador escravizado que fazia a produção do engenho, valorizando o que caracterizava o grande latifúndio. A situação de mando absoluto sobre o trabalhador, durante o sistema de trabalho forçado, escravizado, mudaria a partir de 1888, passando a uma espécie de interdependência em que o senhor precisava de mão de obra e o trabalhador dependia da terra para tirar o seu sustento. Era o sistema de ‘*morador de condição*’ (MELO, 2009) que já vinha do Império e se fortaleceu no campo, na República, permitindo, assim, às elites evitarem o trabalho assalariado.

Nesse sentido, novas relações de trabalho surgiram como o aforamento de terras, reforçando o sistema de campesinato, mas também relações socioeconômicas, aparentemente subalternas, mas existiam táticas de ambas as partes, como o compadrio (até hoje encontrada no referido engenho) entre patrão/latifundiário e

camponês/arrendatário, bem como formas pontuais de paternalismo, através das quais, o senhor de engenho buscava conquistar a lealdade e gratidão de seus subjugados.

A LIBERDADE NO PÓS-ABOLIÇÃO

O fim da escravidão negra não representou a passagem imediata ao regime de trabalho livre e assalariado, ao contrário houve um longo período histórico, no qual não prevalecia o assalariamento clássico. Isso, porque a força de trabalho passou, de algum modo, a estar vinculada à terra, que por sua vez, pertencia ao grande proprietário.

Existiam diversas categorias de trabalhadores que não eram idênticas entre si, mas que guardavam algumas características em comum, tais como: o trabalhador residia na propriedade e o fazendeiro lhe cedia uma porção de terra, ao menos para a produção de gêneros alimentícios para sua subsistência. O pagamento pelo trabalho, ainda que parcialmente, era feito em produtos, a contratação da força de trabalho também não era individual, mas englobava toda a família. Predominavam os vínculos de dependência pessoal e a subjetividade do proprietário determinava a subjugação do trabalhador em todos os setores de sua vida.

O pós-abolição foi se configurando em meio aos reflexos da liberdade na sociedade brasileira, num momento marcado por tensões e os conflitos. Nesse sentido, as relações entre “ex-senhores” e ex-escravos e descendentes precisaram se adequar a uma nova realidade, que requeria um novo olhar sobre a ideia de igualdade e cidadania. Assim, as visões de liberdade passaram a serem vistas de maneira completamente discrepantes e conseqüentemente as relações de dominação e poder vistas sobre um novo ângulo.

O legado da escravidão não foi suprimido pelo 13 de Maio, visto que não houve medidas legais que assegurassem cidadania à população negra. Liberdade sem o direito ao espaço social se consolidou em injustiça e deixou à deriva os marcados com a pele negra. Este estigma, acrescido à ausência de políticas públicas, levou a população afro-brasileira a abrigar-se em zonas periféricas e encontrar novas estratégias de sobrevivência. Contudo, a brutalidade não destruiu a memória, manancial para edificação da identidade. Nascimento traz à tona esse dilema da liberdade negada ao afirmar que:

Nem escravos, nem cidadãos, um corpo sempre a meio caminho de. [...] [que] recusando o claustro determinista de uma sociedade excludora, mobiliza-se incessantemente em busca de espaços menos estrangulados onde poder movimentar seu corpo, onde fazer circular sua palavra, onde assentar seus valores (NASCIMENTO, 2006, 35-37)

Nesse sentido, o negro não sabia o que fazer com a liberdade e, por isso, continuava agindo como escravo e sendo tratado como tal. Desse modo, se estabeleceu uma situação de marginalidade social vivida pelos negros após a abolição. Ao dar liberdade, não permitiram que participassem da sociedade e que tivessem os mesmos direitos que os brancos. Os negros continuaram sendo ignorados. Com a libertação, as diferenças entre brancos e negros se intensificaram deixando a mostra uma ferida ainda não cicatrizada.

No contexto imediato do pós-abolição, a questão parecia ser não tanto quem eram os protagonistas da liberdade, mas sim quais os significados desta. Liberdade para quê? Para quem? Maestri (1988) mostra como era vista a abolição pelo ex-escravo Mariano, que se sentia grato pelo “ato de bondade” da princesa Izabel:

E depois que a princesa Izabel com Dão Pedrinho teve essa caridade, então é que digo que agora tâmo na glória. Tanto eu como todo o povo. Pois é como eu expliquei, já hoje que ir numa festa vai, quer ir no passeio vai ...Então é como eu digo, que tanto eu como esse povo novo, de agora, depois da libertação, tá na glória (MAESTRI, 1988, p.31).

Ao contrário do que muitos acreditavam a libertação não foi um ato bondoso e desinteressado, tendo em vista que pressões externas e internas colaboraram para que a abolição fosse concedida. Entre as causas, podem-se citar os movimentos abolicionistas que estavam em crescimento e adquirindo força por todo o país, as fugas constantes de escravos para quilombos e, principalmente, o fato de que não era mais economicamente viável a manutenção desses escravos, tendo em vista que o tráfico havia sido proibido.

As novas experiências tecidas por negros e por negras ocorreriam dentro de um espaço que poderia ser conflituoso e ambíguo, tendo em vista as experiências herdadas do período do cativo nos muitos engenhos. Nesse sentido:

Alcançar a liberdade, construir e se empenhar por manter um cotidiano de experiências que desse significado social, cultural e

humano a uma vida, no geral, marcada por discriminações, exclusões e dominação, parece terem sido os principais objetivos almejados pelas populações negras a partir de uma primeira interpretação das práticas transgressivas nas quais elas se veem envolvidas. No entanto, mesmo que os objetivos tenham sido estes, as formas através das quais se tentava os alcançar eram múltiplas, incluindo mesmo as pequenas transgressões individualizadas, aparentemente sem nenhum objetivo reivindicatório (MATTOS, 2000,161).

A falta de opção por outros meios de sobrevivência gerava uma dependência ao senhor/patrão e a terra, sendo assim, a ideia de liberdade quase não existia. Nessa concepção:

A liberdade pode ter representado para os escravos, em primeiro lugar, a esperança de autonomia de movimento e de maior segurança na constituição das relações afetivas. Não a liberdade de ir e vir de acordo com a oferta de empregos e o valor dos salários, porém a possibilidade de escolher a quem servir ou escolher não servir a ninguém (CHALHOUB, 1990, p.80).

Os abolicionistas e políticos inventaram uma concepção de liberdade para os negros, na qual bastaria entregar-lhes a carta de alforria. Ao perceber que se aproximava a falência do sistema escravista, os senhores de escravos passaram a usar a alforria como parte de uma política de domínio, como estratégia de produção de dependentes. Nesse sentido, entende-se que havia maneiras distintas para conceber o sentido de liberdade. Para os capturados (africanos e seus descendentes) e mantidos em prisão privada para trabalhar para os patrões/senhores, viver em liberdade era não mais ter que se submeter a uma transação de compra e venda como mercadoria. Como afirma Chalhoub (1990, p.27) para os negros, o significado da liberdade foi forjado na experiência do cativo e sem dúvida, um dos momentos mais traumático da escravidão era a constante compra e venda dos seres humanos.

Também era a oportunidade de não serem mais torturados, violentados fisicamente sem que os autores não pudessem, em termos, ser chamados à justiça. A liberdade não podia significar a necessidade de existir dentro de determinadas condições. Ainda, segundo Chalhoub (1990,p.100) a falência do domínio do senhor sobre seus escravos, provocou uma recriação do modelo escravista no qual o negro recebia, sim, a liberdade, passando a ganhar um salário ridículo e continuava petelecos, pontapés, e elogios a própria mãe durante o serviço.

Segundo Valente (1987, p.25) a ‘libertação’ dos escravos resultou numa massa de negros que perambulavam pelas fazendas e cidades à procura de emprego. De um lado, todas as terras agrícolas já estavam ocupadas. Do outro lado, as áreas urbanas apresentavam um excedente populacional que constituíam um problema social. Foi esse o contexto que os negros encontraram a partir de 13 de maio de 1888, quando saíram da condição de escravizados para homens livres, passando a viver uma nova situação: o desemprego, o subemprego e a marginalidade.

Esse discurso enfatiza que, do ponto de vista das relações sociais, a abolição não aconteceu de fato, pois no pós-abolição houve uma continuação da exploração dos escravos e de seus descendentes por outros mecanismos. A abolição não significou um rompimento brusco da política de domínio das elites latifundiárias (oligarquias de parentelas, como a do Engenho Buraco D’água) e empresariais (MELO 2011).

A liberdade se configurava em um terreno de conflitos, abria-se a diferentes interpretações, por vezes contraditórias, tanto para os brancos como para os negros. Ser livre era mais que livrar-se dos açoites, a liberdade significava mais do que simplesmente receber salários. Os libertos e seus descendentes queriam assumir o controle das condições em que trabalhavam livres da dominação branca e conseguir autonomia econômica, o que infelizmente (segundo o depoimento de Dona Dinda) isso não aconteceu com sua gente.

Um reforço ao ‘paternalismo’ veio ainda da prática da alforria, na verdade, manumissão paga pelo governo central, em que se pregava o dever de obediência e fidelidade aos ex-senhores. Portanto, se alicerçava a partir dessa relação uma ideia de caráter benevolente dos ex-escravistas: quem antes era explorador passa a ser “protetor”, pai, o benfeitor, dando aos libertos o direito de ficar em suas terras sendo-lhes obedientes e submissos. Por seu lado, o recém-liberto era grato ao seu senhor por uma liberdade que de fato não aconteceu. Diante dessas constatações, fica evidente que a partir de suas lutas cotidianas os negros vão, aos poucos, saindo do conceito de que a liberdade era apenas livrar-se do cativo. A partir de 13 de maio de 1888, os negros recém-libertos e seus descendentes entenderam que a liberdade era mais ampla e complexa do que eles imaginavam e que a luta estava apenas começando, outros cativos precisavam ser vencidos.

Após a assinatura da Lei Áurea, os brasileiros descendentes de africanos escravizados conquistaram a liberdade, mas não a cidadania. As elites tentaram apagar o

passado escravista do país e substituíram as senzalas pela institucionalização da discriminação racial. Os recém-libertos enfrentavam a contraditória situação de serem juridicamente livres, mas sem condições de exercerem plenamente sua liberdade social.

Nesse sentido, na sociedade brasileira que estava sendo formada no pós-abolição, estes afrodescendentes tiveram que lidar com diversidades culturais e sociais. Vale ressaltar que a liberdade nem sempre significava a ruptura com os antigos vínculos de dependência e exploração do trabalho, pois muito dos ex-escravos e seus descendentes que trabalhavam nos campos, se viram obrigados a permanecer nas áreas rurais, ocupando pequenos pedaços de terra, geralmente em sistema de parcerias nos quais cedia parte da produção para o dono da terra a qual cultivava, além de trabalho gratuito.

A elite negou-lhes a própria cultura e religiosidade católica, no caso do enterro. Negou-lhes o uso da terra, a não ser em condições humilhantes e exploratórias. Em geral, negou-lhes acesso aos processos de produção; de desenvolvimento e de educação. Apostou numa ideologia de embranquecimento e europeização pela cultura e pela miscigenação, acreditando que ao final do séc. XX não mais existiriam negros por aqui.

Se para os libertos a abolição representava poder de escolha sobre os rumos de suas vidas e maior autonomia, principalmente, em relação ao trabalho, para os ex-senhores a liberdade dos seus ex-escravos representava desordem e ruína. Depois de séculos de escravidão, tanto os senhores quanto os ex-escravos, encontravam-se diante do desafio de assimilar a nova estrutura social onde todos passaram à condição de cidadãos, formalmente iguais em direito. Nos tempos que se seguiram à abolição os trabalhadores foram reinventando a liberdade e as práticas de luta que lhes garantissem sobrevivência e cidadania. Após a Abolição a vigilância sobre os negros foi intensificada de forma que, muitos alforriados, não tinham direito a se manifestarem social, cultural ou politicamente.

O espaço social constituído no período pós-abolição para os africanos e seus descendentes foi o espaço marginal, que está desprovido de histórias e memórias que possam fazer parte da produção e construção do país, seja por uma via que ultrapasse o pensamento de sermos tratados apenas como objetos, seja para mão de obra no período da escravização ou em pesquisas “pseudo” científicas que atestavam a inferioridade moral, intelectual de africanos e seus descendentes. Marginalidade que também incluía e ainda inclui a ausência de políticas públicas que enfrentassem de forma relevante questões de moradia, saúde, educação, e lazer.

O COTIDIANO DO ENGENHO BURACO D'ÁGUA NO PÓS-ABOLIÇÃO

As pegadas daqueles que construíram o cotidiano do tempo que se passou são novamente repisadas pelos que fazem as trilhas do hoje, mas estas pegadas dos seres humanos do presente são marcadas pelos condicionantes de seu tempo e os sonhos de um amanhã; são construções e reconstruções das ações humanas engendradas pela relação que o ontem, o hoje e o amanhã proporcionaram e nos fazem viver o presente, construindo o dia seguinte (MAGALHÃES, 2003, p.33).

O engenho Buraco D'Água ficava situado no município de Alagoa Grande, na microrregião do Brejo Paraibano, numa área produtora de cana de açúcar, desde os tempos imperiais, razão de uma alta concentração de população negra, outrora escravizada para o trabalho forçado nos canaviais e engenhos. Não é à toa que nesta região existem comunidades quilombolas como a Caiana dos Crioulos e a do Zumbi (em município vizinho).

A propriedade Buraco D'Água era composta por uma grande extensão de terra, a casa grande, o engenho, o canavial, as casas dos moradores, o roçado dos moradores no qual praticavam uma agricultura de subsistência. Como símbolo de religiosidade, havia um espaço dentro da casa grande que chamavam de oratório para fazer as orações, pois se tratava de uma família católica. O engenho era grande produtor de cachaça e rapadura que eram transportadas nos burros para Alagoa Grande, Alagoa Nova e Campina Grande.

O cotidiano do engenho Buraco D'Água era de muito trabalho, como limpar a cana com enxada, cortar cana com foice ou facão e, no engenho, destilar o produto da cana para obter aguardente. Esses trabalhadores ainda tinham que arranjar horas para trabalhar suas roças que sustentariam suas famílias, o que configura a relação 'moradores de condição'. Ao contar o que viu e viveu nas suas idas e vindas das atividades nos canaviais, na casa grande, nos alçodoais entre outros espaços do engenho. Dona Dinda volta-se a um passado marcado na memória e que se torna presente no momento em que tece o seu relato. Contar suas vivências é (re) viver o passado e misturá-lo ao presente. As imagens do visto e do vivido passam a ter sentido, porque ela alia ao seu repertório de experiências passadas às experiências presentes.

Para Dona Dinda, o início da história de sofrimento de sua família se dá quando morre sua mãe: “quando mamãe morreu, nós vinemos morar dentro do engenho da

família Minineia. Papai trabalhava na cana, destilava, cortava, limpava, fazia tudo”. (DONA DINDA. Entrevista realizada no dia 20 de agosto de 2008).

O fazer tudo era uma herança maldita do tempo do trabalho forçado, que continuou sendo praticado debaixo de ordens severas dos proprietários, mesmo depois da abolição, sob o pretexto de algum pagamento ou deixar o trabalhador morar nas terras e usá-las parcialmente. Algumas passagens de escravização do africano e seus descendentes quanto ao ‘faz tudo’ no engenho pode ser captado num documento colonial: “O ‘*preto*’ (Antônio de Souza) se achava preso em correntes havia muitos anos, mesmo acorrentado, trabalhava, ora serrando madeira, ora metendo cana na moenda do engenho, além de ser botado na olaria para fazer tijolos, e todo e qualquer serviço em que o ocupavam. (MELO, 2010). A única diferença, aqui, é não estar acorrentado e sob acoites. Usavam-se outras armas tão eficientes quanto a tortura. Tinha-se um poder ideológico, relações de poder, de dependência, forte o bastante para continuar garantindo o uso de uma mão de obra que desse lucro e de poucas despesas. Ou seja, a concepção continuava sendo aos moldes do sistema escravista. Esses trabalhadores continuavam sendo enxergados como escravos.

Após a abolição, sem ter sido capacitado para qualquer outro trabalho (fabril ou serviços, por exemplo) as maiorias dos negros permaneceram nas fazendas e engenhos, oferecendo sua mão de obra, agora livre, sem mercado real de assalariamento. Por isto se tornaram ‘pau para toda obra’, atuando nos mais diversos setores da economia primária (MELO, REIS, 2011).

Mas o trabalho no engenho (a parte fabril) não representava a totalidade das atividades exercidas pelos “ex-cativos”, pois tinham que pastorear o gado, e realizar atividades domésticas, desde as mais diretamente ligadas à casa grande, aos trabalhos periféricos como cortar e trazer lenha, num tempo em que se cozinhava só à lenha, além de cuidar do abastecimento de água. Além disso, tinham que providenciar seu próprio alimento, caçando, pescando, cuidando da própria roça. Como enfatiza dona Dinda:

Fui morar na casa grande quando papai morreu, quando mamãe morreu agente veio morar no engenho, depois que papai morreu eu fui morar na casa grande, do finado Minineia e lá eu cuidava da casa, era quem tomava conta de tudo na casa, todo serviço. É eu e uma irmã, minha irmã num trabalhava quase não, era alejada, a outra ajudava mais era mais nova do que eu, e eu sei fazer tudo (Dona Dinda, entrevista realizada em 20 de abril de 2011).

Como se deduz, a prestação de serviço era uma condição de morar na casa, em algum cubículo (ou uma casa cedida no engenho – lugar do negro e não espaço - e não no sítio arrendado – espaço praticado do e pelo trabalhador) em troca também de um prato de comida, já que a jovem Dinda tinha de dar casa e comida à irmã ‘aleijada’. (MELO, REIS, 2011) Uma servidão, uma forma de criadagem decorrente do sistema escravista, então em pleno uso, na primeira metade do século XX. Em suas lembranças transparecem as peripécias para sobreviver. Subjugada pela morte de seu pai, abdicou sua juventude ao assumir as funções de mãe, irmã, dona de casa, provedora familiar.

As famílias viviam em sítios, parcelas de terra do engenho repassadas aos pais de família, tanto que quando o pai de Dona Dinda morre, a terra volta para o dono do engenho que, provavelmente, é ocupada por outro pai de família. Não parece ter sido feito qualquer arranjo com o irmão de Dinda, substituto potencial do pai, dentro das relações de trabalho e costumes rurais. Talvez ele não estivesse mais entre os trabalhadores, emigrado, por exemplo. Talvez o proprietário visasse outro pai de família com maior prole, maior produtividade.

Como fica claro na fala de Dona Dinda, os filhos ajudavam os pais na agricultura e as filhas, às mães, nos afazeres domésticos: costuravam, cozinhavam, bordavam, e cuidavam da criação de aves para o consumo da casa. A vida era precária, o pouco que vendia na feira era carne de sol, feijão, milho, e farinha. Tomate, batata, coentro, pitomba, manga, nada tinha valor (comercial, de troca, e sim de uso). Colhia-se tudo no próprio sítio. Desta aliança entre carência e experiência, urgência e astúcias próprias aos ameaçados, surgiram formas de acomodações emergenciais, negociações, formas nas quais nem sempre se percebe uma organização bem delineada e facilmente identificada (NASCIMENTO, 2006). A foto que segue retrata um momento de pescaria.

Imagem I



Foto cedida por Dona Dinda, segundo ela retrata o cotidiano em Buraco D'água.

Os trabalhadores do engenho passavam a maior parte do tempo nos canaviais, era trabalho contínuo, não tinha hora pra começar nem para acabar. No início da safra, a labuta se estendia até a noite, pois a moenda não podia parar, a cana tinha que ser logo processada para não estragar. Poderíamos chamar isso de trabalho livre? Esses homens e mulheres moravam e trabalhavam nas terras do engenho. Segundo Monteiro (2005) eles eram “moradores de condição” ou “agregados”, vinculados às propriedades rurais, numa relação na qual a permissão para morar e ter roçado se dava em troca de trabalho para o proprietário, constituindo uma reserva particular de mão de obra da propriedade. Mantinha-se, assim, uma ‘paisagem’ escravista: “Foi o elemento negro aquele que mais deu caráter ao trabalho no engenho de açúcar. De tal ponto que engenho significa negro” (OCTÁVIO, 1998, p.88).

Faz-se necessário pensar como se estabeleceu esta nova relação entre o senhor de engenho e seus subjugados, já que não se travava de mão de obra escrava, mas “livre” e negra. As condições de trabalho traziam resquícios do sistema escravocrata, pois, não tendo outra forma de sobrevivência, eram obrigados a se submeter a humilhações e a uma quantia em dinheiro, que pouco dava para o sustento da família. Muitas famílias trabalhavam e moravam nessa propriedade. Como enfatiza Dona Dinda, muitas vezes essa família de afrodescendentes foi submetida a situações humilhantes como a situação em que precisou do senhor do engenho para enterrar seu pai e ele se negou.

Descapitalizados, dependiam do proprietário para coisas básicas de vida e de morte. As razões para isso não se perdiam no tempo, pelo contrario estava ali, saía do passado para o presente, como se estivesse materializado. Nesse sentido ,as experiências da escravidão, se delinearão sobre o cotidiano dos ex-escravos e seus descendentes no pós-abolição, norteadas condutas, escolhas e projetos de liberdade. Dona Dinda relata:

Quando foi pra fazer o enterro, ele morreu de seis horas, aí Zé Preto disse: Dinda o que é que eu faço, Dinda papai morreu, aí ele foi lá na casa do finado Minineia, aí ele disse: heí meu filho eu não tenho dinheiro, não posso dá o dinheiro do enterro não, vá pedir umas esmolos, aí ele volta e diz Dinda não tem jeito Seu Minineia disse que eu fosse pedir umas esmolos (Dona Dinda, entrevista realizada em 20 de abril de 2011).

A estratégia do patrão é não só se beneficiar de uma mão de obra barata (custo zero em termos de investimento de capital dinheiro) como, mesmo nas horas de favores, relação consuetudinária, se negar a despendar dinheiro. E, sem nenhum pudor ou ética, recomenda a suprema humilhação ao negro livre que é a de pedir esmolas. Aí, então, começam a funcionar as táticas, não só as táticas de momento, mas aquelas já pertencentes a um discurso, no caso aqui mencionado, o do apadrinhamento, o compadrio, já existentes durante a escravização, como percebeu Rocha (2009). Entram em cena outros sujeitos e novas articulações como relata Dona Dinda:

Aí, Sebastião disse: vai ali, na casa do meu padrim. Aí ele veio aqui na casa de seu Luiz. Seu Luiz Sobral, o pai de doutor Sobral. Aí ele disse: o que é? Que você quer? Aí ele disse: Seu Luiz eu vim lhe pedir uma esmola. Esmola pra que? Pra enterrar papai. Aí ele entrou lá pra dentro, voltou e disse: pegue vá fazer o enterro de seu pai. Vá pedir esmola não, vá pra casa. Aí ele voltou pra casa, pegou o dinheiro e foi comprar o caixão e a mortalha, nesse tempo já vinha lá da igreja. Aí trouxero e fizeram o enterro” (Dona Dinda, entrevista realizada em 20 de abril de 2011).

Durante essa narrativa da morte e enterro de seu pai, Dona Dinda parecia retirar dos escombros do tempo à longa e penosa peregrinação para enterrar seu ente querido. Para essa família de afrodescendentes existia uma preocupação cultural que vinha tanto da tradição africana como do catolicismo que foi passado de pai para filho, enterrar seus parentes era algo vital para que as almas descançassem em paz e não ficasse vagando pelo mundo dos vivos. Era obrigação da Família garantir que os seus descansassem em paz. Além de serem cultuados e venerados, os mortos tinham que receber um enterro digno. Como verdadeiro rito de passagem, no qual acontece à separação fica do mundo profano e a chegada ao morto ao mundo sagrados ancestrais. Os enterros deveriam ser realizados conforme as tradições, com velório, preparação do morto, sepultamento e luto. (MATTOS, 2009)

Pensar a sociedade pós-abolição não significava pensar uma sociedade de oportunidades iguais; muito pelo contrário, a preocupação estava em garantir que brancos e negros continuariam sendo não só diferentes, mas desiguais. A consequência da miscigenação era um dos itens mais polêmicos que nos traz algumas importantes considerações sobre o modo como se deram as negociações entre proprietários e trabalhadores livres no pós-abolição: o problema maior estava voltado à reticência nas

negociações por parte dos proprietários de terra para com os ex-escravos. Negociar consistia em árdua tarefa, tanto era o tempo em que o sistema escravista vigorara que se tornava extremamente difícil negociar com o negro e não sobre o negro.

Neste momento de negociações, podemos considerar que os salários não se constituíam como exigência principal por parte dos libertos, seus anseios maiores giravam em torno de se afastarem o máximo possível da antiga condição de escravos. Por isso, muitos deles preferiram tentar um regime de trabalho baseado na agricultura de subsistência, ou de residir em locais longe das fazendas em que trabalhavam outros ainda em mudar de fazendas, mas principalmente, preservar suas mulheres e crianças das duras condições de trabalho nas lavouras de cana de açúcar ou até mesmo algodão.

A nossa narradora conta como começou a trabalhar e algumas das táticas (do sujeito psicológico – agência) coletivas usadas, como o de cantar, adquirindo assim uma memória em que ela diz que era bom (MELO, REIS, 2011). Com essa narrativa sempre positiva, a labuta parecia torna-se poética. Dona Dinda estava sempre buscando a arte de querer o bem viver, voltando ao passado na procura de momentos afortunados, para extrair imagens singulares próprias aos poetas (NASCIMENTO, 2006). Assim, Dona Dinda seguia sua narrativa, burlando a dor de ter começado a trabalhar aos sete anos, insistindo em ancorar suas memórias em momentos afirmativos para poder conduzir com leveza seu destino. Ofertar-me uma narrativa em que mistura memória e poesia. Vejamos.

Eu comecei trabalhar com sete anos, papai acunhava a enxadinha pra gente, uma pra Zé Preto, e Sebastião, e a gente ia limpar mato, mas eu cantava, era tão bom. **No roçado de papai**, (negrito nosso) papai ia trabalhar no engenho e a gente ficava com mamãe e limpava mato. Era tão bom, meu Deus, sei não! Era bom, era muito bom.

O trabalho era feito por todos da família, pois desde cedo as meninas e os meninos eram orientados na realização de tarefas no engenho ou na roça. O ‘roçado de papai’ se configura num lugar de práticas, se subsumia, aí, a um espaço praticado, mesmo que se aumentasse o dispêndio de energia da mão de obra familiar (MELO REIS, 2011). A própria Dinda diz que, conforme seu crescimento, as tarefas iam aumentando: “Depois com oito anos peguei a panhar algodão, ali onde mora Murilo. Ali era algodão, mas não era de Murilo, era de padrim Viana, nera dos Minineia não”. Dona Dinda tece suas histórias numa habilidade que o tempo lhe conferiu em segredo. Ela

revela um sem-fim de histórias fiadas, tecidas, entrelaçadas no tempo e permanece ensinando e encantado. Ensinando sobre a vida, contando sobre os modos de vida que traduzem experiências colhidas nas idas e vindas dos roçados, canaviais, algodoads e no barulho da moenda do engenho. As crianças eram criadas para serem futuros trabalhadores do engenho. Desse modo, a infância era um dos estágios do aprendizado do trabalhador, pois na medida em que as crianças cresciam novas obrigações com relação ao trabalho lhes era incorporados. Tratava-se de um hábito interiorizado do regime escravocrata. Mesmo criança via-se obrigada a produzir para o senhor.

A tática dos moradores de tomar por padrinho pessoas que eles consideravam de destaque, fora da propriedade (como a família Sobral), ou mesmo descendente do patrão, talvez fosse uma forma de escapar à dominação direta do patrão. O apadrinhamento era uma prática discursiva católica, sugerida pela estratégia da igreja, contra a qual o patrão dificilmente poderia se opor. O ‘padrim Viana’, apesar de ser filho do Minineia, provavelmente tinha outras aptidões no relacionamento com os trabalhadores, pois como informa Dona Dinda, depois da morte do velho Minineia, os herdeiros não quiseram mais nada com a terra. O compadrio também fazia parte de um vínculo social que pode ser visto como familiar, como um parentesco simbólico, nos é aberta a possibilidade de, através dos registros de batismo, perceber um pouco das redes sociais que se construíam na época e as táticas estabelecidas por essa família de afrodescendentes para que pudessem garantir alguns privilégios (ROCHA, 2009).

Era do filho dele, ele casou e foi morar ali em Murilo. Era meu padrim, filho do finado Minineia. Meu padrim de batismo. Ele casou e foi morar ali, até naqueles mundos de Boa Vista, tudo ali era dele, aquelas terras que hoje é de compadre Birico, serra grande era tudo dele. Era, tinha muita terra, foi quando o finado Minineia morreu, aí acabou-se tudo, cada qual os herdeiros foro vendendo as partes deles, só sei que passou tudim pra doutor Sobral. É nesse período já viviam em Buraco d água, os Minineia e a família Sobral. (DONA DINDA, entrevista realizada em 20 de abril de 2011).

Essa narrativa evidencia as permanências da herança escravista numa atividade profundamente marcada no cotidiano daquela relação, bem como identifica o movimento particular das relações de trabalho estabelecida no engenho Buraco D’água. Nesse sentido, esses descendentes de escravos, continuavam em “clausura”, presos ao senhor de engenho e a terra, não eram efetivamente livres. A relação que se estabelecia denunciava que a sociedade ainda os via como escravos, ressignificados, agora, somente

como ‘negros’. No entanto, não podemos olhar para esses sujeitos como “coitadinhos”, mas como astutos, resistentes, como enfatiza (CERTEAU, 2007) ao tratar de estratégias e táticas.

Chamo de ”estratégia “o calculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construído segundo esse modelo estratégico (p.46).

O poder e a dominação se configuram em todo o processo de disciplinarização dos sujeitos, permeando toda atividade social. Se opondo a estratégia, o teórico francês nos traz a ideia de tática:

Denomino, ao contrario, de “tática” um cálculo que não pode contar com um próprio, nem, portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela ai se insinua, fragmentariamente, sem aprendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo a distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstancias (Idem, p. 46).

Era bastante comum existirem relações de compadrio e gratidão, por parte de algumas famílias em relação ao senhor de engenho. Trata-se de uma relação que começa a se configurar a partir da constatação do enfraquecimento do sistema escravista, o antes explorador passa a ser “protetor”, ”pai”, com o objetivo de conquistar a fidelidade e gratidão de seu subjugado.

Ao se colocar na condição de protetor o escravocrata estabelecia uma estratégia para sobreviver quando a abolição acontecesse. Nesse sentido, entendemos que se há dominação na vida desses sujeitos sociais, a resistência está também presente de forma organizada, mas principalmente sob formas “surdas”, ”implícitas”, nas táticas, formas sub-reptícias que devem ser vistas e lidas como ‘agência’, Asante (2009). Essas relações estabelecidas ao se perceber a inevitável falência do sistema escravista, se fortaleceram no pós-escravidão como mostramos no cotidiano do Engenho Buraco D’água.

CAPITULO III

“Meu pai batia bumbo”: Uma leitura das práticas culturais afro-brasileira no engenho Buraco D’água.

Nos porões dos navios, além dos músculos, iam as ideias, os sentimentos, tradições, mentalidades, hábitos alimentares, ritmos, canções, palavras, crenças religiosas, formas de ver a vida, e o que é mais incrível: o africano levava tudo isso dentro da sua alma, pois não lhes era permitido carregar seus pertences. (Renato Barbieri, 1998.)

TECENDO OS FIOS DA MEMÓRIA DE DONA DINDA

Imagem II



Foto do arquivo pessoal da autora

Dona Dinda rememora o pouco que ouviu falar sobre o período da escravidão, pois este parecia assunto proibido no período da sua infância e adolescência no Engenho Buraco D'água.

Eu vi falar assim que quem fez aquela Casa grande de seu Mané Linaça, que hoje é de doutor Sobral, foi feita pelos escravos, essa moça veia que criou agente era quem dizia “ali aquelas madeiras são forte, foi os escravos que carregou pedra e madeira e fizeram aquela casa ali” doutor Sobral fez aqueles reparo nela, mas ela não tem nada de cair, nela não, olha os paus (gestos com as mãos) não, ela é de taipa, de madeira, aquelas madeiras lavrada. (Entrevista com Dona Dinda, 20 de agosto de 2009).

A história contada à Dona Dinda pela moça velha, que a “criou”, a respeito da casa grande da Família Sobral ter sido construída por braços escravos, volta a ser mencionada pelo herdeiro da propriedade em um Memorial que fez para comemorar os 100 anos da fazenda Buraco D’Água. O Mesmo afirma que quando seu avô tomou posse daquelas terras, a casa grande já existia e era conhecida como a “Casa Antiga” e que com certeza ela havia “abrigado” escravos. Segundo ele, as pessoas mais antigas diziam que a casa pertencia a uns fulanos de tal, Marinheiros, estrangeiros, principalmente portugueses que vinham do além-mar.

Nesse sentido, considerando as narrativas de Dona Dinda e do proprietário da Casa Grande da fazenda Buraco D’Água, a chamada Casa Antiga que teria sido construída por escravos. Fica evidente, que a comunidade Buraco D’Água possui uma herança escravista, ainda que timidamente mencionada. Com base nessas evidências, compreendemos a existência de resquícios escravistas nas práticas e nas relações cotidianas do Engenho Buraco D’Água, onde Dona Dinda viveu e trabalhou. Segue abaixo, uma foto da casa grande da fazenda Buraco D’água.

Imagem III



Fazenda Buraco D’água. Foto do arquivo pessoal de Dona Dinda

A partir dessa discussão sobre escravidão, falei de liberdade com a depoente. Perguntei se a mesma se sentia livre no período em que viveu no engenho. Essa memória pareceu ser extraída com sofrimento, outra vez imersa em um profundo silenciamento. Voltou ao mais profundo do seu ser, para arrancar da memória

subterrânea, sua concepção de liberdade. Essa liberdade que cotidianamente se emaranhava em tramas e conflitos pessoais se transmutando em diferentes facetas.

Não vou dizer que me sentia livre né ,porque eu não vivia aliviada de nada ,tudo era trabalho e sacrifício ,quando a pessoa é livre né (gestos com as mãos) a pessoa é livre desimpedido, eu nunca fui livre e desimpedida de nada não, só vivia trabaiano, quando saia de uma casa ia pra outra.depois que eu tomei conta da minha casa pronto, fiquei livre. (Entrevista realizada com Dona Dinda,20 de agosto de 2009).

Dona Dinda se coloca como testemunha ocular dos fatos, permitindo constituir recortes da memória que nos aponta aspectos da história social da comunidade a partir de seus relatos, fragmentos de uma cotidianidade, imagens retiradas dos porões do tempo compondo uma paisagem, dando feição a um modo de vida peculiar própria aos que experimentaram a excentralidade como condição de vida. (NASCIMENTO 2006). Os vestígios da memória de Dona Dinda nos levam a acreditar numa possível ligação das suas avós com a África, de onde vieram grandes levas de negros para o trabalho escravo aqui no Brasil. Segundo ela suas avós chegaram ainda criança ao Brasil e foram “criadas” pela Antiga família Menineia em Buraco D’Água. Dona Dinda diz:

Eu não sei como elas chegaro não, eu vi dizer que chegaro de navio, foi de navio, disse que elas viero de navio, trouxero elas de la, sei la, compraro, sei la, já foi a família Menineia, os parentes, os mais antigos da família Menineia? Sim, não os que lhe criou? Não já foi outros mais antigos, trouxeram elas, viero novinha de lá (Entrevista realizada com Dona Dinda, 20 de agosto de 2009).

Nas narrativas de Dona Dinda buscamos através da memória familiar e das histórias de vida, uma incursão em suas raízes históricas, em sua percepção do tempo do cativo, em sua ancestralidade e identidade, em suas representações sociais e sua etnicidade. Em outros momentos da entrevista a depoente volta a se referir a sua ancestralidade que segundo a mesma vem de uma raiz Africana. Ou seja, ela afirma ser uma descendente de escravos. Quando fala de sua família ela ressalta:

A maior parte é da África, minhas duas vó, veio de la novinha; Joana e Constância. Acho que elas vieram bem de navio, trouxeram as duas, aí venderam aos brancos, chamava os brancos, os brancos, venderam né ,aí criaram, madrinha Lica criou uma e o povo dos Pimentel criaram outra, aí elas tiveram Famia né. Era tudo preto, tudim pretim. Meu pai, minha mãe, minha vó, Constância morava lá em Alagoa Nova elas nenhuma criaram os

filho, não, as brancas delas criaram, chamava as brancas. Criaram tudim elas tinham os filhos e as moças veias tomavam conta. Os filhos não eram criados por elas, era pelas moças veias. Papai foi criado pelas moças brancas, chamava as moças brancas e mamãe também (Entrevista com Dona Dinda, 20 de agosto de 2009).

São essas falas que se estabelecem em documento para assim, ajudar nos estudos sobre memória individual e memória coletiva. Considerando que através da História oral, é possível o surgimento do resultado das experiências vividas por uma pessoa que se compõe no coletivo. Pois, a história de um negro é a história de vários negros presentes na sociedade brasileira. A memória será a construção do que ficou de significativo para a pessoa entrevistada. É a sua maneira de revelar como se deu a apropriação dos acontecimentos vividos, confrontado com o seu mundo e assim, se transformando em história.

Não podemos falar sobre suas narrativas sem fazer referência ao lugar onde viveu aquela que tece as histórias a que este trabalho se reporta. É no lugar que se tecem histórias e experiências de vida. É, também, no lugar que o homem constrói seus laços familiares e de amizade. O lugar pode ser entendido como o palco de encontro entre passado e presente, História e Memória. As histórias de vida das pessoas são registradas pela memória do lugar. Buraco D'Água é lugar de memória, lugar de pertencimento para Dona Dinda.

Eu sinto muita saudade, muitas recordações, quando me lembro de meu pai, de minha mãe, quando me lembro do finado Minineia. Olhe eles não dava coisa boa a gente não, mas eles nunca me deram uma pancada, me ensinaram a rezar a ser gente (Dona Dinda, entrevista realizada no dia 07/09/12).

A comunidade Buraco D'Água se redimensiona em um “punhado” de sensações, afeições e experiências de vida. Nesse sentido, a memória torna-se importante registro que parte das lembranças e tornam eternos os lugares como cenários e referências ao passado, trazendo nas narrativas orais os mais diversos sentimentos. A memória está estratificada no lugar. As histórias contadas estão entranhadas no meio, sedimentadas na saudade e à busca de quaisquer registros e sinais da ausência que tragam à memória traços do lugar de ontem e que possa relacioná-lo ao lugar presente. As imagens, configurações e representações do tempo vivido ou imaginado do lugar são constantes da memória. A casa, o local de trabalho são figuras que aparecem como peças-chave nas narrativas.

Nesse sentido, os lugares da memória e as memórias do lugar ganham força na ânsia de tornar mais concreto o que é contado. O lugar vivido possui seu espaço privilegiado na memória dos velhos. Eles não apenas contam sobre o lugar, eles contam o lugar e se colocam no lugar como sujeitos vivos na história local. Como testemunhas de um tempo vivido num lugar em transformação. E ao contar sobre o lugar vivido, a depoente permite aos que a ouvem construir uma imagem do ontem e relacioná-lo a hoje.

Lembrar o passado pode ser algo prazeroso, mas também pode evocar situações conflitantes, que marcaram a vida do narrador. No entanto, ao se dispor a contar suas histórias, o narrador centra-se no que interessa a quem o ouve. Quando começa a contar, apenas o que pode desviar a sua atenção é o cafezinho oferecido por alguém da casa, como aconteceu muitas vezes na casa de Dona Dinda. Entre um café e uma história, as experiências vividas vão sendo tecidas.

Somente quem viveu experiências pode extrair do que se conta algo exemplar; aquilo que pode ser apreendido pelos outros da comunidade para que seja mantido vivo. E assim permanecer como um elo entre o passado e o presente, o novo e o velho. Nesse momento há um encontro entre passado e presente, uma experiência que não tem como traduzir.

Buraco D'água e suas práticas culturais

A abordagem de questões que tratam das culturas afro-brasileiras, se configura a partir das relações, símbolos, saberes e valores culturais do homem africano que foram silenciados, ocultados enfaticamente pelo discurso eurocêntrico, como nocivos à cultura branca. Isto tem, historicamente, determinado aos descendentes dessa população, uma desvalorização social e cultural que reforça a suposta superioridade de um grupo dominante a outros grupos sociais.

Esses discursos se articularam para apagar a presença do negro na constituição da identidade cultural brasileira e anular qualquer forma de resistência. O efeito desse silenciamento resultou na depreciação do negro e de sua cultura, passando este a ser julgado na sociedade de forma negativa. No entanto, isso não tem evitado que essa população continue a expressar suas práticas culturais.

Os saberes e produções culturais dos afrodescendentes foram constituídos no cotidiano da história, através de valores adquiridos na tradição oral, de modo que, em diferentes temporalidades, estes povos desenvolveram conhecimentos e estes foram perpassados através do tempo a diferentes gerações. Estas foram resignificando suas práticas e produzindo, assim, um rico patrimônio histórico cultural material e imaterial que representa estes povos, mostrando a sua diversidade cultural e colaborando deste modo, na construção da identidade cultural afro-brasileira.

A comunidade de Buraco D'água no período pós-escravidão era um espaço de diversas expressões culturais que se caracterizavam pelo hibridismo cultural. Essas tradições que tinham sua gênese na África eram vivenciadas não apenas por Dona Dinda e sua família, mas por toda a comunidade, em meio a essas práticas estavam os rituais de curas por meio do uso de ervas e de rezas, orações para a cura de várias enfermidades. Desse modo exercendo sua arte, inventando um cotidiano de lutas e sacrifícios, na sua comunidade, como Comenta Certeau: o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizadas (CERTEAU, 2007)

Nesse sentido, as práticas religiosas moldaram a vida de Dona Dinda e da coletividade da comunidade. Há um sincretismo na ação ritualística e os conhecimentos da religiosidade africana encontram-se subtendidos. Na perspectiva de Castro (2006, p.29), ao pensar em sincretismo, deve-se pensar em: negociação, interação, confronto, transmissão, mistura, adaptação, assimilação, sondagem, transposição, identificação, simbiose, fusão, amálgama, alienação, dinamismo, confluência, interação. Em Buraco D'água esse rito simbólico acentuou-se pela manipulação de remédios, à base de ervas medicinais, ao emprego de água e de certos ramos, como alecrim e arruda, utilizados para aspensão, complemento do ritual de benzimento. Assim, recorrendo ao terço, símbolo do cristianismo, e aproximava-se do modelo de religião ocidental, embora o princípio do rito tenha como fonte a cultura ancestral africana.

No meu tempo não tinha hospital, não. O que fazia, era remédio do mato, de folha de mato, cidreira, capim santo. Fazia chá de papaconha, era o maior remédio do mundo, era a papaconha, Aguardente alemã, servia pra trombose, agora o bom mesmo era o café do gergelim, torra o gergelim, pesava ,fazia o café, tirava o sumo da hortelã miúdo, curava tudo no mundo. Hoje em dia ninguém quer fazer isso é remédio lá da farmácia, vai atrai né do doutor, mas antigamente não tinha doutor não, pra pobre não, era todo remédio do mato, e tudo era curado. (Entrevista realizada no dia 20 de abril de 2011).

A medicina caseira foi uma herança cultural deixado por seus antepassados. Além do uso de chás, lambedores e compressas ainda existe as práticas de rezas, como meio para obter a cura de diversas enfermidades. Por meio de seus saberes ancestrais seguia fiando a vida e espantando a morte, desenvolvendo mecanismos para continuar sobrevivendo às adversidades. Uma fé invencível em seus rituais, rezas e chás. Apostava na sobrevivência. Desse modo, essa família de afrodescendentes soube driblar as dificuldades que a precariedade da vida lhes impunha. Como nos diz Oliveira (2003). A prática de cura é:

(...) como um instrumento de intervenção no processo histórico social, ainda que ela não o faça de forma consciente e crítica. Tal ofício é produzido e reinventado nas estreitas brechas do saber erudito e á sua revelia, quando este tenta impor-lhe a sua visão de mundo como se ela expressassem as necessidades das sociedade em seu conjunto (Oliveira;2003;02).

Nesse sentido, Dona Dinda segue tecendo suas vivências, representativas da coletividade, fomentando sua identidade. A memória evocada um fazer característico de uma comunidade. O saber de Dona Dinda de provém de sua memória e repercute a coletividade, ao mesmo passo consagra sua individualidade na materialização da benzedura. Dessa forma, o ato de benzer se atrela ao grupo social do qual partilha a depoente. Em sua convivência coletiva, ela armazenou a feitura do benzimento, que foi se tecendo em sua memória.

Rezava dor de dente, levei meus filhos tudo, rezei foi muito. Dor de dente era curado com reza, olhado, tudo era rezado dor de cabeça. Eu peguei uma dor de cabeça de resguardo, mandei rezar minha cabeça ate hoje, não sei o que é dor de cabeça. Quem rezava era Chica Belinda, mulher da serra, a finada Inácia toda doença ela curava ,era negra, era preta, nera da África não, mas era preta. Quando elas rezavam uma doença era difícil num fiar bom, ninguém arrancava dente não só era rezar pronto. Quando era muito perigoso caia com a reza, ninguém arrancava dente não, chica Belinda rezava, **Mãe Felipa rezava, rezadeira, parteira, quem cortou meu umbigo foi ela (grifo nosso)** (Dona Dinda. Entrevista realizada no dia 07/9/12).

Ao recorrer a esse saber para salvar sua família de males muitas vezes desconhecidos, era estabelecido uma tática para enfrentar o cotidiano de luta pela sobrevivência. Dona Dinda diz: “Levei meus filhos tudo, rezei foi muito. Dor de dente era curado com reza, olhado, tudo era rezado dor de cabeça”. Com essa afirmação, ela sedimenta ações como sentir e agir, materializada no ato de benzer. O ritual de cura vai

tecendo sua história, fazendo uso de um saber deixado por seus antepassados. A benção está correlacionada à religião, pois durante o ritual dos curandeiros, estes sempre se utilizam de uma oração, das imagens de santos, água benta, rosário, entre outros símbolos místicos. No entanto isso não significa que esteja vinculada única e exclusivamente ao catolicismo. Muito pelo contrario existem relações com outros símbolos da Umbanda e do Candomblé.

Essas práticas de cura remontam as atividades realizadas no período colonial, porém é preciso ressaltar que não eram todas as mulheres que praticavam esse ofício, estas práticas eram exercidas por mulheres escravas e forras. Segundo Del Priore (1997) essas eram mulheres que transitavam em um território de saberes transmitidos oralmente, configurando um universo cheio de signos e práticas que dá ao ritual de cura uma dimensão real.

Esta prática secular de cura através de benzimentos e uso de ervas, é ainda cultivada por pessoas, em geral mulheres, que residem em comunidades mais afastadas dos grandes centros urbanos, isso denota que há um preconceito com pessoas que praticam esse ofício, como também a quem busca solucionar seus problemas por meio dessa prática, sejam eles de ordem física ou emocional. Dona Dinda enfatiza: “Quem rezava era Chica Belinda, mulher da serra, a finada Inácia, toda doença ela curava ,era negra, era preta, nera da África não, mas era preta”. As rezadeiras em sua maioria eram mulheres simples, que rezavam os males que afligiam os outros, viviam afastadas, como a rezadeira Chica Belinda, talvez para evitar conviver com os preconceitos da sociedade. Oliveira (1985, p.25) considera uma cientista popular, a mulher que combina o místico da religião e os truques de magia aos conhecimentos da medicina popular.

Essas práticas culturais vindas de tradições africanas evidenciam que a religiosidade era vivenciada em diferentes situações e ocasiões do cotidiano da comunidade. Essas manifestações culturais se davam em meio a um catolicismo bastante forte na comunidade de Buraco D’água, pois os senhores de engenho “cuidavam” para que seus subjugados fossem doutrinados, catequizados. Isto, na maioria das vezes, era feito pela própria Dona Marieta, dona do engenho e católica fervorosa, defensora da moral e da fé cristã. Isso fica bastante evidente na fala de Dona Dinda:

Quem me ensinou a rezar mesmo, pra eu rezar foi minha mãe que me ensinou ai quando ela morreu a finada Jovença, era uma véia que tinha

que criou minha mãe, que criou minha família, aí ela me ensinava a rezar, aí dona Marieta acabou de mim ensinar, aí me levou pra fazer a comunhão, eu fiz a comunhão. Marieta era a mulher de Minineia dono do engenho (entrevista realizada no dia 20 de abril de 2011).

É importante destacar que as populações negras buscaram se organizar por meio de irmandades religiosas para promover a ajuda mútua, disseminando também suas práticas culturais religiosas no universo do catolicismo, num processo de construção e reconstrução de sua identidade na América. As festas organizadas pelas irmandades em homenagem aos padroeiros eram grandiosas e costumavam reunir centenas de pessoas dentro e fora da igreja. As novenas e procissões aconteciam em meio a muita dança, fogos de artifícios, bebida e comida. No pós-abolição essas práticas continuaram com os libertos.

Festas e batuques em Buraco D'água.

A comunidade Buraco D'água vivenciava momentos de festividades que proporcionavam divertimento e espaços de sociabilidades entre as pessoas da localidade, o encontro entre parentes e amigos, compadres. O senhor de engenho ocupava posições de poder e status hierarquicamente superiores aos trabalhadores. Mas essa hierarquia não se constituía como uma via de mão única, tampouco inibia a existência de outros laços nas relações cotidianas.

As relações de compadrio e as manifestações festivas, por exemplo, constituíam situações em que os grupos hierarquicamente desiguais e diferentes compartilhavam valores semelhantes. Assim, o trabalhador rural torna-se compadre do proprietário das terras onde vivia e morava, por exemplo, comumente os fazendeiros tornavam-se padrinhos de batismo ou de casamento dos filhos de seus subalternos, simbolizando uma parentela fictícia e ritual naquela relação, de forma a acentuar compromissos, evitar constrangimentos e aumentar a sua rede de proteção, prestígio e poder na hierarquia social. Esses eventos funcionavam como uma “fuga” da vida dura de trabalho cotidiano. Entre esses momentos de descontração estavam às festas religiosas.

De primeiro rezava ma as não tinha muito frevo (batuque) não, rezava o mês de maio quando era na derradeira noite fazia a fogueira e queimava as flor. No mês de maio não tinha não, só tinha por são João, era ciranda chamava o coco. Era na casa de seu Mané Linaça. Ali todo São João tinha uma festa muito grande, as filhas deles vinha de João Pessoa com seus maridos ,era um povo muito rico, era uma festa muito grande, era muita canjica, muita

pamonha, muito queijo que eles trazia ai botava os pratos de queijo na mesa e canjica, pamonha, ai seu Mané Linaça dizia: ei vocês rico não vem agora nenhum, quem vem é meus morador pobre, essa festa aqui é por causa do suor deles, se não fosse eles trabaiá vocês não comia não, ai eles caia naquela risada, ai tinha muito batuque, muita ciranda, tinha muito fogo, tinha mijão, tinha busca pé, tinha aquelas roda grande (Dona Dinda, Entrevista realizada no dia 20 de abril de 2011).

Esse relato enfatiza que nas festas religiosas em homenagens a santos católicos, a princípio não era permitido à presença de elementos que fizessem referencia a cultura negra. Apenas na festa da colheita, em homenagem a São João, eram permitidos os festejos e expressões da cultura afro-brasileira. Como relata dona Dinda, “era muito batuque, muita ciranda, ‘fogos’, coco de roda”, tudo isso para comemorar a colheita que resultava em lucro para o latifundiário, dono do engenho. Essa prática de festividade ao final da colheita rememorava uma prática bastante recorrente no período da escravidão em que quando aos senhores obtinham a colheita e lucro desejado, fruto do trabalho dos escravizados, deixavam que os mesmos batucassem e festejassem, mas só em um período do ano.

Nesse sentido, a festa deve ser pensada como uma importante prática cultural, que fornece elementos para uma compreensão dos valores e das relações vividas por um grupo, considerando que os rituais religiosos e as festas têm um efeito restaurador da solidariedade grupal. O costume de realizar festas religiosas no Brasil provém da herança da liturgia católica portuguesa. (ASSUNÇÃO, 2009). Dona Dinda se mostrou uma fervorosa devota da alegria, procurava retirar do passado experiências afirmativas.

A depoente parecia fazer uma “volta ao passado”, narrando com uma imensa riqueza de detalhes, uma trajetória de vida, de sacrifícios, sofrimentos e também alegrias. No entanto essa afrodescendente não se coloca como vítima. Há sim um discurso de resistência digna frente às adversidades. Em muitos momentos poetizou as tristezas que se desprendiam do tempo, numa delicadeza que não trazia qualquer vestígio de fragilidade, revelando a soberania de quem aprendeu a desembaraçar as tramas adversas da realidade, tecendo sabiamente os fios que o cotidiano lhe impõe . Nascimento (2006). Não encontrados em momento algum uma mulher fragilizada, pelo contrario, encontramos um mulher fortalecida pelas agruras e alegrias do tempo. O tempo que lhe presenteará com abundante sabedoria, motivo do respeito que sua família e a comunidade Buraco D’Água lhe dispensam.

Os momentos de festividades evidenciam a presença ao mesmo tempo da estratégia por parte do senhor de engenho e da tática por parte dos “moradores”. A estratégia era estabelecer boas relações para garantir o bom desempenho no trabalho e o consequente lucro, já os que o dono de Engenho chamava de “moradores”, aproveitavam esses espaços de sociabilidades para manifestar suas culturas, que historicamente foram perseguidas, proibidas, além de garantir trabalho e moradia. A foto que segue retrata um desses momentos de sociabilidades entre senhores e os moradores do engenho.

Imagem IV



Trabalhadores do Engenho em festividade. Foto: acervo particular de Dona Dinda

Nessa rede de relações, tanto os proprietários de terras como os que dependiam da propriedade, tiravam proveito da situação. Para os que moravam nas terras de outrem, era sim um bom negócio, estreitar os vínculos com o proprietário, pois assim poderiam aumentar a probabilidade de permanência no lugar e de acesso a outros direitos informais, além de estabelecer afetividade e proteção.

Nesse sentido, as táticas se configuravam nos meandros do cotidiano, nas “pequenas coisas” na maneira de pensar, habitar, falar, ou seja, na maneira como o “sujeito” se coloca na sociedade (CERTEAU, 2007). A relação supostamente amistosa que parecia se edificar entre seu Menineia dono do engenho e seus subjugados, nada mais era do que estratégia de controle, que implicava no fortalecimento do seu poder. Práticas como essas faziam parte do jogo de interesses e comportamentos. Como se

pode notar, a obtenção de ganhos não se dava apenas no jogo das trocas econômicas, mas, sobretudo, nas reciprocidades, lealdades, e compromissos que alimentavam as redes hierárquicas.

A espiritualidade e as práticas religiosas consistiram em uma das formas mais significativas de manutenção de uma identidade cultural, assim como servia como uma forma de resistência às estratégias de controle. Desde então os elementos da cultura africana, representam uma das heranças culturais mais fortes e mais presentes na sociedade. Aos poucos os aspectos da religiosidade africana se manifestavam no interior do catolicismo na comunidade. Como relata Dona Dinda: Meu pai batia bumbo, todo ano tinha estas procissões, acompanhada com os batuques, quando nasci já existia até hoje rezamos assim. (DONA DINDA, entrevista realizada no dia 20 de agosto de 2008).

Preservada por uma tradição oral, as procissões são acompanhadas pelos batuques, uma prática cultural, herdada de seu pai, que dona Dinda ensina aos seus descendentes. A batucada se realiza durante e depois da celebração religiosa, pois após o término da novena, que geralmente se realiza em um amplo espaço que eles chamam de “terreiro” que fica em frente a uma capelinha, homens e mulheres formam duas fileiras que se defrontam, encontram-se no meio da fila, fazendo passos variados ao som dos batuques e terminam com a umbigada. Ainda hoje a comunidade continua sendo espaço dessas manifestações.

O trinta e um de Maio, dia em que a igreja católica celebra o encerramento do mês mariano, as festas juninas, com a entrega dos cruzeiros, são algumas das ocasiões em que passado e presente se confundem na dança, no batuque do coco de roda, da ciranda, nos reaquecimentos dos tambores ao calor da fogueira, nos longos versos improvisados em que homens e mulheres, jovens e velhos (re) vivem um ritual que o tempo não conseguiu apagar.

A ciranda e os “cocos”, que muitas vezes se confundem entre si, são muito mais do que danças e envolve ritmo, ludicidade, poesia, representações dos sujeitos com relação ao mundo a sua volta e interação entre os dançantes e o coletivo. A ciranda é uma dança desenvolvida por mulheres, homens e crianças. Nesta forma de manifestação cultural os dançarinos formam uma grande roda e dão passos para fora e para dentro do círculo, ao som de uma música puxada pelo mestre-cirandeiro e respondida por todos os participantes. (LUIZ, ANO, 2, p.20)

A vida religiosa segue marcada por ritos do catolicismo, por festas e comemorações dos santos de sua devoção, e por uma forte tradição oral. Essas características estão expressas nos sambas de rodas, nos cocos, nas cirandas, batuques rurais, expressões culturais que rememoram a tradição afro-brasileira.

Nesse sentido se configura um processo de transmissão de saberes, de geração a geração, de memórias presentes em relatos orais, os quais têm se constituído num importante instrumento disponível ao historiador na sua tentativa de recuperar e interpretar o passado. Os relatos orais são uma rica fonte de conhecimento para embasar a abordagem histórica da inserção social dos afro-brasileiros no pós-abolição. Essa procura de uma compreensão do passado, que se relaciona com o presente, tem conduzido a uma crescente revalorização das vivências individuais para pensar questões históricas.

Nessa perspectiva, a oralidade serve para preservar as manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil. Sendo assim, a influência negra na tradição musical brasileira, a capoeira, as formas de resistência, as religiões de matriz africana e outras manifestações culturais de diversos grupos étnicos foram passadas de geração em geração, até chegarem aos dias atuais.

No Brasil, o batuque foi incorporado às práticas do catolicismo ao ser realizado nos rituais e festas em homenagens aos santos das irmandades. Para os africanos, a música, a dança tinha uma ligação o direto com o universo religioso, meio de comunicação com mundo espiritual. Nesse sentido o Batuque era uma manifestação cultural marcada pela música e pela dança. O mesmo foi condenado pelas autoridades eclesiásticas, considerado um costume de bárbaros e imorais. (MATTOS, 2009,178)

Na visão de Mattos (2009) o batuque em homenagens aos santos católicos se constituiu enquanto memória que faz parte de uma coletividade específica, demonstrando as funções sociais dos festejos, que para além do divertimento, possibilita a celebração da ancestralidade. Os africanos que foram escravizados no Brasil trouxeram consigo seus rituais de celebração, seus valores, suas linguagens, suas religiões, seus costumes. Trouxeram também suas vestimentas, penteados, temperos, canções, danças, folhas, tambores, as técnicas no campo da agricultura, da metalurgia, da pesca, dentre outros elementos culturais.

Como fica evidente a cultura africana adentra o catolicismo, na comunidade Buraco D'água, pois as procissões são homenagens a santos católicos e os batuques é uma prática da cultura africana, estabelecendo um sincretismo religioso que essa

afrodescendente carrega consigo. Dona Dinda a pesar de afirmar-se como católica fervorosa, pertencente a uma irmandade católica, reconhece que os batuques que lhe trazem a memória do cotidiano dela e de seu pai, estão presentes quando ela homenageia seu santo de devoção.

Essas narrativas nos dão a possibilidade de vislumbrar as histórias das festas, a musicalidade e religiosidade acontecidas no cotidiano do engenho e da comunidade Buraco D'água. Por influencia de Dona Marieta, Dona Dinda passa a pertencer à irmandade religiosa coração de Jesus, dirigida pelo Padre Jose Borges de Alagoa Nova.

Dona Marieta acabou de me ensinar, ai me levou pra fazer a comunhão, eu fiz a comunhão. Marieta era a mulher de Minineia, dono do engenho. Foi me levou (e) quem me confessou e fez minha comunhão foi padre Zé Borges, ai ele me deu a Irmandade do Coração de Jesus, aí ele disse que era pra eu fazer nove primeira sexta feira do mês eu fiz, todo mês eu confessava e eu todo dia quando eu me levantava, bem cedo eu rezava um pai nosso e dez ave Maria pro Coração de Jesus (Dona Dinda, entrevista realizada no dia 20 de abril de 2011).

Esta Irmandade não era como as Irmandades dos negros, que eram espaços que fortaleciam os laços de solidariedade, ao mesmo tempo em que propiciavam a recriação de tradições africanas, construíam identidades. A Presença de negros nas irmandades católicas não era uma novidade, pois já no Século XVI, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário instalada no Mosteiro de Domingos, em Lisboa aceitava africanos convertidos ao catolicismo. Esta Irmandade de Dona Dinda tinha um apego mais geral, aparentemente universal, mas queria dizer 'branco': Ela diz: "Com 15 anos o padre Jose Borges me consagrou na irmandade do Sagrado Coração de Jesus, nós usava fita vermelha, existia a irmandade das filhas de Maria. Desde esse dia rezo todo dia, pelos famintos, pelos vícios, pelas mães sofridas". (DONA DINDA, entrevista realizada no dia 20 de agosto de 2008).

Nessa perspectiva, pode-se compreender que os representantes da Igreja católica usaram a organização das associações das populações negras para ter o controle de suas práticas, já que as irmandades religiosas deviam estar acomodadas em uma Igreja. Os membros da Igreja e da elite escravista achavam, ou preferiam achar, que se tratava de uma manifestação da fé cristã. Isso propiciou proteção às irmandades e permitiu às populações negras relembrem e conservarem traços das práticas culturais da África.

Os batuques e sambas de roda e outros costumes relacionados às populações negras, sofreram significativas perseguições dos poderes públicos durante o século XIX e parte do século XX. As tradições e “festejos de pretos” que por muito tempo foram considerados uma agressão à ordem pública, sendo proibidos. O batuque além de ser uma grande festa significava resistência à perseguição sofrida pelos escravos continuou sendo visto de forma preconceituosa no pós-abolição.

Em meio às festividades para santos católicos, Dona Dinda seguia transmitindo uma cultura que tem raiz na sua ancestralidade, celebrando coletivamente suas africanidades. Passando a acolher festejos, vindos de tempos longínquos, tempos de avós, bisavôs e bisavós que a própria história “esqueceu-se” de contar. As festas eram marcadas pela ancestralidade e imaginário; com danças, cantos, ritos, risos e atos de alegria festiva. Construções culturais que não podem ser individuais e nem são atos isolados, isto não se faz só, mas em coletividade.

A população africana trazida para o Brasil pisou o chão dessas terras trazendo uma herança cultural repleta de memórias e histórias que o tempo não conseguiu apagar. Embora o silenciamento dessa memória fosse o desejo do sistema escravista. No período pós-abolição, registramos neste trabalho a manutenção desse legado cultural afro - brasileiro. Vejamos abaixo uma foto que reúne uma parte da descendência de Dona dinda.

Imagem V



Foto cedida por Dona Dinda, onde registra a reunião de família durante a comemoração de seu aniversário.

Considerações Finais:

Essa pesquisa mostrou por meio da memória de uma afrodescendente o cotidiano do Engenho Buraco D'água no pós-abolição, em que se configuram resquícios de práticas escravistas em meio a um espaço de ressignificação de práticas culturais que combinavam elementos do catolicismo e da cultura afro-brasileira.

Esperamos que essa pesquisa contribua para desmistificar a imagem que o discurso dominante faz do afrodescendente. Pois, hoje, não é diferente dos tempos da escravidão, tendo modificado apenas os mecanismos e as formas de expressar o discurso preconceituoso, de modo que o negro é deslocado do lugar de “coisa” para tornar-se um cidadão marginalizado. Tal discurso funciona como uma prática que determina o lugar que o afrodescendente deve ocupar na sociedade. Ele é mostrado na sua aparência construída pelo outro.

Nesse sentido, essa abordagem abriu espaço para as narrativas de uma afrodescendente que evidencia a sua história de vida e de seus antepassados, valorizando uma memória cultural que vem sendo re-significada de geração em geração. Nessa perspectiva deve-se pensar a cultura ou culturas como um universo multifacetado em que se configuram muitos significados.

Como enfatiza Bosi (1994), não dispomos de nenhum documento de confronto dos fatos relatados que pudessem servir de modelo, a partir do qual analisassem distorções e lacunas. Os livros de história que registram esses fatos são também um ponto de vista, uma versão do acontecido, não raros desmentidos por outros livros com outros pontos de vista. A veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da história oficial. Nosso interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida.

Nesse sentido, as histórias tecidas permanecem vivas. Por quê? Por que o barulho da enxada no roçado, do facão no corte da cana e da moenda não silenciou as vozes poéticas, nem fechou as portas da memória de Dona Dinda. Os homens envelhecem, morrem ou esquecem detalhes das histórias, mas deixam suas experiências tecidas pelas vozes dos que não silenciam.

Historicamente se buscou apagar da história, todo e qualquer elemento que lembrasse nossa origem africana, submetendo os afrodescendentes a um longo processo de silenciamento. Vivenciamos um momento de luta dos afrodescendentes na tentativa de enfraquecer o discurso eurocêntrico, tomar a palavra para dizer o que precisa ser dito. No entanto, o grupo dominante aciona mecanismos violentos que silenciam outros sentidos possíveis que poderiam ser atribuídos ao dito sobre o negro, mas que são indesejáveis para a manutenção do sistema e a perpetuação das relações de forças. Desse modo o Racismo, a discriminação, os estereótipos, causam grandes impactos na construção da identidade e subjetividade dos afrodescendentes.

Embora nossa sociedade tenha um discurso igualitário em seus textos legais, a produção discursiva ainda é insuficiente. Mesmo com leis que garantam e incentivem o estudo da afro-brasileira. Transparece a incapacidade na aceitação do outro, mascara-se o preconceito. Essa realidade não inibe as vozes insistentes se rebelam contra o silêncio histórico.

A escrita dessa história guia-se pela memória cultural de afrodescendentes que deixam ecoar um grito de liberdade, sufocado pelo processo da escravidão. Como destaca Nascimento (2006, p.93). Durante muito tempo as memórias dos afrodescendentes foram amputadas pelo corte reto e cego da historiografia, quando muito houve reminiscências vagas compondo uma pintura enevoada de um passado esgarçado pela retidão ocidentalizante. Nesse sentido, a pesar das lutas travadas e ainda por travar. Dona Dinda segue seu caminho tecendo histórias com perfeito acabamento, revisitando sempre os porões do tempo, remotos tempos, para buscar coisas, personagens, cenários nos subterrâneo de sua memória, para tecer sua história de vida.

Referencias

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3ª edição. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p.93-110.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho Jatobá: *Ancestralidade negra identidade*. Natal. RN: Editora: UFRN, 2009.

BARROS, Jose de Assunção. *O campo da História: Especialidades. Abordagens*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2004.

BOSI, Éclea. *Memória e sociedade: Lembranças dos Velhos*. 3ed. São Paulo Companhia das Letras, 1994.

BURKE, Peter. *O que é história cultural*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2005.

CASTRO, Hebe. História Social. In. CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFA, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, P.75-90.

CASTRO, Josué T. *Discursos Herero Sobre Uma África Cristã*. Contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos. Porto Alegre: PUC/RGS/ Dep. C. Sociais, 2006. Monografia de conclusão da graduação no C. C. Sociais.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade: Uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras. 1990

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. In: Estudos Avançados, vol.5. São Paulo, 1991, p. 173-191.

_____, Roger. *A História Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de Fazer*. Petrópolis - RJ: Vozes, 2007. (I Vol.).

FELIX, Loiva Otero. *História e Memória: A problemática da pesquisa*. 2 ed. Passo Fundo: UPF.2004

HALBWACHS, Maurice. *A Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5. Ed.. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2003. UPF, 2004

LIMA, Luciano Mendonça. *Cativos da “Rainha da Borborema”*: Uma historia social da escravidão em Capina Grande-século XIX. Ed. Universitária. UFPE. Recife. 2009.

LUIZ, Janailson Macêdo. *Cirandeiros de caiana dos crioulos e a arte de reinventar a vida*. Blecaute. Uma revista de literatura e artes. Campina Grande-PB, Ano 2, n. 4 , p. 19.

MAESTRI, Mario Jose Filho. *Depoimentos de escravos Brasileiros*. São Paulo. Ed. Ícone. 1988

MAGALHÃES, Júnior, Antonio Germano e VASCONCELOS, José Gerardo (orgs.). *Linguagens da História*. Fortaleza, Ceará: Imprece, 2003. (Coleção diálogos Intempestivos).

MATTOS, Regiane Augusto de. *Historia e cultura afro-brasileira*. 1ed. São Paulo. Contexto, 2009.

MATTOS, Wilson Roberto de. *Negros contra ordem*: astúcias, resistências e liberdades possíveis (Salvador-BA 1850-1888). Tese de Doutorado. São Paulo, 2000.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História Oral e Memória*: a cultura popular revisitada. 3. Ed. São Paulo: Contexto, 2001.

MEDEIROS, SÁ. Maria do Céu. Ariane Norma de Meneses. *O trabalho na Paraíba*: Das origens À transição para o trabalho livre. Ed. Universitária. João Pessoa. 1999.

MELO Josemir Camilo de. O Abolicionismo: uma História sobre (contra) o Negro. I Colóquio Internacional de História, 2008, Campina Grande-PB. *Anais do I Colóquio Internacional de História: Sociedade, Natureza e Cultura*. Campina Grande-PB: Editora da Universidade Federal de Campina Grande-PB, 2008, p. 01 – 15.

MELO Josemir Camilo de. REIS, Maria Regina Alves dos. *Engenho Buraco D'água: Estratégias e táticas de uma família negra pela manutenção de trabalho e moradia*. Trabalho apresentado no II colóquio Internacional de Culturas Africanas. UFRN, GRIOTS, 2011

_____. Escravos e moradores na transição para o trabalho assalariado em Pernambuco. (Comunicação). *4º Encontro Cultura e Memória: História e Trabalho*. Recife, PPGH/UFPE, 2009.

_____. Ressignificações da História e da Historiografia do Povo Negro na Paraíba Colonial. (Comunicação). *Anais do XIV Encontro Estadual de História – ANPUH/PB*, 26 e 29 de julho de 2010. João Pessoa-PB: Universidade Federal da Paraíba.

NASCIMENTO, Gizêlda Melo do. *Feitio de viver: memórias de descendentes de escravos*. Londrina: Eduel, 2006.

OCTAVIO, José. *A escravidão na Paraíba: Historiografia e História. Preconceito e Racismos numa produção cultural*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1988.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

ROCHA, Solange Pereira da. *Gente Negra na Paraíba Oitocentista: Família, e parentesco espiritual*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

SÀ, Ariane Norma de Menezes. *Escravos, Livres e Insurgentes: Paraíba (1850-1888)*. 2ed. João Pessoa. Editora Universitária da UFPB, 2009.

SOUZA, Florentina. “Memória e desempenho nas culturas afro-brasileiras.” *Representação performática brasileira: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte, 2006

VALENTE, F.C. Ana Lúcia. *Ser Negro no Brasil Hoje*. São Paulo. Moderna 1987.

VIEIRA, Maria do Pilar de Araujo. *A pesquisa em História*. São Paulo. 5. Ed. Ática, 2007.

Entrevista realizada no dia 20 de agosto de 2008 Dona Dinda (90 ANOS).

ANEXO

Entrevista com Dona Dinda

Qual o nome completo da senhora?

A senhora nasceu a onde?

Qual o nome dos pais da senhora?

Qual a idade da senhora?

A senhora viveu toda sua infância em Buraco d'água?

Qual o nome do engenho que a senhora trabalhou e viveu?

Como era o nome dos donos do engenho?

O dono do engenho era uma pessoa rígida?

Como se sente em saber que sua origem é africana?

A senhora sabe dizer se em Buraco d'água nos tempos passados teve escravos, ouviu alguém comentar que teve escravidão?

O que era produzido no engenho? E onde era vendido isso? Tinha muitos trabalhadores nesse engenho?

O processo de trabalho do engenho tinha uma hora do dia que parava?

Quando seu pai e sua mãe morreram como ficaram vocês, as crianças?

Trabalhava no roçado de quem?

Buraco D'água era uma região de engenhos?

Qual era o serviço da casa grande?

Como a senhora era tratada na casa grande? Eles lhe tratavam bem?

Pra senhora o que é ser livre?

Naquele tempo a senhora se sentia livre?

Naquele tempo a senhora acha que se deixasse o engenho ia ter outro lugar pra trabalhar?

Qual a religião da senhora?

Como foi esse processo pra senhora se inserir nessa religião quem lhe ensinou?

Quando a senhora entrou na irmandade coração de Jesus a senhora tinha que idade?

Como era festejado o mês de maio, as novenas? Como eram as festividades naquela época?

Naquela época o mês de maio era muito festejado, bem batucado?

Quem era que batia bumbo naquele tempo?

Naquela época quando adoecia? Existia hospital?

Servia pra que tipo de doença?

A senhora ainda usa dessas práticas de cura?

A senhora trabalhava no engenho até que dia?

A senhora começou a trabalhar com que idade na enxada?

Quando a senhora saiu da casa dos Mininéia, foi trabalhar aonde?

Na família Sobral a senhora foi trabalhar aonde na casa?

Eles tratavam Vocês bem? A senhora e seus irmãos?

Na época que a senhora participava das irmandades religiosas, como era o tratamento do Padre Zé Borges?

Ele era muito exigente?

A senhora sofreu discriminação por parte de alguém, Por ser negra?

Seu pai e sua mãe eram negros? E o seu avô? Era negro também?

A senhora conviveu muito com as suas avós?

A senhora lembra histórias que essas avós contavam?

Elas faleceram, a senhora ainda era muito pequena?

Quais as religiões que tinha em Buraco D'água?

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Pelo presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido eu, _____, em pleno exercício dos meus direitos me disponho a participar da pesquisa que resultará no trabalho de conclusão de curso de *Maria Regina Alves Dos Reis*. Declaro ser esclarecido (a) e estar de acordo com os seguintes pontos;

A pesquisa terá como objetivo analisar o cotidiano do Engenho Buraco d'água no pós-escravidão.

Ao (o) voluntário (a) só caberá a autorização para participar da pesquisa e não haverá nenhum risco ou desconforto ao (a) mesmo (a). - O (a) voluntário (a) poderá se recusar a participar ou retirar seu consentimento a qualquer momento da realização da pesquisa ora proposta, não havendo qualquer penalização ou prejuízo para o (a) mesmo (a).

Será garantido sigilo dos resultados obtidos nesta pesquisa, assegurando assim a privacidade dos participantes em manter tais resultados em caráter confidencial; - Não haverá qualquer despesa ou ônus financeiro aos participantes voluntários desta pesquisa científica e não haverá qualquer procedimento que possa incorrer em danos físicos ou financeiros a (ao) voluntário, e, portanto, não haverá necessidade de indenização por parte da pesquisa e/ou instituição responsável.

Qualquer dúvida ou solicitação de esclarecimento, o (a) participante poderá contatar o pesquisador no número (83) , residente à Rua projetada S/N. Ao final da pesquisa se for do meu interesse, terei livre acesso ao conteúdo da mesma, podendo discutir os dados com o pesquisador. Vale salientar que este documento será impresso em duas vias e uma delas ficará na minha posse.

Desta forma, uma vez tendo lido e entendido tais esclarecimentos e, por estar em pleno acordo com o teor do mesmo, dato e assino este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido que autoriza a utilização dos depoimentos orais.

Assinatura da Participante

Assinatura do Pesquisador

Campina Grande – PB, ____/____/2012.