

“Ser negro” em Chapada do Norte: a memória da escravidão

“Being black” in Chapada do Norte: the memory of slavery

Liliana de Mendonça Porto *

Resumo: O texto discute as relações entre a memória da escravidão dos moradores de Chapada do Norte – Vale do Jequitinhonha/MG e os sentidos que adquire o “ser negro” no local. Para tanto, esboça o perfil da escravidão no povoado no século XIX, ressaltando sua pequena relevância estatística. Passa, a seguir, à análise de trechos de entrevistas com dois moradores locais, observando a maneira pela qual surgem as referências à escravidão no discurso e sua importância simbólica na compreensão das relações de poder e do “ser negro” na atualidade.

Palavras-chave: Vale do Jequitinhonha, memória, escravidão, negro

Abstract: This text discusses the relations between the memory of slavery among the inhabitants of Chapada do Norte – Jequitinhonha Valley/MG and the senses of “being black” in the locality. It outlines the local slavery profile in the 19th century, emphasizing its statistic irrelevance. Then, it analyses excerpts of interviews with two local residents, looking for the way the references for slavery occur and their symbolic relevance in the comprehension of the power and the racial relations nowadays.

Key words: Jequitinhonha Valley, memory, slavery, black people

(...) dizemos, Foi ontem, e é o mesmo que dizermos, Foi há mil anos, o tempo não é uma corda que se possa medir nó a nó, o tempo é uma superfície oblíqua e ondulante que só a memória é capaz de fazer mover e aproximar (José Saramago – O Evangelho Segundo Jesus Cristo).

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’ (Walter Benjamin – Sobre o Conceito de História).

Neste trabalho, pretendo discutir os sentidos que adquire o “ser negro” em uma cidade do Vale do Jequitinhonha com um dos mais altos índices regionais de população negra, Chapada do Norte, e como estes se relacionam com a interpretação dada por seus

* Doutora em Antropologia Social pela UnB, Professora Adjunta das FAFEID.

moradores à história local – principalmente no que se refere à escravidão. Esta caracterização não é, contudo, tarefa simples, pois a referência ao “ser negro” envolve níveis diferenciados (embora interrelacionados) de sentido, e é importante ter em mente a que cada um se refere. Assim, em um primeiro nível, o “ser negro” se vincula à visão que a comunidade como um todo tem de si mesma, na medida em que este critério é definidor de sua imagem no contexto regional, e também internamente há vários demarcadores de identidade – com destaque para a Festa de Nossa Senhora do Rosário (cf. Porto, 1998) – explicitamente relacionados aos negros. O segundo nível, por sua vez, remete aos processos de interação face a face, em que o “ser negro” é fundamental no estabelecimento do que Goffman (1985) chama de fachada pessoal, estabelecendo o contexto em que a interação ocorre. Como a questão da classificação racial é um dos aspectos mais significativos da fachada em boa parte das interações, os agentes estão, neste caso, envolvidos em uma intrincada negociação para se localizar e aos demais em um contínuo que vai desde o inquestionavelmente “negro” ao inquestionavelmente “branco”, sendo que na maior parte das vezes tenta-se aproximar do segundo pólo por representar o primeiro uma identidade estigmatizada. As negociações e estratégias mobilizadas pelos envolvidos são orientadas segundo um conjunto de valores e concepções sobre a negritude que constituiriam o terceiro nível. Este, em que há o estabelecimento de uma imagem geral e ideal do negro, é marcado pela polissemia, embora girando em torno de temas comuns reconhecidos pela comunidade como relevantes. É esta polissemia que possibilita a convivência dos dois outros níveis, fazendo com que a discriminação cotidiana do negro não coloque em cheque um dos aspectos centrais da identidade do grupo. Segundo Cohen (1985), somente por serem simbólicos, conseqüentemente polissêmicos, os demarcadores de identidade grupais podem ser assumidos por seus membros sem que por isto eles tenham que se vincular a um estereótipo rígido dificilmente aceitável – ainda menos aceitável neste contexto, em que o estereótipo é regional e localmente estigmatizado.

É à reflexão do papel ocupado pelas constantes menções ao escravismo negro na construção deste terceiro nível e como ele abre caminhos para se pensar a citada polissemia que se dedica este texto. Pois um dos aspectos que orienta a construção ideal do negro e que é referência em qualquer discurso em torno do tema são os relatos sobre a escravidão. Com efeito, se não há alusão direta à África na memória da maior parte dos moradores locais – principalmente daqueles provenientes da zona rural e que não freqüentaram a

escola pública – as relativas ao período escravocrata são uma constante, e através delas se abre espaço para compreender as relações entre negros e brancos, na atualidade.

Como pressuposto da análise, é importante marcar a maneira pela qual o passado – seja em textos históricos ou na memória de um grupo – é apropriado no presente, levando à valorização constante de certos acontecimentos e períodos e ao esquecimento sistemático de outros. Parto, assim, da concepção de que os critérios que orientam a dinâmica lembrança/esquecimento não se relacionam com a importância “objetiva” dos “fatos” históricos, mas com sua importância simbólica. Benjamin, em *Sobre o Conceito de História* (1993), desenvolve um argumento crucial para a interpretação da memória: a história só é produzida através do relato histórico, devendo o historiador refletir sobre o processo de produção desse relato – pois uma configuração histórica específica só pode ser recortada do contínuo temporal pelas correspondências que se estabelecem entre ela e o presente, correspondências estas que lhe conferem sentido, inteligibilidade. Também no processo de elaboração da memória de um grupo não é a relevância estatística de certos acontecimentos que será responsável por sua rememoração, mas a capacidade que possuem de simbolizar aspectos fundamentais da estrutura social e visão de mundo do grupo no presente. Os discursos analisados são uma ilustração disto, na medida em que, em Chapada, a escravidão não é a base do sistema produtivo por um tempo tão longo, nem adquire proporções que por si só justificassem sua presença significativa na imagem que os moradores locais têm de seu passado, mas aponta um tipo de relações de poder que diz das relações de poder e da discriminação racial na atualidade. Antes, porém, de passar à análise em si, cabe considerar algumas características que adquire a escravidão no local, pois o confronto com elas esclarece aspectos importantes dos discursos.

1. A importância da escravidão no povoamento de Chapada do Norte e seu perfil no início do séc. XIX

A atual cidade de Chapada do Norte, distrito de Minas Novas, até 1962 com o nome de Santa Cruz da Chapada, formou-se a partir da descoberta de ouro na margem esquerda do Rio Capivari, em 1729. A atividade mineradora marca a maneira pela qual se dá o povoamento, sendo importante destacar: a rapidez com que ocorre o deslocamento de população para o local – que se torna freguesia católica já em 1730 – e o grande contingente de negros escravos que compõem tal população – pois a escravidão negra é a base do processo produtivo. O período de auge da mineração é, contudo, curto. Após sua

decadência, o lugar não encontra outra atividade econômica de grande vulto que possa substituí-la – embora seja pouso importante na rota de comércio de algodão da região, e relatos de viajantes ainda façam referência à extração de ouro no local (cf. Saint-Hilaire, 1975; Spix e Martius, 1981). Há indícios de que tenha então ocorrido abandono dessa atividade por, pelo menos, parte dos escravos, que se estruturam em torno da agricultura de subsistência e organizam suas comunidades à beira dos córregos e rios que cortam a região. Desde essa época, de acordo com os poucos documentos existentes, a região passa de atrativa a expulsora de mão-de-obra, e a migração temporária se torna uma prática regular: no século XIX, em busca de pedras preciosas (cf. Pohl, 1976), e já no século XX, primeiro para o trabalho em fazendas em Teófilo Otoni, e depois para o corte de cana e colheita de café, principalmente no interior paulista. Estas últimas atividades são hoje a base da sobrevivência da maioria das comunidades da zona rural e de parte da população urbana, principalmente após a redução da disponibilidade de água na região nos últimos anos.

No que se refere especificamente ao século XIX, a caracterização do local não é simples, na medida em que a documentação sobre o período é escassa e há na memória uma lacuna que vai desde a decadência da mineração aurífera até o século XX. No entanto, os poucos trechos de livros da paróquia em que se faziam registros de batizados, casamentos e sepultamentos ainda disponíveis, bem como os livros de notas do cartório local no período de 1832 a 1874 fornecem informações importantes para a interpretação dos relatos a serem posteriormente considerados. Para iniciar, os dados sobre batismos nos intervalos em que há registros – de setembro de 1850 a agosto de 1858 (741 registros), e de março de 1870 a agosto de 1875 (248 registros) – indicam que a composição racial da população já se aproximava daquela que se pode observar na atualidade, embora com um percentual menor de brancos. No entanto, mesmo com um percentual de crioulos, mistos e pardos, acima de 90% nos dois intervalos, observa-se um número muito baixo de filhos de pais e mães escravos (somente 0,8% e 1,2%, respectivamente) e um pouco mais alto de filhos de mães escravas, sem menção da condição dos pais (9,4% e 10,1%). Dentre estes últimos, concentram-se os filhos mistos, 50% dos quais têm mãe escrava. O alto percentual de crianças crioulas, pardas e mistas batizadas, não havendo para a maior parte dos dois primeiros grupos referência à condição dos pais, leva a crer que já em meados do século XIX a escravidão era pouco significativa no local, sendo a grande maioria dos crioulos e pardos composta por homens livres. Esta conclusão é reforçada pelos registros dos Livros

de Notas do cartório local, em que nenhuma propriedade hipotecada a partir do final da década de 1830 tem mais de quatro escravos (embora no início da década ainda fosse possível encontrar propriedades com dez ou doze cativos).

Quanto aos casamentos, eles evidenciam uma dificuldade de reconhecimento social da existência de relações conjugais inter-raciais, apesar dos indícios de que ocorriam com relativa frequência. Assim, embora haja filhos de crioulos definidos como pardos e a presença de mistos nos registros de batismo, não há nenhum casamento nos registros efetuados entre 1840 e 1853 ainda disponíveis que identifique união entre membros de categorias raciais distintas, bem como não há presença de mistos entre os noivos – apenas de crioulos, pardos e brancos, sendo a segunda categoria aplicada a mais de 75% dos noivos racialmente identificados.

A pequena relevância estatística da escravidão no povoado no século XIX não implica, contudo, em sua desvalorização. Ao contrário, escravos são uma das principais garantias de hipotecas ao longo de todo o século, e a partir de 1860 seus preços (inclusive de crianças) atingem valores correspondentes a várias propriedades rurais, e superiores àqueles definidos por Lilia Schwarcz (Schwarcz, Reis (org.), 1996) como sendo os preços médios de cativos no país. Curiosamente, ainda, não há nos vários documentos de transação de escravos qualquer referência a negociação com pessoas de fora do povoado, e à medida que o século avança, os escravos citados na documentação são cada vez mais nascidos no próprio local.

Nesse contexto, é possível compreender os motivos que levam a afirmar que a escravidão seja um dos principais temas na percepção do modelo de relações raciais e de poder na atualidade. Antes de mais nada, ser atribuída a ela a responsabilidade do perfil atual da população, que, segundo o último Censo Demográfico, conta com menos de 15% de brancos – percentual muito superior ao dos demais municípios do entorno. Aspecto este fundamental tanto na percepção que o grupo tem de si mesmo quanto na que tem dele os povoados vizinhos, e que resulta em sua estigmatização regional. Mas também por ser a escravidão, mais que historicamente importante – pois, como vimos, já na primeira metade do século XIX não é estatisticamente significativa –, uma instituição simbolicamente expressiva da possibilidade máxima de dominação – que fica clara na fala de Seu Agostinho, a ser considerada, de que os escravos eram tratados como cachorros, ferrados

no rosto como gado¹. Dominação que se assenta nas diferenças entre dois grupos raciais – negros e brancos – diferenças ainda fundamentais nos processos de interação face a face.

Uma segunda conseqüência do processo histórico de constituição do povoado é, ainda, importante para compreender os relatos que se seguem, pois também se vincula à dicotomia negro-branco, neste caso não mais com relação ao perfil racial dos grupos, mas a seu perfil cultural. Consiste em o povoamento ocorrer simultaneamente à implantação do catolicismo, que passa a ser a religião oficial dos habitantes locais – assim, em 1970, o Censo Demográfico indicava que todos os moradores se definiam como católicos, quadro que se modificou pouco nos últimos trinta anos (o percentual de católicos nas estatísticas oficiais continua acima de 90%, e mesmo os moradores diretamente envolvidos em rituais de umbanda e candomblé assim se declaram). A presença do catolicismo, por sua vez, se conjuga à atribuição da feitiçaria aos negros, e a uma classificação que define o primeiro como o “bem” e a segunda como expressão máxima do “mal”. O que faz, como veremos a seguir, que o “ser negro” não se limite a questões físicas, mas também a hábitos de higiene e comportamentos corporais, bem como a práticas religiosas.

2. As falas de Maria Preta e Seu Agostinho: dominação, estigma, branqueamento e as (im)possibilidades de resistência

Dentre os inúmeros relatos recolhidos durante meu trabalho de campo em Chapada do Norte, que fazem referência explícita à escravidão, um trecho longo da segunda entrevista que fiz com uma senhora chamada Maria Preta aponta uma série de aspectos importantes com relação à percepção desta instituição. Maria Preta é uma senhora negra, na época da entrevista com 76 anos, analfabeta, nascida em uma comunidade rural e conhecida na cidade por ser a principal cantora na vigília do Senhor Morto, realizada na Igreja Matriz na Sexta-Feira da Paixão. Suas rezas, “roceiras”, como ela mesma define, aprendeu na comunidade de origem, com os mais velhos. Atualmente, vive com os filhos em São Paulo, e já há alguns anos se vê impossibilitada de vir para as comemorações da Semana Santa. O trecho que se segue é parte de uma entrevista que fiz com ela em maio de 1999, na casa de uma comadre, com a presença também de sua afilhada. Nele, várias reflexões são feitas em

¹ Um exemplo dado por Portelli (1997) ilustra o que quero aqui apontar. Segundo o autor, muito mais importante na compreensão da escravidão norte-americana e da maneira como é interpretada na atualidade, é que a média de 0,7 chibatadas/escravo/ano – que levaria à suposição de uma certa brandura do sistema – é a presença da possibilidade de chicoteamento de um escravo, pois é esta possibilidade que orienta o modelo de dominação e o comportamento dos demais escravos, não o chicoteamento efetivo.

torno da condição de cativo, e uma estória da tentativa de um “negro da Costa” que tenta burlar sua posição subordinada pode ser vista como um mito da dominação e imposição de padrões brancos aos negros².

M: Diz que os nego da Costa era os cativeiro, né? Diz que é no tempo dos cativeiro que eles conta. Meu avô mesmo era cativeiro. Diz que eles amarrava eles no pau e sentava...

A: É de vera, madrinha? Seu avô?

M: Meu avô mesmo era um.

T: Qualé?

M: O Mané Paulo... Eles era escravo de João Paulo aqui. Era escravo de João Paulo. O véio Zé Pequeno, tudo, era escravo de João Paulo. A véia Maria Rosa. Aí eles diz que amarrava no pau e chegava o coro, quando sortava mandava i trabaíá.

(...)

A: Conta, Maria Preta. Escuta, mãe.

M: Diz que eles chegava o coro. Diz que num dava comida não. Quando era prá dá comida... Diz que as ropa deles era uns pedacinho de ropa assim, uns cotocozinho de algodão, né, diz que era as ropa que eles dava pros nego da Costa. E tinha que trabaíá onde que tem essas pedreira, essas calçada tudo, diz que era os nego da Costa que fazia, diz que era. Agora eu já num alcancei... Eu alcancei carrancismo, mas não esses daí. Carrancismo de trabaíá como nós trabaia mas prá nós mesmo, e eles trabaia era prá...

A: E num pagava a gente não, madrinha?

T: Pagá o quê? Um pratinho de comê se dé...

M: Nada. E assim mesmo não que presta. Era o resto.

T: Diz que era. Inda batia ainda, Maria Preta?

M: Inda batia.

T: Pai... pai contava. Mas eu num sei se ele assim...

A: Mas quando é assim, mãe... Que nem Maria Preta, era o avô dela.

T: O avô ou o bisavô, não?

L: E esses nego da Costa vinham de onde?

M: Qué dizê que é nós mesmo que tava aqui.

T: Nós mesmo do local, é...

² A transcrição feita mantém a fala de acordo com seu estilo regional e pessoal, e realiza apenas algumas supressões de interrupções características de diálogos orais que prejudicam a fluência da leitura mas não alteram o conteúdo do discurso.

M: Faz de conta que é assim que nem nós, que tá aqui, né? Qué dizê que tem aí Valdinê, tem otros aí que...

T: Que é grande, né?

M: Minha mãe num pode... Que nem eles tá vendendo agora, né? Vende para aquela pessoa prá trabaiaá... prá cumê e...

T: E também num tinha o que cumê, ficava trabaiano prá esse otro por dia, né?

A: Hoje a lei é otra. A gente trabaia eles paga a gente.

T: Cê vê que depois cê vai em Aparecida, senhora viu lá o chicotão...

M: Vi...

T: E o home lá assim todo lanhado.

M: Todo panhado.

A: Ah, hoje se fô gente batê na gente prá mode a gente trabaiaá, a gente morre de fome.

T: A gente morre.

M: Morre.

A: Mas ninguém...

(risos)

T: Ih, Maria, se tivesse essa lei hoje, Deus nos livre.

A: Deus nos livre, Maria. O povo tudo ignorante.

(...)

T: Eu nunca nem ouvi falá de nego da Costa. Eu sabia dos cativero, mas eu num sabia que tinha nome assim, não.

M: É, nego da Costa. Cativero diz que era nego da Costa. Masi num pecisava sê nego memo não, podia sê a... um...

T: Qualqué um era... Tudo véve é tabaiano, né?

M: Tinha um que diz que era um nego, né. Agora eu vô contá essa daí, mas... Diz que era nego. Ele queria casá ca rainha, né? Diz que ia casá ca rainha...

T: A rainha era de nome, né? A rainha... Filha do rei, né?

M: Diz que bicho, que só se vê como tinha nos pé dele. Que ele num tinha nem tempo de tirá bicho. Diz que ele falô assim, oh: “Eu caso concê...” A rainha. “Eu caso concê mais é assim, cê tem de i...” Pegô um cado de sabão e deu ele: “Cê vai no rio, e toma banho... E tira esses bicho. Quando ocê vortá, eu caso concê”. Diz que ele mais que depressa passô a mão no sabão e tá lá esfegano. “Se num fosse meu estucho eu num casava ca rainha”. Mas não, inda tem otro. Diz que ela inda falava assim... Prá trumentá... Eu num tô pono tudo. Prá trumentá ela prá vê se ela casava... O pai dela

morreu, né? Diz que ele vei falá assim, diz que ele falava assim: “Oh, princesa, se ocê num casá caquele nego eu num vô sarvá... (meio cantado)”. Ele que cantava, prá mode de ela pensá que era de vera. Que era o pai. “Oh, princesa, se ocê num casá caquele nego eu num vô se sarvá”. Diz que ele ficava pru fora cantano, prá mode vê. Diz que que que ela fez? Diz que ela falô assim: “Oh, meu Deus, eu quero que meu pai sarva. Eu vô casá cum diabo daquele nego”.

T: Gente besta, né?

M: Diz que ele foi pro rio lavá e diz que ela coitô de vigia prá vê se ele tava lavano direito. Diz que ele gritava assim... Diz que ele tava lavano. “Se num fosse meu estucho, eu num casava ca rainha. Se num fosse meu estucho, eu num casava ca rainha”.

A: Pocano na bucha.

M: Pocano na bucha, e tirano os bicho.

(risos)

M: “Se num fosse meu estucho, eu num casava ca rainha”.

T: O trem que ele fez...

M: É... E aí diz que o que foi atrás falô assim: “Óia, vamo lá procê vê que que ele tá fazeno lá. Ele que tá fazeno essa paiaçada”. Diz que quando eles chegô lá diz que ele tá lá mesmo apurado, lavano. “Vô casá, vô casá ca rainha, mas se num fosse meu estucho eu num casava co ela”.

A: Fica calado, né?

M: Diz que quando eles escutô eles falô: “Sem vergonha! Ocê que tá fazeno essa paiaçada!” Diz que eles voltô prá trás, montô o chicote nele.

T: Oh, meu Deus! Perdeu.

M: Perdeu ainda.

T: Inda apanhô.

M: Panhã muito ainda. Diz que inda fez ele drumi dentro dágua ainda.

A: Pelo menos os bicho ficô tirado.

Com relação a esta conversa sobre o sentido da expressão “negro da Costa” e a estória que a ela se segue, gostaria de identificar alguns pontos que me parecem centrais. Inicialmente, cabe ressaltar ser este o trecho inicial da entrevista, e ter sido provocado por uma foto de Maria Preta que lhe dei de presente. Ao ver a foto, ela disse que sua aparência física, com destaque para os olhos amarelados, faziam com que ela tivesse a aparência dos “negros da Costa” (expressão em geral utilizada para se referir aos escravos provenientes da África). No entanto, quando tenta definir a expressão, ela identifica-a com a idéia de “cativeiro”, sendo a condição de trabalho (de vítima de dominação excessiva) que define a negritude, e

não a aparência física, a questão racial. Percebe-se, assim, a presença de um tema recorrente nas falas de moradores locais, explícito em uma das rezas cantadas por Maria Preta durante a Paixão. Nesta, afirma-se que não é condenável ser negro, mas se portar como tal:

Ai meu Deus, ai meu Senhor,
Senhor de toda valia,
Se é por mode do meu cabelo
Perdoai, ai meu Senhor.
O cabelo não é pecado,
Que Deus deu a todos nós.
O cabelo só é pecado,
Prá quem traz ele arrufado.

Ai meu Deus, ai meu Senhor,
Senhor de toda valia,
Se é por mode dos meus olhe
Perdoai, ai meu Senhor.
Os olhe não é pecado,
Que Deus deu a todos nós.
Os olhe só é pecado,
Prá quem olha atervessado.

Ai meu Deus, ai meu Senhor,
Senhor de toda valia,
Se é por mode dos meus dente
Perdoai, ai meu Senhor.
Os dente não é pecado,
Que Deus deu a todos nós.
Os dente só é pecado,

Prá quem traz ele alimado.
Ai meu Deus, ai meu Senhor,
Senhor de toda valia,
Se é por mode do meu cospido
Perdoai, ai meu Senhor.
O cospido não é pecado,
Que Deus deu a todos nós.
O cospido só é pecado,
Prá quem cospe no sagrado.

Ai meu Deus, ai meu Senhor,
Senhor de toda valia,
Se é por mode do meu comido
Perdoai, ai meu Senhor.
O comê não é pecado,
Que Deus deu a todos nós.
O comido só é pecado,
Prá quem come até gulá.

Ai meu Deus, ai meu Senhor,
Senhor de toda valia,
Se é por mode do meu andado
Perdoai, ai meu Senhor.
O andado não é pecado,
Que Deus deu a todos nós.
O andado só é pecado,
Prá quem anda farseano.

Na reza, assim como na referência aos “negros da Costa”, o pecado não é ser negro, mas se colocar no lugar de negro. O texto consiste, portanto, em pedidos consecutivos de perdão

por aspectos da aparência física e de hábitos de negros, argumentando não serem estes os pecados, mas a adoção de comportamentos definidos como condenáveis – assim avaliados por seu vínculo com costumes de origem africana e por estarem em dissonância com aqueles valorizados a partir de um modelo branco/cristão. No entanto, a afirmação do não pecado parece ser negada em vários momentos da própria fala de Maria Preta: primeiro, pela necessidade de pedido constante de perdão pelas características negras que marca a reza; depois, pelo surgimento da referência a “negro da Costa” na entrevista, a partir da observação da própria aparência física de Maria Preta; por fim, pelo retorno ao negro racialmente definido na estória que se segue da tentativa de casamento com a rainha, e pela construção de sua imagem como essencialmente estigmatizada – sendo uma de suas características a falta de um padrão de higiene adequado. Assim, se o casar-se com um negro é visto pela rainha como sacrifício, como algo a que só estava disposta devido ao risco que acreditava estar correndo a alma de seu pai, fazê-lo seria impossível caso ele não se lavasse e tirasse os bichos de seu pé. Além disso, é a rainha que fornece ao negro o sabão para que ele se limpe – aspecto significativo quando se leva em conta que, na África, é o branco colonizador o responsável pela introdução do sabão como elemento essencial para o alcance de um padrão adequado de limpeza (cf. Burke, 1996). No entanto, nem o banho nem a higiene dos pés são capazes de levá-lo à ascensão social e à saída de sua condição de negro: a tentativa é descoberta, e ele punido de maneira severa, inclusive com castigos físicos. A reafirmação da ordem social e do modelo de dominação existente não é, contudo, negativa. Afinal, “pelo menos os bicho ficô tirado”.

Neste contexto, surgem as questões: por que a referência à escravidão e o estabelecimento de uma relação direta entre a idéia do negro e de uma dominação inaceitável na atualidade, e historicamente abolida? Quais motivos levam a que a instituição desapareça na etapa seguinte do relato, e que este passe de histórico a mítico? Em que estes dois momentos da fala esclarecem as relações entre negros e brancos no cotidiano? Penso ser possível apontar alguns caminhos de reflexão a partir delas. Por um lado, em uma sociedade em que o domínio sobre os negros e o preconceito racial são marcantes, mas não explicitamente reconhecidos pela população local, o modelo da escravidão remete tanto ao processo histórico de instauração das bases desse domínio quanto a um excesso hoje inadmissível. Assim, se hoje se trabalha tanto quanto no passado, se ainda há “carrancismo”, este adquire um perfil distinto, pois o trabalho não beneficia (pelo menos diretamente) um senhor poderoso, mas o próprio trabalhador. Também se reconhece as distinções sociais – ainda

há “grandes” como Valdinê, bem como pessoas sem recurso que precisam trabalhar para eles por dia. Os “grandes”, contudo, não podem dominar de forma tão direta: têm que pagar pelo serviço prestado e não podem usar força física contra os “pequenos”. Por outro lado, quando o “negro da Costa” tenta casar com a rainha, ele está tentando fugir não do excesso de exploração, mas sim de sua condição de negro. Neste caso, as barreiras entre brancos e negros são reconhecidas, não somente sendo impossível fugir a elas, mas também sendo valorizada a aproximação de padrões de comportamento dominantes.

Um segundo relato, feito por Seu Agostinho – um senhor negro de 77 anos na época da entrevista e que, quando vivo, era o capitão do tambor da Festa de Nossa Senhora do Rosário (o componente da festa reconhecido como mais caracteristicamente negro) – se assemelha muito em estrutura ao de Maria Preta, embora aqui as agruras da escravidão e a negação da humanidade do negro sejam mais explícitas. Também neste caso passa-se diretamente da descrição da dominação extrema representada pela escravidão para um caso em que um escravo tenta burlar sua condição e afirmar sua humanidade, e em que esta tentativa é só temporariamente bem sucedida, sendo seguida de uma reafirmação clara das distinções sociais:

J: Então antigamente os nego era comprado. Ia fazer qualquer serviço, só mandava eles fazer, os nego. Os nego carregava pedra, num ganhava nada, só ganhava comida. Carregando pedra, pau, tudo, lavando ouro, como diz que lavava aqui de premera, os nego. Mas o ouro eles num podia vender, vender prá quem? Eles tinha de dá o senhor. Então tem muito ouro guardado aí, que eles num podia vender, por maldade, eles furava um buraco, escondia, prá não dá os senhor deles. Tem muito ouro aí escondido aí, mas ninguém sabe. Entonce eles ia fazendo esse serviço... Então os nego... ficava assim dum lado: “Mas o sinhô e a sinhá tá cumeno aqui na mesa”... se num chegava um assim: “Que que cê tá fazendo aí, que cê tá oiando prá cá, óia prá lá”. Criação, né, burro: “Sai, cachorro!”

L: É igual...

J: Cachorro. “Sai prá lá, cachorro!” Então algum dia um falou assim...

L: E como é que é a história que o senhor falou que eles eram ferrados?

J: Ferrado. Os nego eram ferrado.

L: Aonde?

J: Aqui tinha dois nego antigo, me contaram.

L: E era ferrado onde?

J: Na cara. Um ferrozinho assim. Um carimbo, eles tinha um carimbo... É criação! Gado num tem os ferro? Então eles era ferrado, num misturava com ninguém. O meu

é meu mesmo, o outro é outro mesmo. Então eles ficava jogado pras cobra. Comia num dava eles... Num punha o pé na casa do senhor de jeito nenhum, de jeito nenhum. Nego num punha. Come lá fora. Cachorro. Cê num vê cachorro? A comida lá fora...“Oh, ô nego!” Ele chamou o outro. Também era nego. Eles tudo era colegada. “Cê quer vê eu cumê na mesa do sinhô?” Os companheiro dele tudo falou assim: “Quem é ocê, procê cumê lá? É, quem é ocê? Cê num põe... cê num põe seu pé lá dentro”. “Ponho. Eu sento lá na mesa, cês vai oiá eu cumê lá na mesa”. Foi lá na mesa asseada, o sinhô tudo lá assim. Logo chegando assim e disse: “Ô, sinhô!” “Quê que cê quer, nego?” “Oh, pera um pouco aí, dá licença”. “Fala logo o quê que cê quer!” “Oh, quanto o sinhô me dá por uma pedra de ouro desse tamanho?” “Ah, bem. Entra prá cá, vem prá cá, nego!” E ele olhou pro outro assim... “Uma pedra de ouro que eu tenho, pro sinhô comprar”. Num falou que achou não “Ah, come primeiro que depois nós...” E ele tá comendo, tá comendo. Trouxe doce, comeu, sobremesa, bebeu. Nego tá... “E ô nego, e a pedra de ouro, onde tá?” “Uai, sinhô, é quando eu achá (risadas). É quando eu achá, sinhô, eu tou perguntando é quando eu achá”. “Ah, sem vergonha! Vem cá, nego...” O companheiro dele mesmo. “Pega ele. Pega ele e leva ele lá no pau. Dá um coro nele. Sem vergonha, comeu aqui na mesa!” O nego falou pro outro assim: “Cê pode batê o tanto que cê batê. Minha barriguinha tá cheia, eu comi na mesa mais o sinhô... Pode batê, mas eu entrei lá dentro, num entrei? Eu entrei lá e comi na mesa do senhor”. Então é isso aí que eu lembrei. Pode desligar.

Neste relato, a humanidade negada ao negro escravo pela elite dominante é simultaneamente afirmada no comentário de que alguns escravos enterravam o ouro para não terem que entregá-lo a seus senhores. No entanto, ao definir esta postura como “maldade”, Seu Agostinho acaba legitimando o próprio sistema que critica. Na estória seguinte, retorna a afirmação da humanidade do negro, que deseja ser tratado como igual e elabora uma estratégia para tanto – da mesma maneira que o faz o negro que quer casar com a rainha. Assim como no relato de Maria Preta, ao sucesso temporário se segue um resultado desastroso: a afirmação da dominação máxima através do espancamento. Mas a conclusão nos dois casos é distinta: aqui, o escravo, mesmo retornando a sua condição inicial, avalia como positiva a transgressão, pois por algum tempo a igualdade foi estabelecida.

As falas de Maria Preta e Seu Agostinho remetem a aspectos centrais da percepção local das relações entre negros e brancos na atualidade, e do reconhecimento da presença de um modelo de domínio e discriminação. Pois se a escravidão é algo do passado, se os negros não são mais tratados como animais nem podem ser espancados para trabalhar, os limites entre os grupos não continuam existindo? Não há, ainda, “carrancismo”, mesmo que sob outra forma? O cabelo do negro não continua sendo definido como cabelo “ruim”, sua pele como impossível de “embeleazar” (como afirma a própria Maria Preta em outro trecho da entrevista)? A reza de Maria Preta não é ainda cantada na Semana Santa? Comunidades rurais negras não são, muitas vezes, definidas como “porcas”, “sujas”, assim como o foi o

negro da Costa que queria casar com a rainha? A religiosidade afro-brasileira não corresponde à feitiçaria no imaginário local, vista como não sendo “coisa de Deus”? Mesmo assim, contudo, há uma diferença crucial entre a animalidade e a humanidade, e o fim da escravidão, apesar de manter os limites entre grupos, impede que os negros sejam tratados como gado, como cachorros, que sejam ferrados, espancados. Frente a um modelo de distinções sociais e de dominação, estabelece-se um mínimo de critérios de convivência. E reconhece-se que, embora sujeita a dificuldades e insucessos, a possibilidade de questionamento e de resistência à dominação existe, como no caso dos negros que ocultavam o ouro de seus senhores e cujos tesouros estão até hoje escondidos.

Fontes

LIVROS DE NOTAS do Cartório de Santa Cruz da Chapada – 1832-1874.

LIVROS DE REGISTROS DE BATISMOS, Casamentos e Sepultamentos da Paróquia de Santa Cruz da Chapada.

Bibliografia básica

AMADO, Janaína, FERREIRA, Marieta M. (org.). *Usos e Abusos da História Oral*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*, Obras Escolhidas vol. I, São Paulo: Brasiliense, 1993.

BURKE, Timothy. *Lifebuoy Men, Lux Women. Commodification, Consumption and Cleanliness in Modern Zimbabwe*. London: Leicester University Press, 1996

COHEN, Anthony P. *The Symbolic Construction of Identity*. London and New York: Routledge, 1985.

GALIZONI, Flávia M. *A Terra Construída. Família, Trabalho, Ambiente e Migrações no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais*. São Paulo, 2000. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

GINZBURG, Carlo. *A Micro-História e Outros Ensaio*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1991.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PIZARRO E ARAUJO, José de S. A. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro (1820)*, v. 8, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

- POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.
- PORTELLI, Alessandro. The Peculiarities of Oral History. *History Worksohp*, issue 12, Autumn, 1981.
- PORTELLI, Alessandro. *The Battle of Valle Giullia. Oral History and the Art of Dialogue*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1997.
- PORTO, Liliana. *Reapropriação da Tradição: Um Estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte / MG*. Versão modificada de dissertação de mestrado premiada em 2º lugar no Concurso Sílvio Romero 1998 / FUNARTE, 1998.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais (1816-1817)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- SPIX e MARTIUS. 1981. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- SCHWARCZ, Lilia, REIS, Letícia V. S. (org.). *Negras Imagens. Ensaio sobre Cultura e Escravidão no Brasil*, São Paulo: EDUSP / Estação Ciência, 1996.
- VASCONCELOS, Diogo de. *História Média de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.