



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ**  
**CAMPUS SEM. HELVÍDIO NUNES DE BARROS**  
**CURSO DE HISTÓRIA**

**RAILA QUELLY MOURA SILVA**

**HISTÓRIA E MEMÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SACO DA VÁRZEA,  
SÃO JOSÉ DO PIAUÍ-PI**

**PICOS-PI**

**2013**

**RAILA QUELLY MOURA SILVA**

**HISTÓRIA E MEMÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SACO DA VÁRZEA,  
SÃO JOSÉ DO PIAUÍ-PI**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura  
Plena em História, da Universidade Federal do  
Piauí, Campus Senador Helvídio Nunes de  
Barros, Como requisito parcial para a obtenção  
do grau de Licenciada em História.

Orientador: prof. Ms. Mairton Celestino da Silva

**PICOS-PI**

**2013**

Eu, **Raila Quelly Moura Silva**, abaixo identificado(a) como autor(a), autorizo a biblioteca da Universidade Federal do Piauí a divulgar, gratuitamente, sem ressarcimento de direitos autorais, o texto integral da publicação abaixo discriminada, de minha autoria, em seu site, em formato PDF, para fins de leitura e/ou impressão, a partir da data de hoje.

Picos-PI, 23 de abril de 2013.

FICHA CATALOGRÁFICA

Serviço de Processamento Técnico da Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca José Albano de Macêdo

S586a Silva, Raila Quelly Moura .  
História e memória da Comunidade Quilombola Saco da  
Várzea, São José do Piauí-PI / Raila Quelly Moura Silva. –  
2013.  
CD-ROM : il. ; 4 ¾ pol. (103 p.)  
  
Monografia (Licenciatura Plena em História) – Universidade  
Federal do Piauí. Picos-PI, 2013.  
Orientador: Prof. Ms. Mairton Celestino da Silva  
  
1. Memória. 2. Comunidade Quilombola. 3. Identidade. 4.  
Quilombo. 5. História. I. Título.

CDD 981.22

**RAILA QUELLY MOURA SILVA**

**HISTÓRIA E MEMÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SACO DA VARZEA,  
SÃO JOSÉ DO PIAUÍ-PI**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura  
Plena em História, da Universidade Federal do  
Piauí, Campus Senador Helvídio Nunes de  
Barros, Como requisito parcial para a obtenção  
do grau de Licenciada em História.

Orientador: prof. Ms. Mairton Celestino da Silva

Aprovada em            /            /

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Ms. Mairton Celestino da Silva (Orientador)  
Mestre em História  
Universidade Federal do Piauí

---

Prof. Agostinho Júnior Holanda Coe  
Mestre em História  
Universidade Federal do Piauí

---

Profa. Ms. Luciana Pereira Lima  
Mestre em História  
Universidade Federal do Piauí

---

Prof. Dr. Johny Santana de Araújo  
Suplente

Àqueles que resistiram no passado pela liberdade;  
hoje, às comunidades Quilombolas que lutam por  
cidadania.

## AGRADECIMENTOS

Para mim, é um momento muito especial poder agradecer a todos que contribuíram para realização desse trabalho.

Agradeço, primeiramente, á Deus por me proporcionar sabedoria suficiente para que eu pudesse superar todos os obstáculos de desmotivação e de perdas familiares que se fizeram presentes durante esta jornada.

Agradeço, também, de uma forma muito especial a meu pai, João Siqueira Silva que será sempre o meu mestre e o meu refúgio, também agradeço, de uma forma singela, a minha mãe Francisca de moura Bezerra, pelo apoio incondicional durante todos estes anos de luta. Ao meu irmão Veilson, as minhas irmãs Railâny e Viviane que sempre me deram força para seguir em frente e ao meu sobrinho Eros Damásio que muito cobrou pelo tempo não disponível, mas que só o seu sorriso era suficiente para me fazer feliz, agradeço também aos demais sobrinhos maravilhosos Talles e Lorena e ao meu primo Deyvid.

Agradeço, também, de uma forma muito especial, ao meu noivo Wanderson pelas palavras de incentivo e pela paciência durante essa trajetória universitária.

Agradeço, também, especialmente a toda a Comunidade Quilombola do Saco da Várzea, principalmente, aqueles que confiaram a mim suas memórias de luta e resistência sem as quais este trabalho não teria sido possível. Em especial, á Márcia e ao Senhor Raimundo Luiz.

Aos meus amigos Alex Silva, Janyne Holanda, Jaudimar Borges, Geanice Bezerra, Jocélia Leite pelo apoio e incentivo e aos meus companheiros de turma especialmente, Jaqueline Cavalcante, Gracivalda Albano, Francisco Silva, Kledison Pires, Millena Araújo, Maura Régia, Ítala Ioyanne, Ivanete Matildes pelo apoio e pelos momentos inesquecíveis.

Ao meu orientador, Mairton Celestino da Silva, pela paciência e contribuição essencial para feitura desde trabalho.

Á todo meu quadro de professores de História que ao passarem por mim deixaram sua contribuição. E, em especial, ao professor José Lins e ao professor Johny Santana, os quais jamais esquecerei pelo apoio e confiança.

Enfim, a todos que colaboraram direta ou indiretamente na realização deste trabalho.

*Devemos lutar pela igualdade sempre que a  
diferença nos inferioriza, mas devemos lutar pela  
diferença sempre que a igualdade nos  
descaracteriza.*

Boaventura de Souza Santos

## RESUMO

Embora, não tivesse sido as únicas formas de resistência escravista, a formação de Quilombos foi uma das mais importantes. Nas últimas décadas, muitos debates surgem em torno da construção do significado de identidade político jurídico de remanescente de quilombos. Este trabalho de cunho monográfico propõe analisar a formação da Comunidade Quilombola Saco da Várzea em São José do Piauí – PI, através de sua história e das memórias em torno da escravidão, além de caracterizar sua atualidade. Percorrendo esse caminho, com a intenção de enriquecer este trabalho utilizou-se fontes bibliográficas que abordam a discussão histórica da mão de obra negra escrava para a formação da sociedade brasileira, como também, discussões em torno das formas dinâmicas de resistência escrava, como a formação de Quilombos. No trabalho foi empregada a metodologia da história oral, pois a memória do grupo no seio da família é um fio condutor para sua formação e identidade. Foram realizadas diversas entrevistas que apresentam revoltas, mas também histórias de vida e resistências frente há uma sociedade que ainda define pessoas por sua cor de pele. A pesquisa realizada tem os propósitos de compreender o processo de construção da história e da memória na Comunidade Quilombola Saco da Várzea, como também o que é ser negro nas comunidades do Piauí e particularmente a contribuição do negro na formação da sociedade piauiense.

**Palavras-chave:** Memória. Quilombo. Resistência. Identidade. Comunidade Quilombola.

## **ABSTRACT**

Although it had not been the only forms of resistance to slavery, the formation of Quilombo was one of the most important. In recent decades, many debates arise around the construction of the meaning of legal political identity remaining Quilombo. This paper proposes monographic imprint analyze the formation of the Community Quilombo Bag Floodplain São José do Piauí - PI, through its history and memories over slavery, and to characterize its actuality. Walking along this path with the intention of enriching this work we used literature sources that discuss the historical discussion of black slave labor for the formation of Brazilian society, but also discussions on the dynamic forms of slave resistance, such as training Quilombos. At work we used the methodology of oral history as to the memory of the group within the family is a common thread to their formation and identity. Were several interviews that present revolts, but also stories of life and resistance front there is a society that still defines people by their skin color. The research has the purpose to understand the process of construction of history and memory in the Community Quilombo Bag Lowland, as well as what is to be black in the communities of Piauí and particularly the contribution of black in shaping society Piauí.

Keywords: Memory. Quilombo. Resistance. Identity. Community Quilombo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 O ESCRAVO NA FORMAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA</b> .....	14
<b>1.1 Tráfico negreiro, resistência e alforrias</b> .....	14
<b>1.2 A dinâmica da resistência da escravidão na América: Quilombos</b> .....	25
<b>2 ESCRAVIDÃO NO PIAUÍ: UMA REALIDADE HISTÓRICA</b> .....	33
<b>2.1 Terra, gado e escravo: Trilogia da sociedade escravista piauiense</b> .....	33
<b>3 COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOSÉ DO PIAUÍ</b> .....	46
<b>3.1 Dados, descrições e atividades econômicas</b> .....	46
<i>3.1.1 Espaço físico</i> .....	46
<i>3.1.2 Memórias da Casa Grande</i> .....	47
<i>3.1.3 Descrição de uma família descendente de escravos no Saco da Várzea</i> .....	47
<i>3.1.4 Origem da denominação Saco da Várzea e sua divisão étnica</i> .....	49
<i>3.1.5 Descrição da Casa Grande</i> .....	52
<i>3.1.6 Atividades econômicas e migração</i> .....	55
<b>3.2. Quilombo ou senzala? Em busca de uma identidade</b> .....	59
<i>3.2.1 Memórias da escravidão no Saco da Várzea</i> .....	61
<i>3.2.2 Construção da Comunidade Quilombola</i> .....	74
<b>3.3. Organizações e práticas sociais</b> .....	82
<i>3.3.1 Religiosidade e festividades</i> .....	82
<i>3.3.2 Associação de moradores</i> .....	84
<i>3.3.3 Grupo de capoeira</i> .....	85
<i>3.3.4 Cabelo e Identidade</i> .....	89
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	95
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	97
<b>ANEXOS</b> .....	103

## INTRODUÇÃO

Este trabalho de cunho monográfico discute a formação e a constituição de identidades na Comunidade Quilombola Saco da Várzea, em São José do Piauí-PI a partir das histórias e das memórias dos sujeitos que lá residem. Nesse sentido, abordaremos, por um lado, as histórias dos descendentes de quilombolas da comunidade que viveram sob o jugo do cativo. Para isso, revisitaremos as memórias de pessoas oriundas da comunidade em estudo e herdeiras dessas memórias do tempo da escravidão no Brasil.

Assim, a presente pesquisa tem como objetivo precípuo compreender o processo de construção da história e da memória e como esses dois processos ajudam os sujeitos a construir/apropriarem de determinadas identidades sociais. Para tanto, pretendemos registrar através da memória do grupo a trajetória de luta e vida dessa pequena localidade, porém significativa quando a relacionamos com a necessidade de se compreender a resistência do povo negro antes esquecido pela história.

O interesse pela História do negro no Brasil deu-se a partir das pesquisas sobre a temática para produção monográfica. Diante disso, foi realizado um primeiro contato com a **Comunidade Quilombola Saco da Várzea**, onde já se pode perceber que a necessidade de um estudo em relação à Comunidade de remanescente de Quilombo ou também de se estudar o negro rural sãojoseense se fazia necessário.

Apesar do crescimento das pesquisas sobre comunidade quilombolas nas últimas décadas, em decorrência das próprias mudanças da sociedade e também pelo alargamento do campo de estudo da História Social, ainda vigora em nosso país uma ideia bastante forte onde o preconceito racial existente na sociedade brasileira tem dificultado a realização de estudos sobre as condições socioeconômicas e culturais dos diferentes grupos étnicos que compõem a nossa população. De acordo com Lopes (2011), em decorrência desse fato, alguns grupos enfrentam problemas que determinam sua marginalização e o difícil acesso aos benefícios sociais. Podemos citar, no enfrentamento deste quadro, as comunidades quilombolas.

Para um melhor entendimento do que são os remanescentes de quilombos, Lopes (2011, p. 02) aborda que o Decreto 4887/03 estabelece que:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a opressão histórica sofrida.

De acordo com a Fundação Cultural Palmares<sup>1</sup>, Quilombos são comunidades descendentes de africanos escravizados que mantêm as tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos tempos. O Quilombo constitui assim, questão importante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao regime escravista no Brasil. A partir desta perspectiva são realizadas reflexões acerca das comunidades quilombolas, em especial a Comunidade Quilombola Saco da Várzea.

As pesquisas sobre comunidades quilombolas no Piauí ainda são muito restritas. O núcleo de pesquisas em Africanidades e Afrodescendência da UFPI – IFARADÁ constitui um dos principais grupos comprometidos em trabalhar esse objeto que tem como metas compreender a história e a memória desses povos, além de discutir e divulgar trabalhos concernentes às africanidades e afrodescências. Trabalhar o desenvolvimento dessas comunidades é fundamental para compreendermos o processo que levou a obtenção, através das instâncias legais, das terras em que habitam e trabalham.

Há, portanto, no Piauí, a necessidade de problematizar a questão do negro na participação, formação e desenvolvimento do nosso estado. Para Boakari e Gomes (2005, p.09) “ler o nosso passado é desafiador. É preciso admirar e respeitar pioneiros e revisionistas, mas é necessário (re) construir a história de milhares de homens e mulheres esquecidos, pobres e não brancos”.

Segundo Gomes (2006), os quilombos estudados na perspectiva de protesto contra a escravidão podem ser abordados no contexto da formação de pequenas sociedades rurais e contribuem para futuras análises em torno da temática escravidão. Partindo do princípio de que as comunidades remanescentes de quilombos possuem dimensões sociais, políticas e culturais significativas, com particularidades na territorialidade quilombola, tanto no que diz respeito à localização, quanto à origem, considera-se a necessidade de ressaltar e valorizar as especificidades de cada comunidade quando do planejamento de ações voltadas para o seu desenvolvimento.

A carência de estudos sobre essas comunidades, juntamente com a ausência de conhecimento por parte das autoridades piauienses ou da própria cidade em que a comunidade está inserida e a falta de políticas públicas mais abrangentes que discorrem sobre suas necessidades estão entre os principais aspectos que nos levaram a tomar a Comunidade Saco da Várzea como objeto de estudo.

---

<sup>1</sup> Ver definição em: <http://www.palmares.gov.br/quilombola/>

Em decorrência das questões expostas, buscou-se trabalhar com fontes que não só viabilizasse a pesquisa, mas que pudessem enriquecer e proporcionar uma evolução pessoal, profissional e que pudesse suscitar análises sobre tais acontecimentos ligados não apenas à escravidão, mas também às formas de resistência que continuavam a persistir enquanto ser negro. Seguindo tais passagens, utilizamos a metodologia da história oral para a realização das abordagens sobre a Comunidade, que por meio de suas memórias, ou seja, pela tradição oral continua conservando vivo o que foi vivenciado e, também, pelos próprios participantes do grupo que consideram os mais idosos uma fonte de estudo.

O contato com os relatos de memória foi fundamental para além de uma melhor aprendizagem de como realizar entrevistas, e mais que isso, a perceber como a memória da escravidão e da pós-abolição foi fundamental para um caminho para a construção das identidades entre descendentes de escravos no mundo rural. Como também aponta Delgado (2010, pág. 16): “(...) a história oral é um procedimento, um meio, um caminho para a produção do conhecimento histórico”. De acordo com Freitas (2003, p. 81): “As entrevistas sempre jogam um luz nova sobre aspectos inexplorados da vida cotidiana das classes não hegemônicas”.

As discussões em torno dos aspectos apresentados devem ser profundamente refletidas por todos os interessados nos vínculos entre a história e a memória. Como aponta Le Goff (2003):

A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para libertação e não para a servidão dos homens. (LE GOFF, 2003, APUD MOREIRA, p.03).

Não existem muitas fontes a respeito deste tema, e ao se buscar a memória das pessoas que nasceram e cresceram no mundo rural e onde foram transmitidas as memórias da escravidão, podemos considerá-las como fontes vivas para a história local. Através de depoimentos dos diversos participantes foram colhidas histórias que traduziam experiências de vida e resistência também na atualidade. Foram aprendidos fragmentos de memória de Raimundo Luiz Fernandes (83 anos), Márcia do Socorro Antonio (36 anos), Antonia de Jesus Barros (40 anos), Elizabete Lopes Fernandes (37 anos), Iolanda Carlos de Barros (38 anos), Antônio de Barros (61 anos), Raimunda Carlos de Barros (69 anos), Esmerinda Francisca de Jesus, (52 anos), Francisca Maria de Jesus. (Chica cabloca), (86 anos), Isabel de Sousa Silva Monteiro (71 anos), Joana Maria de Barros (Joana de Lauro), (78 anos), dentre outras entrevistas que serviram para evidenciar e enriquecer o trabalho.

Para a efetuação deste trabalho monográfico foram realizadas análises de diversas fontes bibliográficas, como Chalhoub (1990), Albuquerque (2009), Falci (1995), Mott (1985), Lima (2005), Alencastro (2000), Gomes (2006), dentre outros que proporcionaram múltiplas reflexões acerca da temática.

O trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro momento da análise são realizadas discussões sobre a contribuição do negro para a sociedade brasileira, e no segundo momento uma discussão das resistências negras, dentre elas em destaque a formação de quilombos e suas repercussões na sociedade escravista.

No segundo capítulo são realizadas análises, em torno da visão historiográfica em relação à pecuária e da afirmação de que o uso da mão de obra negra contribuiu para a construção da sociedade piauiense e também a realização de uma discussão sobre quilombo em terras piauienses, a partir de uma passagem de uma Comunidade rural para uma Comunidade Quilombola.

No terceiro momento, foi realizada uma reflexão, por meio da metodologia oral, das memórias da escravidão na comunidade, da descrição da Casa grande, de uma descendência familiar de escravos, além de abordar a formação e resistência para a comunidade. Buscou-se também analisar a participação de entidades políticas no grupo, das atividades econômicas e culturais desenvolvidas na comunidade, sobre a capoeira, espaços de socialização e de seu auto-reconhecimento como grupo quilombola rural.

Neste espaço as fontes orais serviram de embasamento teórico-metodológico junto com as fontes documentais (relatórios da municipalidade, fotografias, levantamentos censitários, etc) que são poucas, mas que constituem suporte para a (re) construção desse estudo. A oralidade proporcionou espaço aos personagens que diretamente ou indiretamente contribuíram com suas memórias para mostrar seus temores e resistências e para um desenvolvimento de mais uma pesquisa sobre a temática. O trabalho também foi realizado através de pesquisas de campo para um melhor detalhamento da comunidade em seus aspectos físicos.

Nessa perspectiva, portanto, o estudo sobre a Comunidade Quilombola Saco da Várzea aperfeiçoará o conhecimentos acerca desse grupo negro rural e possibilitará ainda contribuir para com a historiografia piauiense, carente quanto a esse tema e ainda com muitos estereótipos.

# 1 O NEGRO NA FORMAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA

## 1.1 Tráfico negreiro, resistência e alforrias

No Brasil, as perspectivas tradicionais, em sua maioria, trabalharam com o escravo negro reconhecido apenas por uma cultura dispersa em vários locais geográficos e simbólicos, não atuando como um agente interior e social transformador, mas apenas como um artigo de trabalho braçal. Tais produções contribuíram para a construção de uma memória frágil e negativa da participação social de africanos e descendentes na formação social brasileira. É necessário compreendermos como se deu a construção dessa memória, explorando as práticas escravistas no Brasil, além de levarmos em considerações formas de resistências frente a uma elite dominante.

Quando se trata da presença negra na história do Brasil diretamente, formulam-se numerosas lembranças de porões de navios negreiros, o drama e a desumanidade da vida nas senzalas. Da mesma maneira, temos, também, a reconstrução de uma visão que coloca os negros escravos como sujeitos excluídos das mais variadas atividades de trabalho, formando assim um grupo que não obtinham sucessos no mundo do trabalho, restando apenas as fugas e a apatia frente à escravidão, seja por medo ou por puro conformismo. No intuito de se contrapor a essas visões historiográficas é indispensável, que novos estudos sejam realizados em torno da temática e uma maior análise em torno de abordagens realizadas.

Determinadas construções são herdadas de muitas perspectivas historiográficas sobre a escravidão e de suas consequências voltadas apenas ao um viés econômico. Entretanto, um maior número de pesquisas voltadas para a perspectiva da **história social** apresentam diferentes análises, além das próprias transformações decorrentes da sociedade que salientam as necessidades de um maior número de estudos referentes à temática escravidão.

Entre os séculos XVI e XIX, milhares de africanos cruzaram o oceano atlântico e foram relegados para as Américas, a fim de servirem como mão de obra compulsória nas colônias americanas. Desses milhares, uma proporção muito elevada veio para o Brasil, onde notadamente na colônia portuguesa o sistema escravista configurou-se, dentro da sociedade colonial e imperial como prática econômica necessária e lucrativa. Segundo Albuquerque (2009) a tragédia da escravidão não impossibilitou negros africanos conhecerem e/ou adotarem signos de pertencimento, o que assim contribuiu para a participação e construção da história brasileira.

Muitos séculos passaram e a descendência africana continua a participar da história do Brasil, contribuindo na constituição da sociedade. No entanto, o comércio de almas não pode ser esquecido. Segundo Florentino (2010, p.24) “escassos são os estudos dedicados exclusivamente ao tráfico atlântico para o Brasil. Há, entretanto, obras clássicas nos quais o comércio negreiro diluiu-se no esforço de explicitar os traços característicos da sociedade e de economias escravistas”. Entre essas obras, podemos destacar o trabalho dos historiadores como Caio Prado Junior <sup>2</sup> que elencaram três grandes eixos de compreensão do comércio de almas para as Américas: A variável de cálculo econômico, o fluxo demográfico e o negócio. Além disso, por ser um tráfico extensivo, o crescimento da empresa escravista, o aumento do volume de exportações, tinham como consequência a importação de mercadoria considerada objetos muito valiosos: seres humanos vistos como peças.

Assim, o tráfico negreiro pode ser tomado como variável central para a permanência do sistema escravista, até mesmo, as principais abordagens da economia colonial compartilham que a perenidade do regime escravista ligou-se a existência de um fluxo externo, contínuo e com uma economia de mão-de-obra para o Brasil. Entretanto, “é necessário, um balaço inicial – sumário – de como o comércio negreiro se insere nestes modelos clássicos”. (FLORENTINO, 2010, p.24).

A travessia do oceano atlântico podia durar meses. Era infinitamente degradante para o cativo, pois além do tempo, as caravelas ou barcos possuíam muitas vezes uma lotação exagerada, além de, notadamente, uma alta taxa de mortalidade. Segundo Mattoso (2003, p.47):

O irmão Carli descreveu nestes termos um navio carregado de 670 cativos: os homens estavam empilhados no porão á cunha, acorrentados por medo que se revoltem e matem todos os brancos a bordo. Às mulheres reservava-se a segunda meia ponte, as grávidas ocupavam a cabine da popa. As crianças apinhavam-se na primeira meia-ponte com arenques de barril. Se tinham sono, caíam uns sobre os outros. Havia sentinas para satisfazer as necessidades naturais, mas como muitos temiam perder seus lugares, aliviavam-se onde estavam em especial os homens, cruelmente comprimidos uns contra os outros. O calor e o mau cheiro tornavam-se insuportáveis.

Escravos africanos que chegaram ao Brasil não apenas trouxeram consigo a força de seus braços, veio também lembranças e recordações de um mundo no qual faziam parte e em meio a este repertório cultural que muitos utilizavam para recriarem seus mundos nas

---

<sup>2</sup> Ver: JUNIOR, Caio Prado. História econômica do Brasil. 49. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

Ver: JUNIOR, Caio Prado. A Formação do Brasil Contemporâneo. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

Américas. A africana Esperança de Boaventura<sup>3</sup>, personagem do livro de Wlamira Albuquerque, é notadamente não apenas uma figura dramática, mas um discurso que transmite uma proporção vivida na escravidão por milhares de vidas obscuras que jamais teve voz própria.

Eu, Esperança de São Boaventura achando-me em meu perfeito juízo resolvi de minha livre vontade fazer meu testamento pela seguinte forma. Declaro que sou natural da Costa d' África não sabendo minha idade e filiação porque fui uma das vítimas de horrível crime que se chama escravidão e por muitos anos envergonha esse Brasil.

Torna-se evidente que as tramas vividas pelos personagens que estiveram envolvidos no regime compulsório são cruciais para abordagens que durante muito tempo estiveram silenciadas em vários livros, visto que, muitos dos preconceitos raciais que ainda persistem atualmente, decorrem da ausência de informações objetivas e relacionados também à falta de consentimentos aos inúmeros papéis e contribuições desempenhadas pelos negros. Para Boakari e Gomes (2005, p. 09) “ler o nosso passado é desafiador. É preciso admirar e respeitar pioneiros e revisionistas, mas é necessário (re) construir a história de milhares de homens e mulheres esquecidos, pobres e não brancos”.

Chegando ao Brasil, os africanos continuavam participando do comércio de almas e seriam estabelecidos nas fazendas, engenhos, vilas, cidades passando por um regime compulsório durante cerca de 300 anos. O próprio isolamento do cativo e a própria escolha de seu lugar de origem era em estratégia comercial e de formação.

O aumento da exploração do trabalho humano de indivíduos submetidos á dessocialização também induz ao uso de estrangeiros como escravo. Quanto mais longe e isolado o escravo estivesse de sua comunidade nativa, mais completa seria a sua mudança em fator de produção, mais propícia a sua atividade. No continente africano o grau de dessocialização do cativo constituía uma variável importante no cálculo de seu preço. Mais afastado de seu país natal estava o indivíduo, menos estímulo, ele tinha para fugir, portanto, mais alto o seu valor. (ALENCASTRO, 2000, p. 145).

A utilização da mão de obra escrava negra no Brasil deu-se a partir do século XVI, no entanto, rever o uso da substituição indígena para negra como a historiografia tradicional através de muitos estudos, e por muito tempo, tentou justificar, não é um passo para este trabalho monográfico, pois de acordo com argumentos tradicionais, os povos nativos eram

---

<sup>3</sup> Trecho extraído do livro: Albuquerque, 2009, p. 195. Disponível em: AMPASA, Série Judiciária, Inventários de Esperança de Boaventura, 1906-7.

preguiçosos, vadios e não adaptavam ao trabalho exigido. Os negros africanos eram mais fortes e sujeitavam-se rapidamente ao regime compulsório.

O trabalho indígena não era mais suficiente para dar o que os comerciantes portugueses desde o início tinham como principal objetivo: lucro excessivo. Muitas tribos haviam sido dizimadas, seja pelas lutas com os europeus, ou pelas doenças que chegaram de herança com os viajantes, além da intervenção da igreja católica. Outro ponto bastante confluyente e que não pode deixar de ser mencionada era o lucrativo tráfico negreiro.

Como apresentado por Alencastro (2000) na América portuguesa, onde não vigorava o trato fundado na troca contínua de escravos indígenas, a captura de cativos margeava na ilegalidade, sendo denunciada pelos missionários e às vezes pelas autoridades régias que estabeleciam uma maior proteção aos nativos. O tráfico de almas negras poderia ser considerado um mal menor, pois retirava o africano do paganismo. É importante destacar que o preceito de liberdade natural nunca foi estabelecido aos africanos, que podiam ser vistos como mercadorias, marcados a ferro, comprados, desembarcados e herdados como bens materiais, mas não impediram a resistência negra.

Por muito tempo, o principal debate na historiografia brasileira era saber se a escravidão tinha sido boa ou má, em consequência do suposto aspecto patriarcal e paternalista das relações entre senhores e escravos. A ideia do abrandamento das relações do sistema escravista brasileiro encontrou nas obras de Gilberto freire sua melhor interpretação. Para Freire (2006), o processo de miscigenação da sociedade brasileira acabou por influenciar a própria relação senhores e escravos o que terminaria por potencializar uma cultura em que cumplicidade e benevolência caminhavam juntas com violência senhorial, o resultado disso seria um “adocicamento” dos laços de dominação entre senhores e escravaria.

Debates que tentam explicar determinadas práticas naturais ou humanas sempre foram muito presentes na sociedade brasileira. Muitas interpretações serviram para subordinar determinados povos e outros para legitimar ações desumanas e inconsequentes. Para legitimar esse pensamento imperativo do uso da mão de obra escrava, fez-se necessário que políticos, literatos e religiosos do Brasil Colônia e Império forjassem um conjunto de ideias que fossem aceitas e adotadas pela sociedade. Da antiguidade grega eles trouxeram a ideia que alguns indivíduos nascem para trabalhos intelectuais enquanto outros para o braçal. No cristianismo, buscaram o pensamento que os sofrimentos terrenos eram castigos para a absolvição dos pecados em troca de uma vida eterna de glória.

Como apresentado por Paul Lovejoy (2002), a escravidão era praticada na África antes da chegada dos europeus no continente, porém, o regime de servidão e o tráfico negreiro

como uma instituição comercial só se desenvolveram a partir do contato com outras civilizações, dentre elas a europeia. A escravidão praticada pelos africanos tinha outro significado e objetivo, nesta sociedade o foco da escravidão estava voltado para a obtenção de mulheres e de crianças dos grupos rivais, além de serem utilizadas em épocas de secas degradantes e de pagamentos de dívidas. Diante disso, pode-se explicar que a partir da presença europeia, há uma inversão da dinâmica da escravidão africana causando danos não apenas econômicos, demográficos e culturais no passado, mas ainda sentidas e vivenciadas na atualidade.

No Brasil, os escravos foram utilizados em serviços diversos, do lar doméstico - formando um pequeno grupo de escravos privilegiados - ao trabalho nas zonas de *plantation*. Segundo Lockhart e Schwartz (2010, p. 257) “O nordeste do Brasil tornou-se a primeira zona de *plantation* totalmente desenvolvida na América, e a primeira a apoiar-se tanto na escravidão negra”. O regime compulsório foi predominante em áreas rurais utilizado especialmente nos engenhos de açúcar, mineração, fazendas de café e utilizado também na pecuária.

Nas áreas produtoras de gado, persistiu, por bastante tempo na historiografia brasileira a ideia de que a mão de obra era livre, não admitindo o escravo como meio de produção. Apesar de serem, numericamente, menores frente às zonas canavieiras, a presença de escravos foi importante e imprescindível nas fazendas de criatório de gado. Para confirmar tais menções Mott (1985):

[...] desde o início e ao menos durante todos os setecentos, a pecuária, piauiense dependeu substantivamente da mão-de-obra escrava negra e mestiça. Embora existindo lugar para o trabalho livre, inclusive indígena, o escravo negro sempre foi uma presença importante e indispensável nas fazendas de criatório, superior ao braço indígena, quiçá mesmo ao braço livre (MOTT, 1985, p. 79).

Nos engenhos, a vida dos escravos era dura e curta. As condições nos quais estavam submetidos eram terríveis, horas de trabalho árduas, as moradias e as vestimentas eram escassas e a comida era mínima. Contudo, a compra de um escravo era um investimento caro, e embora pareça sem sentido que um dono de escravo pudesse maltratá-lo, precisa-se entender a barbaridade presente nesse contexto econômico como apontado por Lockhart e Schwartz (2010, p. 260):

Os proprietários calculavam que um escravo podia produzir, em média, cerca de três quartos de tonelada de açúcar por ano. Pelo preço da época, isto significa na verdade que um escravo produziria em dois ou três anos uma

quantidade de açúcar igual ao seu preço de compra inicial mais o custo de sua manutenção. Assim, se o escravo vivesse apenas cinco ou seis anos, o investimento do proprietário dobraria e um substituto novo e vigoroso poderia ser comprado. Não admira que houvesse pouco incentivo para melhorar as condições de vida ou estimular uma taxa de natalidade mais alta entre os escravos. Afinal de contas, as crianças teriam de ser sustentadas durante doze ou quatorze anos antes de se tornarem produtivas. A teoria básica da administração de escravos poderia ter sido: “obrigá-los a trabalhar duro, lucrar e comprar outros”.

Havia uma hierarquia baseada na cor e no local de nascimento do escravo, entretanto, os preços dos escravos indicam que a idade e o sexo tinham uma influência muito grande no seu valor que a origem. Depois que um escravo aprendia português e externamente adotava a religião cristã, era representado como ladino e tornava-se mais confiável, contudo os escravos negros nascidos no Brasil eram vistos como mais habilidosos, inteligentes, mas indignos de confiança. Assim: “quanto mais especializado, ladino, e de cor clara fosse um escravo, mais elevada seria sua posição na hierarquia escravista, segundo os padrões portugueses” Lockhart e Schwartz (2010,p. 259).

A sociedade escravista contava com o apoio da Igreja para ensinar os cativos às virtudes da paciência, humildade e na submissão da ordem estabelecida. O senhor para dar ordens aos seus escravos organiza-lhe os trabalhos, mas deseja também que ele aprenda os rudimentos da religião católica e aprenda a rezar. Segundo Mattoso (2003, p.115):

A primeira oração ensinada ao escravo novo é: “Pelo sinal da santa Cruz, livre-nos Deus Nosso Senhor dos nossos inimigos”, que se acompanha dos três sinais da cruz. Na casa grande os escravos são reunidos todos os domingos e dias de santidade para a oração das vésperas, e às vezes pela manhã e á noite. É fácil imaginar em que se transformavam essas preces cristãs ditas por escravos que pouco sabiam português e menos ainda o latim. Certas orações jaculatórias deformadas tornaram-se fórmulas incompreensíveis e privadas de sentido: “*Resurrexit sicut dixit*”, por exemplo, virou “Reco, Reco Chico disse”; “Kist, Kist, Kist” é tudo quanto resta da prece de Bento XIII: “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo”. A maioria dos escravos nascem, vivem e morrem com as exterioridades da religião, sem jamais terem tido qualquer contato com a doutrina cristã.

A escravidão também foi marcada por torturas, castigos físicos e outras formas de crime e brutalidade. Muitas vezes, o castigo aplicado aos escravos era aconselhado por padres jesuítas, o que poderia ter sido levado a ser considerado afável.

[...] Logo merecendo o escravo o castigo, não deve deixar de lho dar o senhor; porque não só não é crueldade castigar os servos, quando merecem por seus delitos ser castigados, mas antes é uma das sete obras de misericórdia, que manda castigar aos que erram [...]. Todos os extremos são

viciosos [...]. Perdoar tudo é um excesso contra a justiça [...] (BENCI, 1977. p. 126).

Os castigos corporais serviam para manter a ordem através do exemplo. O chicote, o tronco, a máscara de ferro eram recursos usados para manter a disciplina, sendo utilizados quando o negro não se adaptava à condição de cativo. Entretanto, meios utilizados pelos senhores para assegurar a obediência no trabalho eram muitas vezes sutis. Os senhores procuravam fazer os escravos ligarem-se a eles por laços afetivos. Assim, para o senhor a obediência na relação, já para o escravo a contenção da violência senhorial. Para Mattoso (2003, p. 117):

Na verdade, a disciplina do trabalho não é a mesma numa grande fazenda de cana ou de café e numa propriedade familiar pequena na qual se cultiva fumo ou mandioca e onde o escravo convive na intimidade da família do senhor, participa de suas alegrias e suas dores. Mas o amo permanece aquele fiel todo-poderoso, que ordena e comanda, a quem o escravo deve seu trabalho, sua humildade, e sua fidelidade. Para o senhor, escravo adaptado é o negro completamente dócil. Mas, como o escravo vive esta conformidade, que o senhor tem por virtude?

Estratégias foram usadas pelos senhores de proprietários, a fim de, manterem fidelidade e também para vencer o temor que se encontrava numa sociedade de conflitos divergentes, mas estratégias foram utilizadas também pelos cativos, contrariando ordens estabelecidas ou modelando-as. Mattoso (2003, p. 122) aponta que:

As regras do jogo nessa sociedade brasileira, cuja economia se fundamenta por inteiro na escravidão, estão aparentemente em mãos dos senhores. No entanto, o escravo pode aceitar ou recusar as regras desse jogo. Por certo, na maioria das vezes é difícil recusá-las todas, pois restar-lhe-ia a fuga ou a morte, mas ele dispõe de mil possibilidades de aceitá-las, porém modelando-as. Apesar de algumas recusas violentas que se deve registrar, toda uma gama sutil de reações, invenções, adaptações originais e repulsas disfarçadas conseguirá impor a paz social no conjunto do Brasil escravista.

As regras foram impostas e desumanas. Para tentar livrar-se dessa condição a que estava incluso, o cativo lutou de várias formas possíveis. Atuando através de revoltas, sabotagens, suicídios, abortos, fugas e até assassinato de senhores. Dentre essas diversas formas de resistência uma se sobressaiu, a formação de quilombos.

As formas de oposições dos negros ao regime imposto podiam ocorrer até mesmo através de representações dramáticas, pois imaginando que a única forma de salvaguardar sua liberdade consistia em abdicar do pertencimento á humanidade. Alencastro (2000, p. 151 e 152) menciona que o Padre João Daniel afirmava uma história que:

[...] diziam os índios que existiam macacos amazonenses feitos gente, os quais só não falavam para não trabalhar: para escapar da forma específica de serviço compulsório reinante na região amazônica: remar nas canoas de brancos: “dizem que os macacos são gente e que se disfarçam não querendo falar para que os brancos não os obriguem, como os índios a remar nas suas canoas. [...] voluntariamente mudos e disfarçados em macacos, esses indivíduos, fazendo valer sua origem híbrida, ingressavam no mundo dos animais selvagens, levantando sobre si a barreira das espécies para fugir do cativeiro dos humanos.

Ao lado das revoltas, fugas e dos combates o antropomorfismo dos macacos da Amazônia revela-se como uma recusa impactante da reprodução social escravista ao trabalho compulsório. Existiam também formas mais sutis de oposição que beiravam o mundo dos cativos. Como apresentado por Mattoso (2003, p. 158) “Trapacear o senhor é um jogo que tem sua justificativa na própria opressão. Cantava-se com raiva”:

Branco diz que preto furta,  
preto furta com razão;  
sinhô branco também furta  
quando faz a escravidão.

Os escravos podiam, através de expressões africanas ou metáforas traduzidas ao português articular estratégias à escravidão. Robert Slenes (1995, p. 50) aponta que:

Escravos vigilantes, fingindo olhar para o sol quente, condimentavam suas palavras para expressar em voz alta “olha aquele sol vermelho de tão ardente”, ou intercalavam palavras africanas no vocabulário em português, como na frase: “*Ngoma vem*” para dar o aviso a seus parceiros que rapidamente voltavam a trabalhar esforçadamente.

As estratégias eram diversas e o crescimento do número de escravos é concomitante ao aumento do número de fugas e a formação de quilombos que por muitas vezes e durante muito tempo aumentaram os conflitos na sociedade escravista, levando assim, o aumento de medidas repressoras que pudessem controlá-las, mas que não a impediavam. A resistência dos escravos tornou-se um aspecto constante do regime escravista.

Muitos escravos poderiam adquirir a liberdade por meio da alforria. A carta de alforria era um ato comercial, mas nunca uma aventura solitária e sim, calculista e interesseira. Segundo Mattoso (2003, p.194):

A alforria nunca é uma aventura solitária. Resulta de todo um tecido de solidariedades múltiplas e entrelaçadas, de mil confabulações, processos de compensações, promessas feitas e mantidas, preceitos, até mesmo de

convivências reflexos e imagens metais que constituem, no Brasil da escravidão, o quadro de uma sociedade que tem sua própria concepção de “justo” e do “normal”. Na segunda metade do século XIX é de muito bom tom libertar um escravo em homenagem a uma personalidade de destaque ou em uma celebração de um aniversário, de uma festa religiosa, de um diploma obtido, de um sucesso inesperado, espécie de ex-voto, ato de piedade, de reconhecimento e enobrecimento [...].

O fim do regime escravocrata era um sonho distante para a maioria dos escravos. Um sonho que atravessou o oceano Atlântico, que passou pelas ruas de cidades, pelas matas, pelas fazendas, pelos quilombos. A partir do século XIX, as discussões sobre a questão da abolição alcançam mais aqueles que tinham voz e começa a adquirir mais destaque no cenário social. Jornais surgiram em todo Brasil, a fim de por um fim ao regime escravista. Como métodos utilizaram propagandas e iniciaram movimentos para atraírem simpatizantes à causa abolicionista.

Um dos grandes defensores da luta pela abolição foi Joaquim Nabuco, abolicionista que publicou várias análises sobre a escravidão na qual defendia uma abolição imediata, mas sem indenização e através de um movimento sem agitações nas ruas. No entanto, Rui Barbosa e Manuel Quirino, compartilharam, no século XIX, a certeza de que a abolição era imprescindível e embora cada um tivesse razões diferenciadas para defendê-la, argumentavam que só a extinção da escravatura traria prosperidade à nação. Para Rui Barbosa: “os males da escravidão não podia ser atribuída à presença negra no Brasil e sim o da escravidão [...]” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 194).

Entretanto, como uma forma de esconder a brutal escravidão no Brasil, Rui Barbosa - enquanto ministro da fazenda - determinou a eliminação de muitos documentos de arquivos relacionados à escravidão. Mesmo tomando lastimável medida de privação de conhecimentos, não apenas para historiadores, mas como desacato aos escravos e à própria sociedade brasileira, não impediu que outras fontes fossem usadas ainda que restritas.

A abolição da escravidão do Brasil deu-se de maneira lenta e gradual. Em 1871, foi estabelecida a Lei do Ventre Livre, da qual instituía a liberdade para as crianças filhos de escravos que nascessem a partir daquela data, mas, a lei permitia ao senhor de escravo o direito sobre a criança até que atingisse a maioridade. Em 1885, foi promulgada a Lei dos Sexagenários que dava liberdade a todos os escravos com igual ou mais de sessenta anos. Contudo, a maioria dos escravos não chegava á expectativa de atingir essa idade e para os senhores de escravos era uma forma de livrar-se de uma mão de obra que não produzia como anteriormente.

Florentino (2010) aponta que o impacto das pressões inglesas pela abolição do tráfico Atlântico e a transferência da família real, bem como e a própria independência brasileira de 1822, gerou uma dependência britânica e a promessa de promover a gradual abolição do tráfico. Todavia, o 13 de maio processaram-se com leis que discorriam primeiramente nos benefícios dos proprietários.

Conforme Albuquerque (2009, p. 135) “Há relatos de estupros, incêndios de canaviais de grupos de negros após a abolição contra os ex - senhores”. Era o 13 de maio de 1888 sendo comemorado com festas que preocupavam os senhores e a polícia e com impactos divergentes. A abolição intervém numa época em que o sistema escravista mostra sinais de exaustão como um sistema ultrapassado, mas pouco beneficiando os negros, pois enquanto alguns abolicionistas comemoram o 13 de maio, sem conhecer de fato a realidade histórica que se passava nesta data. O ex - escravo ganhava a liberdade de ser excluído do setor produtivo, ganhando a liberdade de passar fome e de ser explorado em subempregos e de ser visto como um perigoso caos para a vida social.

Segundo Albuquerque (2009, p. 197) “A abolição teve um caráter traumático, pelo sentido irreversível e desarticulador de antigas relações de subordinação e controle social”. A carta que aboliu a escravidão no Brasil foi escrita com poucas palavras concisas, impessoais e frias, mas foram suficientes para por fim a uma instituição que durava mais de três séculos. Para Mattoso (2003, p. 239):

[...] para todos eles o 13 de maio de 1888 foi dia de feriado, tanto para o mais rebelde quanto para o assimilado. Apesar dos rigores do sistema, os escravos tinham cumprido sua missão. Havia criado riquezas no cultivo da terra, na exploração das minas, transformando, fabricando, vendendo seus produtos. Que dá seu suor, sua força, sua vida, sua amizade, sua ternura sente-se ligado á obra acabada. Sobretudo quando ela foi moldada na lealdade, na dignidade, na altivez e no espírito incentivo, como ocorreu geralmente. E poucos, foram, finalmente, s escravos que conseguiram comprar por si mesmo sua liberdade: nessa perspectiva, a lei áurea surgiu como arquétipo de milhares de cartas de alforria até então outorgadas, essas cartas depreciadas, que impunham tantas restrições, tantas condições á libertação, que mais pareciam atos de chantagem á liberdade do que verdadeiros instrumentos de emancipação. A liberdade total e incondicional, oferecida graças ao 13 de maio de 1888, parece querer inaugurar uma nova era. A festa, porém, durou pouco. [...]

Atualmente novas fontes são utilizadas para estudar os períodos finais e de pós-abolição da escravidão no Brasil. Utilizando-se de artigos de jornais paulistas do período de pós-abolição, Schwarcz (1987) apresenta, ainda que, o clima que os artigos criavam eram sempre o mais parthenalista possível, ou seja, utilizando-se de discursos que revelavam um

senhor com uma boa alma, seguro de ideais humanos dos quais os ex - escravos deviam fidelidade e dependência segura e estável.

(...) o senhor brasileiro nunca considerou seu escravo como animal nem metamorfoseando-se em caçador. Os brasileiros não distinguem raças. O escravo de hoje será por seus talentos e com estudo igual ao senhor de ontem e confundido ambos na qualidade de estudos cidadãos, colaboração na grande obra da prosperidade da pátria<sup>4</sup>.

Estabeleciam assim, de imediato e logo após a libertação, vínculos estreitos entre senhores e ex- escravos, dos quais serão repercutidos na República marcada com a adoção de projetos excludentes, repressores e preconceituosos presentes em muitas cidades brasileiras que buscavam uma modernização fugindo de uma realidade local e expulsando dos centros o que atrapalhava a modernização.

No Brasil modelos evolucionistas e Social-Darwinistas foram usados para definir a inferioridade dos negros, indígenas, escravos e africanos em relação aos brancos. É importante analisar como esses modelos foram aplicados e herdados no Brasil, pois os modos de como os brancos falavam dos negros e o representavam num momento de mudanças e transformações são cruciais para análises do final da escravidão e da pós-abolição, como o conceito de civilização, princípios partenalista, cidadania, dependência. Schwarcz (1987) aborda que:

A associação entre o elemento cor e a noção violência era tão imediata nas notícias que a própria palavra negra em si já indicava fatos infames, violentos e reprováveis. “Expressões como: páginas negras, negro crime eram comumente utilizados para caracterizar fatos violentos”. (SCHWARCZ, 1987, p. 122).

Os Libertos, os negros continuaram a viver numa estrutura de mundos incompatíveis aos nossos olhos cegos. Após três séculos de escravidão, a abolição se torna uma ponte com novas relações sociais com a chegada de mais novos trabalhadores e sustenta assim, o elo entre o ex- escravo e o homem livre. Um racismo dissimulado é presente em todos os lugares, mas negado, para fazer esquecido o sangue africano da formação brasileira. O embraquecimento no Brasil é imperativo para qualquer ascensão. Os mulatos são vistos como pretos de almas brancas.

---

<sup>4</sup> Província de São Paulo, 19 de janeiro de 1881. Apud: SCHWARCZ, 1987, p. 181.

A escravidão negra no Brasil vinculada ao genocídio dos povos indígenas, encabeçado por Portugal a partir de 1500, deixou profundas cicatrizes na formação da sociedade brasileira. A resistência negra que, também, faz parte dessa formação e, atualmente, dá-se também pela certificação de remanescentes de quilombos.

## **1.2 A dinâmica da resistência da escravidão na América: Quilombos**

Neste mundo de trabalho forçado, as formas de resistências encontradas pelos escravos foram múltiplas e complexas. Os refúgios eram naturais e, dentre os quais, a formação dos quilombos era comum. Os quilombos se fazem presentes desde a chegada dos primeiros negros aos dias atuais. Além de apresentar uma possibilidade de liberdade, se caracterizavam por serem espaços de resistência cultural, de sobrevivência e campos de possibilidades dinâmicas, de ideologias, identidades e estratégias de resistências para garantir a liberdade.

As organizações de escravos fugitivos estavam presentes em todo território americano e possuíam denominações diferentes. No Brasil, era denominado de mocambos ou quilombos, na América espanhola como *pelenques* e *cumbes*; na América inglesa, como *moroons*, para os colonizadores franceses eram os escravos fugitivos denominados de *marronage*.

No Brasil, a presença de Quilombos esteve presente em todas as regiões atuando através de diferentes formas e modos. Muitas vezes, conseguiram congregiar centenas e milhares de pessoas para lutarem pelo bem mais precioso e impossibilitado pelo sistema: desejos de liberdade. Enquanto grupo de resistência á escravidão, o quilombo nasce a partir de um caráter comunicativo e interativo, ou seja, o compartilhamento de projetos de liberdades. Diante disso, como abordado por Lockhart e Schwartz (2010), o Quilombo foi um acúmulo e a troca de experiências sobre a resistência a escravidão fruto de socialização dos escravos do *plantation* que permitiu a escolha da fuga e a constituição de grupos que eram espaços de liberdade. O clima e as vegetações tropicais brasileiras proporcionaram as fugas se tornaram um problema endêmico. O local de trabalho podia ser também o ambiente onde os planos de fuga e insurreições tomaram formas.

Dentre tantas organizações o Quilombo de Palmares se destacou no Brasil, não apenas pela sua longevidade ou tamanho, mais também como símbolo de liberdade e combates. Para Reis (1996), foi depois de Palmares que o termo Quilombo se destacou como reduto de escravos fugidos, anteriormente, só se dizia Mocambo. O autor aborda ainda que é necessário rever alguns conceitos em relação á Palmares.

Nessas comunidades, ao que tudo indica, homens e mulheres organizaram a produção de maneira eficiente e desenvolveram estruturas originais de parentesco e de poder, mas não se sabe muito sobre estes e outros aspectos da organização interna de Palmares. Os autores frequentemente generalizam para toda a história de Palmares informações tomadas de fontes que retratam, sem muito vagas, condições locais específicas e momentos isolados de uma sociedade composta de vários núcleos populacionais, que durou quase cem anos. A historiografia de esquerda, que desmitificou tantos aspectos de Palmares, criou outros tantos mitos frequentemente para servir projetos políticos imediatos (REIS, 1996, p. 16).

A documentação melhor desenvolvida em suas várias versões, sobre Palmares é respeito a sua história militar, pois era o que interessava aos adversários responsáveis por escrever os documentos conhecidos sobre o Quilombo. As comunidades palmarinas (Macaco, a capital, Subupira, Dambraganga, Tabocas, Osenga entre outras) resistiram quase cem anos, ao longo do século XVII, a várias expedições militares de Portugal e Holanda, desafiando duas potências mundiais da época. Macaco caiu em 1694 e seu líder, Zumbi, teria sido morto no ano seguinte, precisamente a 20 de novembro, sendo sua cabeça exposta em lugar público de Recife, para glorificar o acontecimento e provar aos escravos que o líder palmarino não era imortal como acreditavam.

A Guerra de Palmares foi um dos episódios de resistência escrava mais notável na história do Novo Mundo, não há como negar que a Comunidade palmarina, em relação a sua extensão territorial e quantidade de escravos fugitivos acolhidos tornaram-se o maior quilombo e um temor na história da América Portuguesa.

Após a derrota de Palmares, há estudiosos que apontam uma redução substancialmente das oportunidades de sucesso em revoltas escravas e de Quilombos no Brasil. Marquese (2006) aborda que, no período das incursões a Palmares, as autoridades coloniais portuguesas e os representantes imperiais brasileiros se recusaram a negociar com revoltosos e quilombolas. Essa posição política traduzia assim, o quadro das relações de força entre senhores e escravos. Segundo Reis (1996), depois de Palmares os escravos não conseguiram reproduzir no Brasil qualquer coisa minimamente próxima do que representara o grande Quilombo. No entanto, grupos aquilombados não deixaram de ser um aspecto constante desde o regime escravista. Nada detinha a fuga e a formação de quilombos, considerados hidras.

Os Quilombos representavam ameaças à ordem escravista. Segundo o Conselho Ultramarino Português (1740 apud SCHMITT, 2002, p. 01), “quilombo era toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”.

As existências de quilombos representavam entre muitas consequências um forte polo de atração para as fugas de escravos, além de poderem se estabelecer em terras devolutas, muitas das quais cobiçadas no avanço das fronteiras agrícolas. Para muitos senhores, a proximidade de quilombolas era uma ameaça a autoridades e controle das fazendas.

O interesse em destruir quilombos tinha motivações variadas e complexas e pode estar relacionado não apenas pelos danos econômicos através de escravos fugitivos, mas também pela cooperação econômica deles. Segundo Gomes (2006, p.59): “Na tentativa de se manter autônomas, comunidades de fugitivos em toda América desenvolveram complexas organizações econômicas com sentidos políticos específicos. No Brasil, quilombos/mocambos formularam perspectivas econômicas próprias visando à sobrevivência, proteção e autonomia”.

Com o crescimento do número de Quilombos no Brasil em fins do século XVII e quase por todo período do século XIX, as repressões contra essas organizações se intensificavam. Nem sempre as investidas contra quilombos apresentavam facilidades. Sales (2007) destaca que ocorriam desde a ausência de recursos para financiar campanhas, falta de preparo dos militares ou deserções de tropas, além das estratégias de fugas de aquilombados para outros ou na formação de novos Quilombos. Muitas vezes os aquilombados utilizavam de táticas de guerrilha herdadas da África ou aprendidas com os indígenas para combaterem com os invasores.

As fugas podiam ser tanto experiências-limites de resistência como integradas aos universos sociais da escravidão. Os fugitivos poderiam ou não agregar-se nos quilombos, as estratégias e direções tomadas dependia das redes de solidariedades que poderiam encontrar. As perdas de escravos significavam prejuízos econômicos, assim quilombolas ou escravos fugidos eram considerados mercadorias que deveriam ser desenvolvidas aos senhores. Mattoso (2003) aborda que a tentativa de viver sobre a condição de fugitivo, consistia uma arte muitas vezes perigosa. Muitas vezes, as fugas foram marcadas pelas barbaridades. Além dos castigos corporais, quando devolvidos aos senhores, os fugitivos podiam ser marcados a ferro com a letra (F) de fujão, conforme se atendia a ordenação real de 1740.

O universo das relações estava presente e podiam se articular as comunidades de senzalas. Através de solidariedades, convivências, alianças, mas também com conflitos e tensões que permeavam em determinados contextos as comunidades de fugitivos e senzalas. Não raro, escravos podiam servir como informantes, conduzir ou rastrear tropas repressoras de quilombos. Gomes (2006, p. 85-86) frisa que:

[...] Conexões entre escravos e quilombolas podiam ser, em determinados contextos acompanhados de confrontos e tensões. Os quilombolas sabiam que era por meio de alguns detentores que muitas vezes seus mocambos eram localizados e destruídos por expedições punitivas. Se havia solidariedade, existia desconfianças, haja visto que muitos quilombolas, em algumas ocasiões roubaram as roças, sequestraram as mulheres dos escravos nas plantações, carregando outros as forças para os matos e gerando assim, temores e ratificações de ambas as partes.

As conexões como mencionadas podiam ser complexas, pois muitas vezes, os quilombolas procuravam com comunidades de senzalas pedaços de projetos, desejos, esperanças e sonhos de liberdade que podem permitir compreender melhor o que seja um escravo brasileiro. A maioria das senzalas pode ter também funcionado como um refúgio seguro para grande dos quilombolas em momentos diversos.

Nas senzalas dos cativos descritos por viajantes que visitaram o Brasil no século XIX e alguns historiadores contemporâneos tão somente como locais imundos e total promiscuidade - os quilombolas encontravam além do apoio material, formas de sociabilidades. No interior dessas habitações, quilombolas doentes poderiam ser tratados com ervas e raízes conhecidas pelos escravos, mulheres quilombolas davam a luz, e suas crianças recém-nascidas eram cuidadas, mantidas longe de inúmeras privações que acompanhavam os quilombolas nas suas andanças pelas florestas. (GOMES, 2006, p. 89).

Com raras exceções, os quilombos formavam-se com escravos de diferentes procedências africanas e mesmo também com escravos crioulos, indígenas ou desertores. Assim, podia constituir-se com uma população extremamente variada. Nesse sentido, mais do que perpetuar tradições herdadas da África, os fugitivos em grupos comunitários adaptavam aspectos da cultura material compartilhando-as tanto em mocambos, nas senzalas ou com outros escravos dentre outros. Gomes (2006) frisa que:

Estudos têm demonstrado como as comunidades de fugitivos na América fundamentalmente forjaram interações e transformações culturais. Criticase, assim, a argumentação de que havia uma forte separação ideológica entre o desenvolvimento dos escravos crioulos nas plantações e o caráter “africano” das comunidades de fugitivos, provocando com isso um grande distanciamento cultural entre africanos e crioulos [...]. As microssociedades forjadas pelos quilombos nunca ficaram isoladas e podiam adaptar práticas culturais vivenciadas pelos escravos nas próprias senzalas. Afinal, escravos e ao mesmo tempo quilombolas elaboraram concepções culturais que pudessem, acima de tudo compartilharem entre si (GOMES, 2006, p. 135).

Como foram discutidas anteriormente as formas deliberadas de oposição através de fugas, formações de organizações aquilombadas representavam um projeto de liberdade a

partir de experiências, socialização que incluía trocas de experiências da escravidão e resistência a ela. Há discussões em relação à ideologia desse projeto de liberdade. Martins (2008, p. 35) releva que:

O quilombo complementava o sistema escravista, o que nos leva a supor que o projeto político quilombola não era necessariamente a derrubada do Sistema escravista, mas a liberdade em si mesma em meio à escravidão. Sendo o estabelecimento de relações de cooperação com a sociedade escravista com a sociedade escravista um dos meios para se concretizar projetos de liberdade.

Convém destacar que os grupos que se repelem ao sistema escravista brasileiro, não conseguiram sensibilizar todo o corpo social de escravos. Alguns permanecem marginais e muitas vezes, precários. “Para o escravo insatisfeito, eles são o local quase mítico de possíveis refúgios; mas este escravo é incapaz de unir-se a todos os seus irmãos para dar força e vida a seu sonho” (MATTOSO, 2003, p. 166). Consequente para Reis (1996, p. 19): “Isolados ou integrados, dados à predação ou à produção, o objetivo da maioria dos quilombolas não era demolir a escravidão, mas sobreviver, e até viver bem, em suas fronteiras”. Entretanto, não deixaram de interferir no cenário brasileiro, pois a resistência quilombola esteve presente em todas as regiões, atuando e variando conforme as transformações sociais, temporais, econômicas e culturais.

Junto com a independência, adveio com ela à monarquia e a manutenção do regime escravista. Havia o temor de uma possível revolução escrava no Brasil, tal como a haitiana. No processo de independência do Brasil os proprietários rurais temiam que o fim da escravidão levasse os escravos a rebelarem-se os matando, ou expulsando a população branca.

Os Quilombos podiam estar não muitos distantes de campos ou cidades, mas muitos se formaram em locais de difícil acesso, pois dessa forma procuravam garantir uma maior proteção. Sobreviviam pela adaptação e as alianças. Para exemplificar, na Amazônia:

Os quilombos se localizaram em locais de matas fechadas, cachoeiras e igarapés de difícil acesso, nas diversas fronteiraças entre as nações da região, ou em regiões periféricas á vilas e engenhos. Esses grupos sobreviviam graças: a adaptação ás condições adversas à floresta tropical; as alianças que mantinham com outros grupos quilombolas, indígenas, *maroons*, das guianas francesas e com determinados segmentos das sociedades escravistas com os regatões. (FUNES, 1995, p.153, APUD MOREIRA: MARTINS, 2008, p.50).

As solidariedades também continuaram complexas. O elemento indígena foi contratado para perseguir os escravos fugidos, pois os índios eram conhecedores e hábeis em

meio a matas, no entanto, índios e negros também se uniam em torno de situações opostas e unindo-se em defesa de um objetivo comum: liberdade.

Um grande aliado de proprietários na tentativa de destruir quilombos se encontrava no capitão-do-mato. Mattoso (2003, p.162):

Esses grupos, esses duros núcleos de resistência, suscitam evidentemente os instrumentos de repressão. Desde o século XVII, a profissão de “capitão do mato” ou “capitão-do-campo” é regulamentada. Encarregado da captura de escravos fugidos, esse “capitão-do-mato” é geralmente um homem livre, de cor. Vai de fazenda em fazenda sabendo dos proprietários se houve fugas de escravos. Seguido por cães amestrados e às vezes por dois ou três companheiros, o “capitão-do-campo” parte de uma verdadeira caçada humana. A lei obriga o proprietário a receber seu escravo na prisão do povoado mais próximo, para que pague as taxas de carceragem e a tarifado capitão.

O quadro de destruição dos Quilombos era divergente dependendo do contexto econômico. Analisando a Amazônia, Funes (1995) destaca que a destruição dos Quilombos não interessava para parte das elites, especialmente aqueles segmentos sociais que detinham o monopólio do comércio com os quilombolas.

A destruição dos mocambos, portanto, contrariava interesses de um segmento considerado da sociedade, os homens de negócio, que por sua vez eram danos do poder local ou pelo menos tinham influências sobre o mesmo. A eles, conforme as políticas econômicas ali vigentes, não interessava o controle de terra onde se encontravam os quilombos, á semelhança do que ocorreu com Palmares e o quilombo das Minas Gerais. Interessava, sim, o monopólio, o controle da comercialização da produção de mocambos. Se por um lado, destruídos significava a volta dos escravos seus antigos senhores, um remédio paliativo para o problema da escassez da mão-de-obra; por outro lado representava um golpe na produção extrativa e, sem dúvidas dos regatões e aviados da região. (FUNES, 1995, p. 169, APUD MARTINS, 2007, p. 57).

No Brasil, poucos estudos analisaram a formação e o desenvolvimento de grupo quilombola durante a escravidão, assim também, como as formas de organização socioeconômicas e da busca de uma autonomia. Entretanto, estudos mais recentes vêm desconstruindo a visão clássica de que os quilombos eram sociedades isoladas. Segundo análises de Gomes (2006) na capitania e depois província do Rio de Janeiro, as fontes sugerem que os quilombolas de Iguaçu mantinham um intenso comércio de madeiras com a Corte e também se empregavam como trabalhadores nas fazendas de proprietários que sabiam estar contratando negro fugido. Também na província do Pará há fontes que abordam relações comerciais entre quilombolas e seu universo: índios, senhores e escravos.

Alguns quilombolas formaram comunidades próximas onde pudessem realizar trocas mercantis através de estratégias para comercialização. Muitas vezes, trocavam seus produtos agrícolas por armas de fogo, utensílios para trabalho. Havia relações contínuas de interesses e solidariedades que integravam e variavam dependendo das situações econômicas, sociais e temporais.

Além de relações econômicas, o quilombo atuou no desbravamento das matas, além da zona de penetração dos brancos e à descoberta de novas fontes de riquezas. Estudando Goiás, Mary Karasch<sup>5</sup> aborda que os quilombolas foram responsáveis pela descoberta de inúmeras lavras auríferas, as quais eram posteriormente apropriadas pelos caçadores de escravos. A caça ao quilombola e a procura de ouro caminhavam juntas nas expedições feitas ao interior. Segundo Reis (1996, p. 19) a entrada realizada em 1769, a partir de Minas Gerais, pelo capitão do mato Inácio Correia Pamplona, foi abrandada Francisco Camacho, sertanejo verzejador da “picada dos Goiazes”, que declamava ao comandante:

Tudo feito nesta maneira  
pólvora, chumbo e patrona,  
espingardas à bandoleira,  
entrando duas bandeiras  
procurando Negros e ouro,  
Deus nos depare um tesouro  
para garrochiar neste touro<sup>6</sup>

Gomes (2006) releva que os quilombos podem estar relacionados à formação de microsociedades camponesas. Para Martins (2008, p. 16),:

O conceito de campo negro nos remete simbolicamente a noção de fronteiras, isto é, a uma região no qual sujeito historicamente marginal a sociedade escravista como os escravos fugidos, desertores, militares, criminosos foragidos, grupos indígenas – construíam projetos de vida que visavam livrá-los do terror e da brutalidade do cativo e ou criar espaços de resistências ao englobamento hierárquico da sociedade escravista.

Ao longo da longa história da escravidão, os escravos inventaram estratégias para negociar no dia-a-dia melhores condições de vida com os senhores, e quando não encontraram espaço para a negociação, e perceberam condições favoráveis, eles se rebelaram individualmente ou se uniram nos quilombos, fazendo política com uma linguagem própria, ou com a linguagem do branco filtrada por seus interesses. Embora fossem derrotados na

---

<sup>5</sup> KARASCK, Mary C. **Centro- africanos no Brasil Central de 1780 a 1835**. IN: \_\_\_\_\_ **Díaspóra Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

<sup>6</sup> Discussão detalhada deste documento é feita por Laura de Mello e Souza, “Violência e Práticas Culturais no Cotidiano de uma Expedição contra Quilombolas” (in Reis e Gomes, op. cit.).

maioria das vezes, os quilombolas marcariam limites além dos quais seus opressores não seriam obedecidos. Atualmente, a resistência quilombola inspira o povo negro do Brasil em suas lutas pela cidadania plena e não apenas pela posse de terras.

O conceito de quilombo ordenado pelo Conselho Ultramarino em 1740, que influenciou vários estudiosos, não é mais satisfatório para compreender a diversidade das comunidades quilombolas, principalmente após a criação do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988 muito debatidas atualmente. Os Quilombos do Piauí não poderia sair desse debate e na luta pelos seus direitos.

## 2 ESCRAVIDÃO NO PIAUÍ: UMA REALIDADE HISTÓRICA

### 2.1 Terra, gado e escravo: Trilogia da sociedade escravista piauiense

Em nível historiográfico, persistiu, por bastante tempo, a noção de que a sociedade do interior nordestino havia se consolidado sem um caráter escravista. Dentro dessa abordagem várias explicações são pertinentes, como a justificativa de que não havia necessidade do uso da mão de obra escrava no processo de expansão dos currais pela existência de uma economia voltada para o mercado interno, como também, a visão de resistência natural na pecuária de admitir o escravo como meio de produção, além de persuadir a dificuldade da fiscalização da pecuária. Muitas pesquisas, ainda ressaltam, a impossibilidade de o elemento escravizado ter existido na pecuária pela grande quantidade de braços livres e indígenas. Pode-se perceber que determinadas visões historiográficas podem apresentar-se como uma das explicações para a carência de estudos voltados às relações trabalhistas de escravos em fazendas do Piauí.

No entanto, novos estudos procuram contradizer as visões de uma historiografia tradicional e estão presentes não apenas em historiadores nordestinos, pois como consequência de um maior número de interesses nas análises em torno da temática escravidão, novas atribuições são dadas em torno do uso de mão de obra escrava nas zonas pecuaristas em detrimento da negação de sua existência. Partindo dessas novas análises, Lima (2005, p.7) afirma que:

Em verdade, apenas a longa trajetória das fazendas públicas do Piauí teria impedido a negação despudorada da contribuição sistemática e proposta pela dificuldade do cativo de desempenhar-se nas práticas pastoris, empreendidas sem pejo pela historiografia tradicional sulina, apesar de enorme evidência documental apontar em sentido contrário. Por séculos, a criação animal nas fazendas do estado repousou totalmente nas costas dos afrodescendentes cativos.

Essas novas visões, com base em documentos relacionados ao período em que vigorou a escravidão, trazem, como consequência, a confirmação do regime escravista no Piauí, porém não se pode negar que, em regiões voltadas para o mercado externo, o número de mão de obra foi superior ao pecuarista. Entretanto, não podemos excluir a existência da escravidão nas zonas pecuaristas como o Piauí, como também, a contribuição em conjunto com outras formas trabalhistas para o desenvolvimento e formação do nosso estado que temos atualmente. Diante disso, uma revisitação da nossa da nossa colonização se faz necessário.

O significado de povoamento é uma questão importante para se tentar compreender melhor o Piauí. Segundo Claudete Dias (2006), à análise do processo histórico de povoamento do Piauí, vêm atualmente adquirindo novas interpretações e contrapondo ao pensamento dominante da historiografia tradicional que enfatiza a descoberta, conquista dos primeiros núcleos de povoamento, ou seja, da valorização da história de conquistadores e colonizadores.

A autora aborda que durante o processo de colonização do Brasil, o Piauí foi um dos últimos espaços a serem colonizados, no entanto foi um dos primeiros a extinguir a população nativa. A partir do grande extermínio indígena formou-se uma população exógena, livre e escrava, onde a organização nativa é substituída pela sociedade colonial escravista que predominou até o final do século XIX.

Entretanto, não se podem rever tais acontecimentos em relação à escravidão como o fechamento de um ciclo, pois para Mott (1985, p. 79):

[...] desde o início e ao menos durante os setecentos, a pecuária piauiense dependeu substancialmente da mão de obra escrava negra e mestiça. Embora existindo lugar para o trabalho livre, inclusive indígena, o negro escravo sempre foi uma presença importante e indispensável nas fazendas do criatório, superior ao braço indígena, quiçá, mesmo ao livre.

Diante disso, rever os acontecimentos como o fechamento de um ciclo contribui para um patamar de generalização, pois como apontado por Mott (1895), embora houvesse predominância para o trabalho escravo, havia lugar para o indígena e livre e não apenas uma substituição. Como analisado por Brandão (1995) no primeiro momento da história do Piauí podem ser identificados três tipos de escravos, sendo o índio, o negro e o mestiço.

Segundo Boakari e Gomes (2006), a formação do corpo social do Piauí deu-se a partir de elementos vindos de outras áreas, sendo que, os primeiros habitantes eram proprietários de gado, terras e de escravos em suas localidades de origem, além de indivíduos e famílias que nada possuíam além da liberdade. “Tudo indica que vieram para ocupar as terras novas do Piauí, com toda sua propriedade móvel. O movimento do grande bando de gado somente poderia ter sido facilitado pelo uso de trabalho escravo.” (Boakari e Gomes, 2006, p. 15). Em decorrência de tais circunstâncias, abordam que as duas posses (gado e escravo) eram indispensáveis para pecuaristas da região na época.

Para os autores, a princípio, índios escravizados foram os mais utilizados como mão de obra nas fazendas de gado. Depois, negros escravos, comprados da Bahia e do Maranhão, alguns da África foram usados na pecuária como força de trabalho e tratamento do gado para

o mercado, além do trabalho na construção de povoados, vias de acesso, atuando também na defesa das populações e também resistindo ao imposto sistema vigente, a escravidão.

Em relação à importação de escravos para o Piauí, Falci (1995), destaca três eixos de onde provinha a maioria dos escravos para a capitania piauiense. Como eixos a autora destaca que o primeiro partia da Bahia e Pernambuco em direção ao Sul do Maranhão, de leste a oeste. O segundo saía do Maranhão passando pelo Piauí, no sentido oeste para leste. E o terceiro eixo se concentrava no litoral, no Delta do Parnaíba, local onde era reservado ao comércio ilegal de escravos. Em relação às etnias africanas que chegavam ao Piauí ainda destaca que predominavam os escravos vindos de Angola, Guiné, Mina, Congo e Benguela.

Analisando a forma de ocupação e povoamento do Piauí nos séculos XVII e XVIII, em seu contexto, pode-se perceber que o Brasil era o maior produtor de açúcar mundial. Em consequência, como apontado por Mott (1985), a conquista e o povoamento do Piauí e de outras zonas áridas do Nordeste foi motivada, sobretudo pela expansão da economia açucareira e a partir do século XVIII, com a mineração. Conforme Brandão (1999, p.143): “Como nas demais regiões do Brasil Colônia, no Piauí também vigorou um modo de produção escravista, que significou um sistema de produção social tendo por base o trabalho escravo”.

Diante de tais menções, pode-se perceber que desde a fase de colonização com a chegada dos primeiros desbravadores para o território, foram trazidos, juntamente com o gado os primeiros escravos para o Piauí. Além da mão de obra negra, foi utilizado também como meio de produção o trabalho compulsório nativo. De acordo com Brandão (1999), no Piauí, o regime escravista foi dominante, no entanto, esteve ligado a diversas formas de trabalho, compreendendo o trabalho livre ao compulsório, a exemplo das funções de passadores, tropeiros, boiadeiros, e aquelas ligadas ao transporte do gado vacum e cavalariço, onde vaqueiros e escravos desenvolviam as mesmas atividades.

O crescimento demográfico nas primeiras décadas de povoamento deve-se mais a chegada dos imigrantes da zona açucareira nordestina que se encontrava em declínio do que o crescimento das famílias. Em análises sobre a composição populacional, Mott (1985) aponta que em 1762 cerca de 50% da população era composta por escravos negros que se concentravam nas propriedades rurais que o leva a realizar críticas a determinados historiadores econômicos que defendem que a dispersão ao pastoreio tornou-se incompatível ao escravismo.

Brandão (1999) aborda que, em meados do século XVIII, o quadro demográfico do Piauí apresenta alterações que levam o pesquisador a induzir questionamentos sobre o papel

do escravo pela superioridade do número de habitantes livres sob os escravizados. Entretanto, são indispensáveis análises do período a ser estudado, pois não significa dizer que não foi utilizada mão de obra escrava. A escravidão como uma instituição jurídica faz uma divisão entre homens livres e escravos cada um com funções diferenciadas e conflitantes.

Uma das características da população escrava no Piauí é o elevado número de escravos do sexo masculino, uma das explicações pertinentes é a própria natureza do trabalho desenvolvido. Mott (1985) destaca que só havia lugar para o sexo masculino nos trabalhos, pois inexistiam mínimos de conforto e segurança para mulheres e crianças. Entretanto, convém destacar que os serviços domésticos eram executados, geralmente, por indivíduos do sexo feminino.

A respeito das relações de trabalho desenvolvido pela mão de obra escrava, Falci (1995) apresenta que os números de ofícios desempenhados pelos escravos eram muito diversificados, desconstruindo, assim, às noções de que o trabalho cativo está localizado apenas em áreas rurais e no setor doméstico.

Os serviços incumbidos pelos cativos variavam em diferentes atividades como carpinteiros, alfaiate, barbeiro, ferreiro, feitor, serventes nas construções como obras públicas. Competia, também, aos escravos a confecção de utensílios necessários mais rústicos, como celas, artefatos de madeira, barro. Como apresentado por Brandão (1999, p.146): “Exerciam ainda os escravos funções que poderiam ser específicos do homem livre, a exemplo da enfermagem”.

Brandão (1999) aborda que nas sociedades escravistas, as pessoas consideradas livres e, principalmente, os proprietários escravistas não se incumbiam a trabalhos considerados degradantes, onde neles concentravam-se mão de obra escrava. Eram as charqueadas, uns dos tipos de trabalho considerado pouco digno para o homem livre, não apenas pela própria natureza, mas pelo próprio ambiente das fábricas em que se encontrava.

As epidemias que quase todos os anos experimentam, porque o fétido que causa o sangue espalhado e o mais miúdo de tantos milhares de reses que se matam no pequeno espaço de um até dois meses corrompe o ar com muita facilidade e produz o dano apontado. As moscas e outras sarandijas são tão enumeráveis que causam inexplicáveis moléstias aos habitantes, e isto mesmo há de suportar precisamente toda pessoa que vai de fora porque só no tempo de verão se pode caminhar por aquele distrito, pois de inverno por ser baixo, e alagadiço, se cobre lagoas e faz absolutamente impraticáveis os

caminhos de sorte que o povo se tem visto na consternação de parecer algumas formas.<sup>7</sup>

Diante de tais menções, convém ressaltar o papel do escravo como elemento produtivo, pois o cativo antes de ser visto como ser humano era propriedade, o qual deveria gerar lucros, não como ser humanizado, mas como objeto ou ser animalizado. Brandão (1999) em análise dos atos jurídicos que comprovam a coisificação do homem escravo no Piauí destacam-se os inventários dos patrimônios pertencentes às pessoas que faleciam, neles estão divididos os bens materiais e os escravos encontram-se como semoventes, ou seja, iguais a animais domésticos ou domesticados.

A prática de possuir escravos no Piauí passou por um amplo crescimento e como a pecuária era o setor de poderio econômico, a concentração de posse de cativo se encontrava entre vários dos grandes fazendeiros pecuaristas, no entanto, Brandão (1999) através de suas análises aborda até o final do século XVII a posse de escravos foi generalizada, pois não se limitava a um determinado grupo social, ou seja, encontrava-se entre pobres e ricos e até mesmo dentre os escravos. Diante disso, pode - se definir que possuir escravos no Piauí também estava ligado a posição social e o status e não apenas há interesses econômicos. A escravidão deixava-se transparecer o quanto havia se impregnado e consolidado na sociedade piauiense.

Segundo Nunes (1972), até mesmo fúteis pretextos e por vezes fanáticos, serviram a Pombal para justificar seu combate à companhia de Jesus, mas desencontros entre a administração pombalina e jesuítica aconteciam periodicamente o que levou a expulsão e a confiscação dos grandiosos bens dos jesuítas a partir de 1760.

Em 1760, João Pereira Caldas, Governador do Piauí, cumprindo ordens do Marquês de Pombal, confiscou os bens pertencentes ou administrados pelos jesuítas herdados desde 1711, após a morte de Domingos Afonso Sertão, sendo assim, após a expulsão, os bens jesuítas foram incorporados como patrimônio real. A coroa portuguesa tornou-se a maior proprietária de escravos em terras do Piauí.

Conforme Lima (2005), sobre nova administração real, as fazendas passaram a ser denominadas de Fazendas Nacionais ou da Nação e os trabalhadores escravizados como escravos nacionais ou negros da nação. As fazendas foram divididas em três inspeções: Canindé, Nazaré e Piauí, cada um com um inspetor e um criador. Convém destacar que no

---

<sup>7</sup> Ouvidor Durão. *DESCRIÇÃO DA CAPITANIA DE SÃO JOSÉ DO PIAUÍ*. IN \_\_\_\_MOTT, Luis. O Piauí Colonial. p.73).

período de administração do Fisco e Imperial os dados populacionais do número de escravos se elevou.

Diante dessas circunstâncias, dentro da estrutura escravista piauiense existiam dois grupos de cativos: os escravos da Nação, ou seja, pertencentes à coroa, e os escravos particulares. Essa divisão em grupos dá um indício de que a relação ao tratamento com os escravizados das fazendas Nacionais ou particulares podia ser divergente e dentre os estudiosos é alvo de muitas disparidades.

Para Brandão (1999), o tratamento do escravo do Fisco era menos severo podendo o administrador da fazenda, ou seja, o inspetor ser demitido caso cometesse atos de violência arbitrária. No entanto, a autora não pretende afirmar que a escravidão no Piauí tenha sido com maior ou com menor grau de violência, mas pode-se imaginar que foi menos explorada que nas regiões das minas e agrícolas.

Aproveitando-se da situação onde o administrador das inspeções poderia ser punido caso cometesse violência extrema, a escrava Esperança Garcia em Carta ao Governador da Capitania Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, relata e denuncia os abusos praticados pelo inspetor Antônio Vieira de Couto a ela e sua família. Na carta divulgada por Mott (1985, p.106) podemos verificar as dificuldades que Esperança Garcia passara na Inspeção Nazaré. A seguir seguem-se trechos da carta:

Eu sou hua escrava de V. Sa. administração de Capam. Ant<sup>o</sup> Vieira de Couto, cazada. Desde que o Capam. lá foi adeministrar, q. me tirou da fazenda dos algodois, aonde vevia com meu marido, para ser cozinheira de sua caza, onde nella passo mto mal. A primeira hé q. ha grandes trovoadas de pancadas en hum filho nem sendo uhã criança q. lhe fez estrair sangue pella boca, em mim não poço esplicar q. sou hu colcham de pancadas, tanto q. cahy huã vez do sobrado abaccho peiada, por mezericordia de Ds. esCapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a tres annos. E huã criança minha e duas mais por batizar. Pello q. Peço a V.S. pello amor de Ds. e do seu Valimto. ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Procurador que mande p. a fazda. aonde elle me tirou pa eu viver com meu marido e batizar minha filha q.

De V.Sa. sua escrava Esperança Garcia

Esperança pede para ser devolvida à Fazenda Algodões e que sua filha seja batizada, relatando ainda que os trabalhadores escravizados sentiram literalmente nos corpos a mudança da gestão dos jesuítas para o Real do Fisco. Assim, para Lima (2005, p.146) “os castigos e a privação de determinados direitos mostram-se como uma nova forma da ordem escravista que foi gradualmente imposta nas fazendas”.

Em relação às propriedades particulares, denúncias de maus tratos e penas para quem os cometiam não eram questionadas e enquanto para os escravos das fazendas do fisco havia um hospital para escravos que precisavam de tratamento hospitalar aos escravos de proprietários particulares ficava a critério de seus proprietários o uso de tratamento médico.

Nas fazendas nacionais, conforme Lima (2005) na nova realidade que permeavam o cotidiano dos trabalhadores escravizados, as denúncias, queixas, ameaças e castigos surgem associados a manifestações concretas de rebeldia como exemplos a serem mencionados. Para o autor:

Os trabalhadores passaram a demonstrar no cotidiano, dois processos de enfrentamento, que iriam caracterizar a Gestão do Império: um marcado por ações denúncias e queixas; outro composto de ações espontâneas de reação mais contundente à exploração e violência. O primeiro resultava de uma estratégia partenalista, que visava forjar uma parceria entre autoridades e trabalhadores escravos de controle sobre os criadores e inspetores. A estratégia buscava assegurar, ao mesmo tempo a estabilidade das relações escravistas e o sistema administrativo adotado nas fazendas [...] Por outro lado, os trabalhadores manifestavam reações de negação da opressão, como desamor ao trabalho, fugas das propriedades particulares, matas ou cidades e agressões físicas. Os dois processos de enfrentamentos constituíam, portanto, um só movimento de resistência frente á dominação, exploração e violência da instituição civil. (LIMA, 2005, p.137 - 138).

Falci (1995) aborda a resistência passiva entre os cativos, ou seja, da preguiça tão relatada em documentos oficiais como uma forma de opor-se a escravidão. Relacionando-se a tais menções, Lima (2005) aponta que os inspetores, nos registros de ocorrência, apresentavam confrontos de interesses inconciliáveis, defendiam diante disso, que os trabalhadores escravizados eram inimigos, provedores de más intenções e possuidores de uma doutrina da velhacaria e da preguiça.

Desse modo os escravos no Piauí resistiram às condições a que estavam submetidos através de fugas individuais, coletivas, ameaças, roubos, homicídios, suicídios, através de demonstração de preguiça dentre outros tipos de resistência. Diante dos fatos mencionados, a relação entre senhores e escravos tiveram por base a violência física ou moral, mas também pela resistência escrava.

Entretanto, contrapondo-se a tais análises há estudos que apontam a benevolência dos senhores de escravos, ou seja, uma ideia que por durante tempo foi vista como incontestável difundiu que os poucos escravos existentes no Piauí mantinham uma relação apenas harmoniosa no trabalho pecuarista. “Como apresentado por Nunes (1972, p. 241): o negro do Piauí tinha vida de folgazão, especialmente nas fazendas nacionais”.

Convém destacar que neste estudo monográfico, não se pretende afirmar ou correlacionar de que no Piauí a escravidão tenha sido mais violenta do que outras regiões ou colocar-se em patamar de igualdade, mas que não deixou de existir em muitas situações e períodos; atuando-se em diferentes formas tanto nas fazendas nacionais ou particulares, através de: homicídios, suicídios, ameaças, fugas seja individuais ou grupais, em roubos, furtos, e na formação de quilombos, dentre outras. É possível observar que no Piauí, o sistema escravista não deferiu demasiadamente de outras regiões do Brasil como estão apresentadas em muitos dos documentos no Arquivo Público no Piauí, em muitos relatos orais, além da existência e permanência de comunidades rurais.

Segundo Boakari e Gomes (2006, p. 15):

Postular que os negros forçados a trabalhar na estruturação do Piauí e no enriquecimento de sua elite, também, não utilizaram os instrumentos de resistências mais comuns, é acreditar que os negros daqui eram completamente diferentes de outros que trabalhavam no desenvolvimento do Brasil colonial. Na história oficial piauiense, praticamente não existem relatos sobre rebeliões, revoltas ou fugas de escravos. Entretanto, a existência de comunidades rurais, isoladas ou ainda de difícil acesso, cujas populações são predominantemente negras, podem se a prova de que, no Piauí, o negro foi “coisificado” e torturado, que se rebelou e fugiu para as matas. Nas matas, esses ex-escravos como outros em outras regiões, formaram comunidades de tamanhos diferentes, como manifestação concreta de resistência como seres humanos e luta pela liberdade.

Dentre as várias formas de resistir ao sistema escravista, havia também aliança de escravos negros com indígenas, nesse interesse houve um aumento do número de fugas e as possibilidades de obter êxito, pois os índios tinham um maior conhecimento do espaço em que estavam localizados. Segundo Brandão (1999, p.164): “Conhecedores da região os indígenas indicavam um lugar seguro para o esconderijo e dificultavam a ação dos capitães do mato, já que eles eram guias e peças militares dos contingentes capitânicas de escravos fugitivos”.

Conseguir fugir das fazendas não apresentava facilidades, seja em decorrência da fiscalização ou pelo medo dos castigos caso fossem recapturados. Quando estes escravos fugitivos eram encontrados, eram severamente punidos, como no açoite, contudo, a fim de evitarem prejuízos financeiros alguns proprietários procuram amenizar castigos.

De acordo com Livia Pereira (2011, p.24):

Geralmente as cidades do Piauí eram pequenas e identificar qualquer estranho não era difícil assim, era clara a dificuldade encontrada por esses nas evasões. Entre os fujões era baixo o número de mulheres, os homens eram quem mais empreendiam fugas basicamente os que possuíam alguma

habilidade particular que pudesse lograr êxito através da mesma. E como seria facilmente identificado o negro não fugia regularmente. Assim sendo, foi bem mais provável para o cativo conseguir sua liberdade pela compra da carta de alforria. O que não significa dizer que o escravo não resistiu quando foi possível o que levava o escravo adquirir a liberdade por meio da Alforria.

Como abordado por Lima (2005, p.61) “o trabalhador que deixasse ser alforriado tinha de solicitá-lo por escrito ao Imperador”. Essa atitude foi tomada em consequência do número de negros libertos terem sido considerados significativos levando a prejuízos financeiros. A solicitação era redigida pelo escrivão da Fazenda Nacional que deveria conter um parecer da inspeção abordando onde o trabalhador escravo pertencia e sobre a capacidade produtiva do pretendente, depois seria realizada uma avaliação pela junta da Fazenda Pública, na qual seria ou não dada à alforria. O valor da liberdade dependia do parecer dos inspetores.

A partir de 1830, os valores do preço da liberdade mantinham-se elevados, mesmo em relação a trabalhadores velhos. Entretanto, em 1820, “para libertar-se, o cativo devia ceder ao Estado valor equivalente a trinta bois prontos” (LIMA, 2005, p.13).

De acordo com Brandão (1999), havia mais repercussões dos atos de fuga, pois o sucesso daqueles que conseguiam fugir poderia ser um estímulo para os demais, além disso, mais sérias eram as consequências dos quilombos, pois “a certeza de que, em algum lugar, os fugitivos viviam fora do alcance do senhor, exercia forte atração sobre os cativos que se encontravam nas fazendas” (BRANDÃO, 1999, p.163). Havia também os perigos de roubos e assaltos frequentemente praticados pelos quilombolas que colocavam em risco a segurança pessoal e do patrimônio do proprietário.

Em 1779, por exemplo, dois quilombos organizados nas matas do Poti preocupavam a população e a câmara de Campo Maior pelos constantes ataques praticados contra as povoações e currais mais próximos [...] No Piauí, aconteceram casos de escravos foragidos que voltavam às fazendas, em horário propício, para induzir os demais à fuga. Um exemplo foi a negra Maria, que aparecia capitaneando gente cativa, em atitude ostensiva, a ponto de as autoridades admitirem que a mesma vivia zombando da justiça ou protegida desta”. Em sua luta contra o regime de cativo, o escravo do Piauí que praticava a fuga não se limitou a seduzir e a insultar apenas negros e mestiços.<sup>8</sup>

Segundo Brandão (1999), a documentação do século XVIII aponta um número elevado de quilombos presentes no Piauí, apesar de não haver referência a uma quantidade representativa dos componentes, no entanto, para a autora a formação de Quilombos

<sup>8</sup> PIAUÍ. Governo livro 23 p.29 e livro 19, p.199/199 V. Arquivo Público do Estado do Piauí. IN\_\_: BRANDÃO, 1999, p.163.

implicavam consequências econômicas e sociais. Contudo, não há registros até o século XVIII de grandes revoltas ou fugas, ou seja, de movimentos de cativos que persuadiram como pressão ao regime escravista como ocorreram em demais regiões brasileiras. De acordo como Lima (2005) e Brandão (1999) havia no Piauí instrumentos de controle e disciplina dentro da estrutura de cativo da sociedade piauiense.

Dentre as formas de controle e disciplina citadas pelos autores pode ser mencionado o Sistema de Quarta, ou seja, sistema empregado na pecuária colonial nordestina encontrado desde a administração jesuíta e consistia que em entre cada quatro bezerros nascidos um pertencia ao vaqueiro. Com o gado recebido, o vaqueiro podia estabelecer-se numa fazenda, no entanto, para os vaqueiros escravizados, a perspectiva de ascensão social passava antes pela libertação. Nenhum vaqueiro tornou-se fazendeiro e a possibilidade que um escravo torna-se vaqueiro foi uma forma de controle à resistência. Segundo Lima (2005, p.117) “O sistema era na verdade uma falácia”.

Havia também no Piauí o conceito do bom escravo e de acordo com Brandão (1999, p.167) “um bom escravo na concepção do Senhor era aquele que demonstrava interesse pelo trabalho que respeitava as normas do regime escravista, onde o cativo tinha seu lugar, sua tarefa, seu destino. Era ainda aquele capaz de não só satisfazer as vontades do senhor, mas amá-lo”.

De acordo com Lima (2005), as autoridades permitiam a existência de bens dos escravos, mas não garantiam a transmissão por hereditariedade. Criavam-se contradições que reduziam o interesse dos escravos pela acumulação de bens. No entanto, em 1840, as autoridades e administradores mostravam-se mais interessados a conceder os legados. É exemplar o caso do trabalhador Albino da inspeção Nazaré, em 1844. O inspetor comunicou à tesouraria que:

Tendo falecido da vida presente no dia 13 do corrente o escravo Albino, carpina, inchado de antiga moléstia que há anos padecia do falecido [...], consta-me ter ele antes de falecer deixou, um cavalo ainda novo, uma égua velha e uma morada de casa nessa cidade [Oeiras] na rua do Sérgio, a duas sobrinhas fábricas da fazenda Algodões os animais e a morada de casa, a escrava Faustina fábrica desta residência pelo trabalho que com ele tivera em sua doença, bem como ter declarado o que ficou devendo e o que lhe deviam; e não me sendo até esta data apresentado tal papel e nem saber em mãos de quem existe, passo a levar o conhecimento de vossa senhoria este acontecimento, visto ignorar se deve ou não ter validade tais doações; até que Vossa Senhoria me esclareça do que deve seguir a respeito, enquanto a casa Vossa Senhoria lhe dará as providências sobre a segurança dela até última decisão.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> (APEP. Tesouraria de Fazenda. 1841/1846, código 494. IN \_\_: LIMA, Solimar, 2005, p.121).

Segundo Lima (2005), as alforrias foram adquiridas de maneiras diversas, muitas vezes o preço da liberdade de um escravo era um cativo de outro. Essa prática não foi muito aceita pela coroa, entretanto, muitas petições foram concedidas, quase sempre por jovens. Como exemplo a ser mencionado Lima (2005, p.63) destaca que “Em 1870, Noberta, da inspeção Piauí, propôs ‘ dar um negrinho’, por sua liberdade e foi atendida em janeiro de 1871. O menino permaneceu escravizado por alguns meses, em setembro foi decretada a Lei do Ventre Livre, declarando libertos os negros da nação”.

A Lei do Ventre Livre foi sancionada pela princesa Isabel que declarava livre todos os filhos de escravos nascidos a partir daquela data e também os cativos das Fazendas Nacionais. Todavia, a lei foi acompanhada de diversos artigos que propunham muitos condicionamentos e tirando a alegria daqueles que viam nela uma esperança. A partir de então, os escravos passaram a sofrer um maior controle e vigilância.

A abolição da escravidão do Brasil deu-se de maneira lenta e gradual, pouco beneficiando os negros, pois o ex - escravo ganhava a liberdade de ser excluído do setor produtivo, ganhando a liberdade de passar fome, de ser explorado em subempregos e de ser visto como perigoso caos para a vida social. No Piauí, o pós-abolição, não poderia ser diferentes e mesmo no século XIX, muitos escravos trabalharam nas fazendas reais por subsistência básica, como alimentação e roupas.

O Piauí foi uma das primeiras províncias a empolgar-se o movimento abolicionista. Em Teresina no período de 1883, há referências que apontam a existência de organizações e jornais abolicionistas. Apesar de não se encontrar muitos estudos relacionados à campanha abolicionista no Piauí, Nunes (1972) foi um dos poucos estudiosos que trabalhar nessa linha, no qual aponta que Inácio Francisco de Araújo Costa foi um dos primeiros abolicionistas a recorrer por melhores condições e tratamento com os cativos, além de lutar pela libertação.

Frequentemente os cativos das fazendas do Piauí eram transferidos para outras regiões a fim de trabalharem em serviços públicos, servirem ao exército, dentre outras necessidades consideradas cabíveis para o deslocamento. Segundo Lima (2005) as transferências internas de cativos tiveram como consequência fazendas de um agrupamento servil sem identidade. Crianças, jovens e velhos compunham listas sem referências à procedência ou a genitores, embora todos tenham nascido nas fazendas. O Real Fisco e o Império preservaram novos núcleos de reprodução e deslocavam principalmente trabalhadores solteiros masculinos. As

transferências externas tinham como objetivo deslocar os cativos para povoar as novas fazendas de gado Vacum e Cavalari na Capitânia do Maranhão e do Rio de Janeiro.

Falci (1995) apresenta muitas referências a relações de trabalhadores escravos retirados das fazendas nacionais. A autora mostra que no início de 1867, o Império retirou um elevado número de cativos das fazendas. Nesse mesmo período, segundo Lima (2005) o presidente da província comunica a partida de 167 negros jovens fortes e saudáveis à guerra do Paraguai.

Entretanto, mesmo durante as fugas muitos escravos procuraram alistar-se no serviço militar na expectativa de adquirem a liberdade, servindo na guerra do Paraguai. Falci (1995, p.226) utilizando-se a poesia da escritora Maria Amélia de Queiroz, apresenta que muitos cativos para conseguir a “liberdade” preferiam alistar-se na guerra do Paraguai, a viver compulsoriamente no Piauí. Como mostra o poema:

Eis que chega o momento  
Dos campos de batalha voltarei livre  
Minha vida poderei dar  
Mas darei pela minha liberdade.

Silva (2008), em suas análises em torno da cidade de Teresina no século XIX, aponta que a construção da nova capital deu-se sobre o braço do trabalho escravo, no entanto, o comportamento cotidiano da população pobre e escrava de Teresina eram recriminados por meio de um projeto autoritário e excludente que utiliza códigos de postura levando negros libertos e escravos a fazerem estratégias de sobrevivência e sociabilidades.

O escravo em todo Brasil foi historicamente marginalizado, visto como um animal doméstico, no entanto resistiu de variadas formas, apesar de sabermos pouco sobre os motivos, estratégias e os significados das fugas para os cativos, pois as informações disponíveis quase sempre fazem menção aos fracassos das fugas e não aos sucessos mostrando apenas danos econômicos aos proprietários.

A ideia de que a mão de obra escrava não foi utilizada na pecuária não resistiu às pesquisas de Tânia Brandão, Luiz Mott, Solimar Lima, dentre outros estudiosos. Assim, pode-se afirmar que no território piauiense, os escravos desenvolveram serviços em torno da pecuária, agricultura, além de efetuarem desde trabalhos simples a considerados degradantes ao ser humano. No entanto, apesar da fiscalização, das aflições psicológicas, muitos resistiram de variadas formas como em fugas individuais ou coletivas. Sabemos que as fugas revelavam estratégias e foram em meio às matas que foi erguido o altar de refúgio, os quilombos.

Através de fontes do Arquivo Público Piauiense percebe-se que as fugas de escravos se faziam frequentes, sendo necessário uso de expedições para atuar na captura de escravos fugidos. Analisando as fontes da província piauiense Araújo (2007) aborda que em Campo Maior há também referências de que quilombos se faziam presentes e atuavam através da construção de casas, roças, além de estabelecerem relações comerciais com moradores ribeirinhas ou trabalharem para alguns na agricultura. Em troca, recebiam alguns produtos como roupas, objetos domésticos e instrumentos para trabalho. Os quilombolas despertavam na escravaria o desejo de liberdade e nos senhores a irritação e o medo, a ponto de exigirem do governo o combate aos quilombos, mas que não destruíssem suas propriedades humanas.

Atualmente comunidades negras rurais são encontradas no Piauí. Assim, a fim de confirmar não somente o fato de que no Piauí também existem descendentes de africanos que foram escravizados, mas acima de tudo, para combater o desconhecimento oficial da presença e da luta permanente do negro piauiense e sua contribuição para a formação da sociedade. Conforme Boakari e Gomes (2006) a situação do negro precisa ser discutida e debatida para que todos possam se conhecer como responsáveis pela construção do Brasil e Piauí que temos.

O Quilombo constitui questão importante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao regime escravista no Brasil. A partir desta perspectiva são realizadas reflexões também acerca das comunidades quilombolas, em especial a Comunidade quilombola Saco da Várzea localizada em São José do Piauí- PI.

### 3 COMUNIDADE QUILOMBOLA SACO DA VÁRZEA

#### 3.1 Dados, descrições e atividades econômicas

##### 3.1.1 Espaço Físico

A Comunidade Quilombola Saco da Várzea está localizada na zona rural a 2 km do município piauiense São José do Piauí, cidade esta que fica cerca de 300 km da capital Teresina e a 30 km da cidade de Picos<sup>10</sup>. De acordo com dados do IBGE, São José do Piauí possui uma população<sup>11</sup> de 7028 habitantes com uma densidade de 20,28 hab/km<sup>2</sup>. A população rural é a mais representativa com 4.808 habitantes correspondendo a 71,70% do total, enquanto na zona urbana o número de habitantes soma 1.898.



Foto 01: mapa da localização de São José do Piauí no Piauí.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Piaui\\_Municip\\_SaoJosedoPiaui.svg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Piaui_Municip_SaoJosedoPiaui.svg)

<sup>10</sup> São José do Piauí – PI. Disponível em:

<http://www.saojosedopiaui.pi.gov.br/portal1/municipio/localizacao.asp?iIdMun=100122196>.

<sup>11</sup> Dados populacionais. Disponível em:

[http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o\\_Jos%C3%A9\\_do\\_Piau%C3%AD](http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Jos%C3%A9_do_Piau%C3%AD).

São José do Piauí é um município muito jovem, emancipou-se de Picos oficialmente no dia 12 de Abril de 1963 e foi dentro do povoado Saco da Várzea deste município que se edificou a Comunidade Quilombola Saco da Várzea.

Atualmente vivem na Comunidade 115 famílias, organizadas através de núcleos familiares. As famílias são ligadas por laços de parentesco e com a prática da agricultura. Saco da Várzea autodenomina-se como Comunidade quilombolas e luta pelo seu reconhecimento e titulação frente à Fundação Cultural Palmares.<sup>12</sup>

### *3.1.2 Espaço de morada*

Na Comunidade Quilombola Saco da Várzea, existe cerca de 100 casas térreas, sendo todas de alvenaria. As casas possuem em média, cinco cômodos, sendo, três quartos, uma cozinha, uma sala de chegada, e um banheiro. Pode-se perceber, também, que as casas mais novas são feitas de bloco e são menores. Ver anexo 02, 03 e 04.

A grande maioria das casas possui um fogão construído de barro ou cimento, do qual utiliza a lenha para ser queimada e cozinhar os alimentos. Ver anexo 05.

As casas possuem iluminação, água encanada e a partir do programa da prefeitura a grande maioria já possuem banheiros localizados no exterior da residência. Ver anexo 06. No quintal das casas geralmente tem criação de animais de pequeno porte, como porcos e galinhas. Ver anexo 07.

Duas casas possuem uma pequena venda de produtos alimentícios uma dentro e outra do lado da residência. Ver anexo 06 e 07.

Geralmente as casas são construídas próximas a núcleos familiares extensos. Algumas casas tornam-se menos salubres e desconfortáveis. Nas residências, moram cerca de cinco pessoas. Algumas moradias são construídas em locais impróprios, onde não há ordenamento territorial, nem fiscalização. Ver fotografia 08, 09 e 10.

### *3.1.3 As memórias em torno da Escrava Polina: Descrição de uma família e os primeiros moradores da comunidade Saco da Várzea*

Neste trabalho se faz necessário abordar a descendência da escrava Polina como uma forma de identificar não apenas a relação familiar, mas também a própria identidade, as

---

<sup>12</sup> Órgão do governo responsável pela titulação das terras dos Remanescentes de quilombo.

origens escravas e da memória herdada pelas gerações. De acordo com Baptista (2002, p.16), os estudos sobre descendência de família escrava ocupam um papel de destaque quando se aborda a questão das identidades, já que é no convívio familiar que é possível observar como se tece uma auto-identificação étnica nos relatos orais de descendentes de escravos brasileiros.

De acordo com as memórias da comunidade, Polina era uma escrava nascida na fazenda quando pertencia ao Zé Ferreira. Embora, não se tenha encontrado nenhuma referência sobre um possível casamento de Polina, os moradores da comunidade a coloca como uma mulher que tivera duas filhas, sendo uma vendida para o Maranhão pela Sinhá Martina e a outra era Maria Polina, conhecida, também, por Maria Tufu que permaneceu na fazenda e no Saco da Várzea<sup>13</sup>.

De acordo com as entrevistas, geralmente os moradores mais idosos da comunidade mencionavam que conheceram a Maria Tufu já bem idosa. Possivelmente, a Maria Polina (Maria Tufu) tenha nascido no período da lei do ventre Livre, pois segundo relatos, a Maria Polina tinha cerca de 80 anos quando morreu em 1956 e também porque na entrevista do senhor Raimundo Luiz (86 anos) há menção de que ela era “filha da escravidão, mas não escrava mesmo”. Nesse caso, Maria Polina poderia ter também nascido no período da abolição - depois de 1888 - e, com isso, ter vivido apenas os sintomas da escravidão de maneira ilegal, uma vez antigas práticas de subordinação senhorial, mesmo depois da abolição, ainda continuariam a vigorar por bastante tempo. Nesse sentido, convém destacar outro aspecto das memórias em torno da escrava: a de que Maria Polina tinha cicatrizes presentes em seu corpo pelos castigos.

A Maria Polina teve duas filhas: A Maria Nova e a Eulália, que provavelmente é apontada como filha de um senhor branco e, em decorrência, sofreu menos opressão. As duas filhas nasceram também na fazenda do Chicô Borges e eram igualmente maltratadas. De acordo com os relatos, as duas irmãs tiveram destinos diferentes. Maria Polina não foi casada e só saiu da fazenda com a morte do Chico Borges. A Maria Nova morou distante da fazenda e foi casada com Antonio Machado e teve dois filhos: Andreлина e José Novo. Posteriormente, Maria nova se separaria do marido, algo que a levaria à condição prostituta.

Para estudo de geração será abordada a história de Eulália<sup>14</sup>. A Eulália casou-se com João de Barros conhecido por “João de Intam” e teve 8 filhos vivos: Francisca de Barros, Anísio de Barros, José de Barros, Joaquim de Barros, Madalena de Barros, Rosa de Barros,

<sup>13</sup> Não foi encontrada nenhuma menção de que a Fazenda tinha algum nome específico, como também o nome da irmã de **Maria Polina**.

<sup>14</sup> Não foi encontrada nenhuma referencia a um sobrenome de Eulália.

Maria de Barros e Antonio Xavier de Barros. Para descrever a descendência dos filhos de Eulália foi escolhido o filho Antonio Xavier de Barros. Antonio Xavier de Barros casou-se com Maria José de Barros e tiveram 3 filhos: Antonio de Barros, José de Barros e Cecília de Barros. Na descendência de Antonio Xavier de Barros foi escolhido o filho Antonio de Barros (Conhecido por Xavier, hoje com 61 anos).

Antonio de Barros (Xavier) casou-se com Raimunda Carlos de Barros e tiveram 6 filhos: José Carlos de Barros ( 39 anos), Iolanda Carlos de Barros ( 38 anos), Geraldo Carlos de Barros ( 35 anos), Godofredo Carlos de Barros ( 33 anos), Inês Carlos de Barros ( 31 anos), Pedro Carlos de Barros ( 27 anos). Dos filhos de Antonio de Barros (Xavier) foi escolhida Iolanda Carlos de Barros (38 anos).

Iolanda Carlos de Barros casou-se com José Francisco de Sousa e tiveram 4 filhos: Énesia Carlos de Sousa ( 20 anos), Génesia Carlos de Sousa ( 17 anos), Fábio Carlos de Sousa ( 15 anos), Iolany Carlos de Sousa ( 14 anos). A filha de Iolanda a Génesia Carlos de Sousa é casada com Vando Alexandre e possui uma filha chamada Késia de 4 meses que é a mais nova na geração. Ver em anexo a fotografia de Késia (4 meses).

As lembranças de Iolanda sobre o passado da comunidade são esparsas. De fato, gerações posteriores à escravidão tendem esquecer o passado escravo e com isso apagar da memória as recordações daqueles que nela viveram. Como diz Iolanda, “era a minha vó que contava, mas eu não me lembro como era o nome da minha bisavó. [...] A história de sofrimento”. Talvez agora seja Iolanda que contará história para sua neta, no entanto, ela espera um final diferente. Ver anexo 11.

### *3.1.4 Origem da denominação Saco da Várzea e sua divisão étnica*

A localidade onde está inserida a Comunidade Quilombola tem basicamente duas denominações: Lagoa e Saco da várzea, popularmente também é conhecida por Lagoa do Saco da Várzea. No entanto, politicamente o povoado denomina-se Saco da Várzea. A divisão do povoado dá-se por uma pequena lagoa que é, historicamente, alvo de discussões em torno não apenas da denominação do povoado, mais também pela divisão étnica presente. Ver anexo 12.

De acordo com as pesquisas realizadas na Comunidade Quilombola, o povoado era conhecido historicamente como Lagoa. Essa denominação surgiu em decorrência da presença de uma pequena lagoa no centro do povoado. De acordo com a moradora Márcia do Socorro Antonio, 36 anos, quando os negros libertos saíram da fazenda foram atrás de novos locais

para morar e encontraram um espaço nos arredores da lagoa. No seu entorno, já vivia uma comunidade livre e autodeclarada por habitantes de cor branca.

[...] os escravos foram saindo deixando de trabalhar pra os patrões né? Que maltratava o pessoal que trabalhava lá e [...] eles vinham para <sup>15</sup>capoeira e acabou naturalmente se formando e essa parte Saco da Várzea tem duas partes uma de negros e uma de brancos e se fosse para dizer assim: \_ vai fazer duas comunidades! Dava para fazer e como a capoeira fica do lado de cima lado oeste e aí eles vieram para cá e foram formando família, família e ai hoje nessa parte de cima tem mais negro do que essa parte de baixo, aqui é 100% negro e a outra parte que era do pessoal de Chicô Borges e Chico Borges era dois irmãos e aí tem o pessoal dos Mendes e dos Bezerra que mora do outro lado. Os escravos saíram da fazenda deixando de viver a situação de que eles viviam

O espaço negro, onde atualmente se encontra a comunidade quilombola foi primeiramente conhecido por Atoledo, com o passar do tempo, em decorrência da própria estrutura física, o local passou a ser denominado de Saco da várzea. Segundo as entrevistas de Márcia, 36 anos:

Quando aqui como era Atoledo chamava Atoledo, aí depois começaram a conversar: \_ Não! Mais Atoledo, vamos mudar esse nome da comunidade sem ser Atoledo e aí eles onde chamavam de atoledo tem uma baixa ai ficou Várzea e começaram a chamar de várzea e depois acharam que Várzea não dava certo e colocaram Saco da Várzea, aí o saco da várzea mais por conta dessa baixa que tem até hoje entre o colégio e assim essa descida é e hoje chama-se Saco da várzea e [...].

Mesmo que, politicamente, o povoado seja denominado Saco da Várzea, há contradições atualmente nas denominações populares. Como mencionado por Márcia, 36 anos:

[...] muitos conhecem como Lagoa do Saco da Várzea, por que a gente tem a lagoa, pra muitos a Lagoa é o centro né? E quando a gente fala em Saco da várzea a maioria e quando a gente fala Lagoa o pessoal já sabe Lagoa do Saco da Várzea e ai o pessoal só conhece mais por Lagoa do Saco da Várzea [...]

Ao ser entrevistado, o senhor Raimundo Luiz, 83 anos, afirma a presença de dois nomes para a localidade, sendo os nomes Lagoa e Saco da Várzea. Segundo Raimundo Luiz:

Aqui tem dois nomes Lagoa e Saco da Várzea teve um tempo que era conhecido por Lagoa porque tinha aquela lagoa aqui e tinha Varge e Saco da várzea e como foi crescendo que tinha a Lagoa ali e olha o Saco da Varge aqui aí como o povo foi crescendo ficou só Saco da Varzea. Aqui tinha

<sup>15</sup>Capoeira refere-se há um local onde foram construídas as primeiras habitações. Capoeira relaciona-se segundo os moradores á colheita de frutos.

Atoledo e Varge não tinha não e Lagoa e Saco da Vargem de Vargem, mas aqui tudo é Saco da Vargem e tem muitas pessoas que chama Lagoa do Saco da Vargem. No Saco da Vargem a gente tem é mais é nêgo e tudo Nêgo, tem uma moradinha ali de pessoa branca, mas ali na lagoa mora algum nego também. Agora aqui é mais difícil. A divisão é só aquela lagoinnha ali, pra lá é lagoa. O quilombo é só no saco da varge. Aqui é só povoado saco da Vargem, pra lá não tem não! Povoado Saco da várzea é só povoado Saco da Várzea.

Para Iolanda, 38 anos, a separação do povoado em espaço negro e outro branco é uma divisão natural.

Como se deu a formação do grupo atualmente? O que eu sei a respeito da história do Saco da Várzea é que por natureza o povoado foi dividido né? A própria natureza teve o papel de dividir a comunidade aonde de um lado se agruparam os negros, que hoje nós chamamos de Comunidade Quilombola, e do outro lado onde essa divisão foi feita com a sangria da lagoa, lá na Comunidade tem o tanque chamado lagoa e a sangria da Lagoa faz a divisão da Comunidade. E assim, nessa divisão, de um lado se agruparam os negros. Né? E a gente. Né? Identifica como do outro lado a gente se agrupou como comunidade quilombola.

Para Antonia de Jesus Barros, 40 anos (Toinha) a divisão do povoado é também uma questão natural e contradiz a afirmação que é preconceituosa.

Vem umas pessoas lá dos Picos, lá de Teresina que diz que essa divisão já foi preconceito, mais essa divisão não foi não! Foi por acaso que pra lá ficou os brancos e aqui os nêgo! Não foi por causa de preconceito! E aí já tem alguns nêgo morando pra lá, mais antes não tinha não! Só moravam pra cá! Mas eles acham que é. O povo lá acha que é preconceito! Toin de João Mendes tem um comercio ali que ele comprou e povo lá dos Pico achou que os nêgo não devia comprar lá. Eu também ao gostei! Porque o chão ele comprou, ele pagou e só porque ele fez o comercio lá no meio dos nêgo e as pessoas lá falou que não era pra ter aceitado. Não tem nada a ver! Foi ele que pagou, meu filho! Imagine se não fosse aquele comércio! Se ele sair fai ser ruim pra nós! Mas pra queles lá! É preconceito!

Um grande embate político que se encontra no povoado atualmente envolve a questão dos benefícios políticos. Para as lideranças do Quilombo, a divisão do povoado é alvo de preconceito, pois apenas o espaço branco tem auxílio da prefeitura. No entanto, para senhora Antonia, 40 anos (Toinha):

o preconceito também esta nos próprios quilombolas também com os brancos? É. Porque elas acham que só os brancos é que dá as coisas, que o prefeito só da as coisas até lá, tudo que vem é pra lá. Tudo que vem é pra li, nada pra cá vem. Então é só pra lagoa? Nem só pra lagoa é pra essa parte aqui da Lagoa.

A questão sobre divisão natural não é emblemático para esse trabalho, pois este espaço segregado não pode ser apenas naturalizado. Essa divisão foi construída historicamente e dá visibilidade a tensões sociais, políticas e étnicas.

### *3.1.5 Memórias da Casa Grande*

Um dos pontos mais comuns nas entrevistas coletadas diz respeito à Casa Grande. É importante destacar que a história oral contribuiu muito para relacionar tais abordagens em comuns. “Portanto, a história oral é um procedimento, um meio, um caminho para a produção do conhecimento histórico” (DELGADO, 2010, p. 16).

Muitos dos entrevistados chegaram a conhecer a Casa Grande. A descrição da estrutura física em grande parte dos relatos vem acompanhada por discursos de revoltas, desprezos e exploração que se vinculam a um tempo antigo, vivenciados pelos antepassados. Percebe-se que os relatos fazem parte das histórias contadas de geração a geração.

A memória, em sua extensa potencialidade, ultrapassa até o tempo de o tempo de vida individual. Por meio de relatos de experiências familiares, de crônicas que registraram o cotidiano, de tradições, de histórias contadas através de gerações e de inúmeras formas de narrativas, constrói-se a memória de um tempo que antecedeu ao da vida de uma pessoa. Ultrapassa-se o tempo presente, e o homem mergulha no seu passado ancestral. Nessa dinâmica, memórias individuais e memórias individuais e memórias coletivas encontram-se, e se constituem como possíveis fontes para a produção do conhecimento histórico. (DELGADO, 2010, p. 40-41).

Nos relatos de D. Joana Maria de Barros, 78 anos, existe uma pequena descrição da estrutura da casa: “Oh! Eu conheci muito a Casa! Tinha uma sala bem grande e no meio tinha um batente dessa altura e pra gente passar eu passei muito lá e tinha que fazer uma passada grande”. A senhora Joana também aponta alguns eventos cotidianos que lá se passava: “Aí tinha uma pessoa que era de lá que mora aculá! Aí ela era irmã do finado Mané era morava lá com ela. É essa menina ainda era pequena agora que ela tava se arrastando e a Martina surrava a menina ara passar ali! Ela não podia, mas ela batia nela para ela passar!”. No entanto, o desprezo em relação a tal evento dá-se enquanto há referências e destaca um distanciamento da escravidão: “Eu ouvia falar [...], mas que eu ouvi dizer não sei disso não! É porque já tinha acabado tudo”. Na entrevista de D. Esmerinda Francisca de Jesus, 52 anos há uma maior descrição da estrutura da casa. Segundo D. Esmerinda:

Essa fazenda do senhor Chico Borges, hoje é dos Adriano. Eu ainda me lembro da casa. [...] Era uma casa veia, grande e só que de taipa. Uma parte era de taipa e outra era de adobro pra fazer o bantido. Tinha uns paiozão. Tinha deixa eu ver! Tinha um, dois... cinco a seis cômodos essa casa.

A mesma também relaciona alguns eventos de sujeição dos negros, pois “era nessa casa que botava o povo pra trabaiar que nem escravo mesmo, botava para trabaiar não pagava e faziam o que queriam e apanhava. Esse povo que trabaiava eles botava eles para carregar água na cabeça e esse povo que chegava lá era pra pisar pilão eles apanhava, cortava o povo e botava sal era uma pervacidade só”. A revolta dá-se em relação ao tempo passado: “Ah! Ainda bem que eu não sou desse tempo! Ah! Se eles fizesse isso comigo, se eles não morre! [...] O que Mundinha contou, o que minha mãe contou esse povo tratava a gente como bicho bruto! Os negos trabalhava que nem cachorro e bicho bruto! Nessa casa.

O senhor Raimundo Luiz, 89 anos relembra a Casa relacionando-a a fazenda e seus donos.

Eu conheci a fazenda do Senhor Chico Borges, aí era uma vargem bem grande. Naquele tempo criava gado que descia aí dessas chapadas ia para lagoa e lá tinha o lambedor de gado. E a varge era grande. Eu conheci isso daí quando era varge! Quando eu me entendi já foi conhecendo isso daí. A casa da fazenda que não tem mais e tá tudo embaixo de roça. Eu conheci uma casa da fazenda, uma casa grande. O Chico Borges teve o filho Jusé que ficou de conta dessa fazenda sozim, porque ele só tinha um filho eu conheci um agora tinha outro que foi embora e tinha o Jusé que chama Zé de Chicô.

Em entrevista com a senhora Raimunda Carlos de Barros ( 67 anos), há relatos onde memoriza que no espaço da Casa grande ficava uma senzala. “[...] a vó de João que nasceu aí da Senzala aí a Eulália ela nasceu aí da senzala”. Nas memórias do senhor Antonio, 61 anos (Xavier) há uma referência também à senzala: “A minha vó, Finada Eulália acho que foi nasceu da fazenda do Chicô Borges. Eu não me lembro muito bem onde ela foi nascida. Mas lá tinha uma Senzala”.

Na casa, é também apontada referências a caseiros. Segundo as memórias da Senhora Raimunda, com a morte dos patrões, o filho Zé de Chicô não permaneceu residindo habitualmente na Casa Grande ficando reservada aos moradores, pois “os mais véi morreram e ficou a casa aí que é do velho de Chico e ficou umas pessoas para morar aí que trabalhava nas terras, mas não como escravo”.

Em relação aos moradores, D. Joana menciona que “só que tem um tio meu, depois que acabou essas coisas aí e quando o Zé de Chico ficou de conta disso tudo um tio meu morou aí nessa casa”. O mesmo aponta o senhor Raimundo Luiz: “Aí, Zé de Chico morava na Gota d’água e aqui tinha os vigia e quem morava era o morador. Raimundo grande meu tio foi

morador, Jorge Grande foi morador, outro aqui da mulherzinha foi morador e assim foi um monte de morador”. Diante disso, pode-se também identificar que os moradores eram da mesma localidade, de acordo com os relatos os moradores só estavam presentes depois da morte de Chico Borges, pois seu filho Zé de Chico morava no Ipiranga. Ver anexo13.

Em algumas entrevistas a casa é lembrada a partir de troncos onde escravos eram açoitados. D. Maria do Socorro Monteiro (60 anos), descreve a casa lembrando que seus familiares apontavam: “Hoje não tem mais não, mas tinha lá um tronco que era onde amarrava as pessoas se errassem um pouquinho amarrava e batia”. O mesmo relata D. Raimunda, 69 anos “Ali, tinha a casa grande que ainda eu conheci. E aí depois se acabou tudo. Segundo o histórico que eu alcancei tinha mulheres que era amarrada em troncos”. Segundo os relatos, os troncos eram grandes e presos na terra com firmeza. Na realização da pesquisa de campo um trabalhador que estava na roça onde esse encontrava a casa disse que há cerca de dois anos queimou alguns resquícios dos troncos para colocar na cerca da roça restando apenas alguns pequenos pedaços perto da cerca. Ver anexos 14 e 15.

Segundo Antônio Adriano (70 anos), dono da roça onde se encontrava a Casa Grande, o mesmo também chegou a utilizar a Casa Grande e o engenho para guardar seus produtos cultivados na roça, no entanto, como ela estava em más condições estruturais mandou demoli-la. Como é abordado em seu relato:

No tempo que eu comprei não tinha, mas nos tempos dos antigos quando ele começou lá tinha. Quando eu comprei ainda tinha á casa e era três vão de casa e era muito grande, só um vão era uma casa e uma cozinha e o outro parece que tinha dois quarto era muito grande mesmo. Eu mandei derrubar porque já tava caindo.

A Casa além de ser identificada como uma casa de cômodos grandes, de uma estrutura com palha, tijolos, com senzalas e troncos de açoites. É também identificada como um local “encantado”. Segundo á lenda, os senhores enterravam o dinheiro ao redor da casa e até hoje ninguém pode encontrá-lo. A senhora Antonia, 40 anos, lembra o sonho de sua sogra e afirma que lá tem tesouro encantado.

A senhora poderia contar novamente o sonho de sua sogra? Que só porque ela não tá aqui pra eu perguntar a ela mais direito do que ela sonhou, mais ela sonhou foi que ela viu alguma coisa lá e ela foi cavar porque tinha um tesouro lá e ela coisou a saia do vestido pra botar e quando ela chamou outra pessoa pra vim pra ajudar e quando ela voltou pra pegar o dinheiro sumiu. Ele é encantado!

Estes relatos sobre a Casa Grande e os locais de castigo (o tronco), anteriormente presentes na Comunidade ficaram marcados na memória coletiva e nas tradições orais e de uma certa forma, mostram as ligações dos negros com a terra. Não se pode deixar também de mencionar que a Casa Grande, é assim, também um símbolo da existência da escravidão na região e que mesmo após a libertação dos escravos as relações de trabalho continuaram com algumas diferenciações entre negros e brancos.

### *3.1.6 Atividades econômicas e migração*

Eu tô só o coro e o osso (risos). Nesses zanos agora, chega esse invernim fraquim meu Deus! E eu sem trabaia nada. Eu num plantei nada e nem vou plantar nada. Se Deus dê dos zoutro eu vou ajudar a plantar a colher, a limpar. Minha fia trabaia de roça na chapada e com a morte dela se acabou tudo. Eu tenho uma vontade de ir na chapada, mas tem dia que eu nem consigo nem andar na minha casa.

Nas memórias da Senhora Francisca é visível ainda a saudade da época do trabalho na agricultura. A saudade torna-se mais angustiante por saber que nem a sua filha (in memória) não podia cuidar da sua terra. Para a Senhora Francisca ficar sem trabalhar é viver num cativeiro: “O cativeiro maior que eu vivo é hoje. Tô sem trabaia nada. Eu não guento trabaia. Eu trabaiei muito. Eu me crie sem mãe, pisei mie, café, mamona e trabaiei muito na roça. Naqueles tempos, as pessoas trabaia muito”. Muitos relatos mostram, assim como a Senhora Francisca o quanto o trabalho na terra tem um significado para a comunidade.

A economia da Comunidade do Saco da Várzea está, tradicionalmente, ligada à agricultura. Existem membros da população que praticam somente a pequena agricultura, enquanto outros que a exercem como um complemento à renda familiar através da comercialização de excedentes.

A diária da roça é uma fonte de renda para aqueles que dependem da terra alheia para trabalhar. Como apresentado por Márcia, 36 anos:

Não há cooperativas no grupo, e a base econômica do grupo, é a roça é o dia de serviço, né? Alguns não têm sua roça própria então trabalham dando dia de serviço ganhando seus vinte reais, quem vai plantar na máquina é trinta e vai ganhando naquilo, a mandioca na época da farinha, então a parte econômica mais é essa.

Recorrendo novamente a entrevista de Márcia, pode-se perceber que o trabalho na agricultura além de familiar é também coletivo na época de plantio e safra. “A família tem

seus filhos homens e seu filhos mulheres juntam todo mundo e vão para roça, tem famílias que se unem juntando duas famílias três e vão trabalhar junto também”. Para Boakari e Gomes (2006, p. 47) esse tipo de serviço possibilita a reafirmação de laços de parentesco e cria uma responsabilidade moral na ocasião da coleta e do usufruto. Desse modo, no trabalho há um fortalecimento, união das famílias, além de ficarem moralmente mais comprometidas entre si.

As atividades de plantio de legumes, milho, arroz, feijão para o consumo doméstico e comercial são as preponderantes. Há, também, o plantio de caju para a comercialização da castanha a partir de junho. O feijão, o milho é colhido durante os meses de fevereiro, podendo alcançar Abril. Segundo Márcia: “varia na questão do inverno”.

O trabalho coletivo dá-se também na época da farinha, além do valor econômico práticas de sociabilidades são traçadas e uma divisão do trabalho é traçada. Na farinha também conta-se com o trabalho infantil.

No tempo de farinha tem aquelas turma de famílias que se juntam duas três, cinco famílias, hoje tem muitas crianças, não tem divisão do trabalho só no lar. [...] na questão da farinha tem uma divisão pequena, onde as mulheres vão rapar a mandioca e os homens vão rancar, mas os homens quando chegam também vão ajudar as mulheres, posso dizer que não há uma divisão, cada um faz uma coisa, tem comunidades que até as mulheres também vão para roça arrancar mandioca, mas aqui, a gente não aderiu essa parte ainda não.

No livro, “Quilombos, modos e significados” Antonio Bispo dos Santos descreve minuciosamente a organização da casa de farinha. Para o mesmo, o trabalho coletivo desenvolvido desde o cultivo, da raspagem e trituração da mandioca é acompanhado com outras práticas de sociabilidades traçadas.

Não tem imagem mais poética que uma cabrocha carregando uma lata d’água solta na cabeça e que deixa, propositalmente, entornar um pouco d’água sobre o corpo, sendo cortejada por um rapazinho franzino que se sente importante por naquela tarde ter sido aplaudido, com olhares ao mover da lua. Tudo isso acontece mediante poucas palavras, quase ninguém percebeu, mas a menina já emitiu uma outra mensagem: á noite ele deve ajudá-la a lavar a massa. E assim, se lava a massa, se colhe tapioca, se torra a farinha, se faz o beiju; e assim, se namora, marca noivado e vive-se um período onde se faz muita força, mas toda essa força se transforma em festa. (SANTOS, Antônio Bispo do. Quilombos modos e significados, 2013 p.64 – 66.)

O grupo negro ainda conta com os créditos, projetos de banco e outros auxílios políticos como a Bolsa Família referendados como a esperança nesse tempo de seca. Conforme relatado na entrevista de Márcia:

Hoje a gente tem os créditos de banco, os projetos de banco que é o Agromido, o Credamigo, que esses estão ajudando bastante o pessoal. Tem uns que se dá mal, tem outros que se dá bem, aqueles que usam mais da cabeça, se dá bem. Até então a maioria daqui estão se dando bem, né? Por conta disso acho que se não fosse nem essa parte nem juntar o do trabalho, e que a natureza tá menos para a gente trabalhar, a mais se não Juntar esses e com o Bolsa família, a gente taria bem mais carente do que está hoje.

Como fonte complementar a renda o grupo está desenvolvendo um projeto realizado com a CONAB (Companhia nacional de abastecimento) <sup>16</sup> a partir da venda de cereais e popas. Apesar do êxito inicial, como a comunidade depende da terra para seu sustento, a seca recente prejudica um maior desempenho do projeto. Como apresentado por Marlene, 33 anos:

[...]a gente tem uma CPR que a gente começou agora é coisa de início e que a gente tá produzindo as popa. Popa de caju, acerola, cajá, maracujá. Foi um projeto que a gente fez com a CONAB e ela compra e doa para outras comunidades. A gente começou com beiju, mas como não tá tendo muito mandioca a gente não teve mais goma e a gente não podia comprar de atravessador, a gente mesmo tinha que produzir. As primeiras entregas a gente fez o beiju e entregou e também tem doce de mamão. As popa a gente aproveitou o tempo da safra, se o inverni tivesse sido melhor a gente tinha vendido mais, porque no projeto a gente colocou tudo, como feijão, milho, arroz, mas hoje a gente tá só com as popa.

Marlene menciona ainda que as poupas para comercialização fica na associação dos moradores, a distribuição dar-se pela Conab que ao comprar as popas a distribuem para outras comunidades quilombolas. O lucro da produção é dividido entre os trabalham na produção.

A comunidade vive também da criação de animais como porco, bodes, alguns possuem boi. O trabalho de criação é normalmente uma atividade masculina para o consumo doméstico, trocas ou vendas da carne na comunidade ou mesmo na cidade. As mulheres ficam mais responsáveis pela criação de galinhas no quintal da residência, normalmente para o consumo local, entretanto, algumas vendem os ovos ou mesmo as galinhas na feira de São José aos domingos.

Um fator de suma importância também que não poderia deixar de ser mencionado diz respeito ao benefício de aposentadoria. Os benefícios dos aposentados servem para algumas famílias como a única fonte de rendimento garantida. Assim, as pessoas que possuem esse

<sup>16</sup> Ver: <http://www.conab.gov.br/conab-quemSomos.php?a=11&t=1>

benefício desempenham funções vitais no lar, como o pagamento da água, luz e na compra de alimentos básicos. Segundo Boakari e Gomes (2006, p.49) “Esta nova responsabilidade dos anciões nas comunidades só vem a consolidar as suas atribuições históricas”.

Como mencionado, a unidade de produção é a família que se constitui como nuclear e dependente das tarefas a serem realizadas. Para as tarefas mais pesadas como a broca os homens adquirem mais espaços, mas para todas as tarefas as mulheres não deixam de estarem presentes, adquirindo responsabilidades importantes.

A carência de outras fontes de renda e oportunidades de empregos são os principais responsáveis pela emigração da maior parte dos jovens para centros que possibilitam estabilidade financeira e, por conseguinte, chances de mudar suas vidas. Observe-se a narrativa de Márcia ao fazer considerações sobre a emigração dos jovens:

As muitas migrações no grupo para São Paulo, porque é os pais de hoje que tem seus adolescentes de quinze e dezoito anos levam seu filhos para trabalhar e como vai mudando de século e século no dia que ele não queria ir eles não ia, então levavam mais era para mais pouco e aí com essa questão de novas coisas de novas de novos momentos querem um tênis novo, querem uma roupa nova, roupa de marca, querem moto, querem uma situação melhor dentro de casa, o objetivo deles também é sair para trabalhar em São Paulo contribuindo com os pais. Os pais têm muitos filhos e aí eles vão mais para ajudar os pais e se ajudar e ter e poder dizer esse dinheiro é meu e eu vou poder comprar isso, porque as vezes os pais tinham o dinheiro, tem o dinheiro, mas não dava pra dar para eles comprar a determinada coisa que eles queriam especialmente a moto que é o que eles mas queriam, e ele dizem: \_ Eu vou para ajudar meus pais, eu vou para comprar uma moto e aí já ficam por lá um, dois, três anos e não querem mais nem vir!

O trabalho feminino fica mais concentrado na casa e na roça. Os homens muitas vezes em determinados períodos do ano quando a produção agrícola não foi suficiente para uma fonte de renda estável há uma necessidade de migração para São Paulo, o deslocamento constante. Muitas vezes levam consigo seus filhos masculinos mais velhos para ajudá-los no trabalho do CEASA. Entretanto, como mencionado na entrevista de Márcia a migração a São Paulo para os jovens nem sempre é uma escolha, às vezes também é realizada pela falta de oportunidades.

Em seu leito de morte, o esposo da Senhora Francisca, 86 anos (Chica Cabloca<sup>17</sup>) pede para ela permanecer no povoado, tal ordem demonstra o quanto o lugar tinha um significado para ele, pois além do valor material, havia o simbólico como a terra.

---

<sup>17</sup> O apelido cabloca refere-se à descendência indígena de São José do Piauí-Pi

O meu marido me pediu: Xica tu não sai daqui. Eu vou morrer e tu vai ficar e só para tu sai daqui como eu sai. Não sei porque era! Não era para a Senhora sair daqui do Saco da várzea não? Não. Nem sei porque, porque no Baxi eu tinha como me criar. Lá graças á Deus todo mundo gostava de eu.

### 3.2. Quilombo: Em busca de uma identidade

Como já abordado segundo o Conselho Ultramarino Português (1740 apud MOURA, 1986, p 16) “quilombo era toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Para Schmitt et al (2002), esta caracterização descritiva perpetuou-se como definição clássica do conceito em questão e influenciou uma geração de estudiosos da temática quilombola até meados dos anos 70. O traço marcadamente comum entre esses estudiosos<sup>18</sup> é atribuir aos quilombos um tempo histórico passado, cristalizando sua existência no período em que vigorou a escravidão no Brasil, além de caracterizarem-nos exclusivamente como expressão da negação do sistema escravista, aparecendo como espaços de resistência e de isolamento da população negra. Nessa perspectiva Schmitt comenta: “Embora o trabalho desses autores seja importante e legítimo, ele não abarca, porém, a diversidade das relações entre escravos e sociedade escravocrata e nem as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra”. (SCHMITT ET AL, 2002, p.2).

Conforme aponta Schmitt et al (2002), em consonância com o moderno conceito antropológico disposto a condição de remanescente de quilombo é também definida de forma abrangente e enfatiza os elementos identidade e território. Como consequência, o termo em questão indica a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contexto e é utilizada para assinalar um legado, de heranças culturais e materiais conferindo uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico. “Este sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam”. (SCHMITT et al, 2002, p.4)

Ao falarmos dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual estamos, portanto, explanando uma luta política e, conseqüentemente, fazemos uma reflexão científica,

---

<sup>18</sup> Ver autores como: CARNEIRO, Edison. O Quilombo dos Palmares. 3º ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.

RAMOS, Arthur. O negro brasileiro. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

um processo de construção. Assim, essa luta vem sendo travada a muitos anos por esses grupos. Nesse plano cabe observar o seguinte:

Nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros em todo território nacional, organizados em associações quilombolas, reivindicando o direito a permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade (LEITE, 2000, p. 334)

Leite (2000) ainda aponta que ao se equiparar a luta dos negros pelo direito à terra a luta dos índios, eles são logo questionados por não serem da terra como os indígenas. Porém, com o estabelecimento da Constituição Federal de 1988, cujo artigo 68 das Disposições Transitórias prevê o reconhecimento da propriedade das terras dos “remanescentes das comunidades dos quilombos” o debate ganha o cenário político nacional. O mesmo, também sublinha que o texto final do artigo 68 da Constituição Federal, ao falar em remanescentes das comunidades dos quilombos, irá inicialmente, dificultar a compreensão do processo e criar vários impasses conceituais.

Assim, além dos problemas sócio-econômicos e racistas os negros terão de esperar o resultado a cerca das questões conceituais, quem seriam então os sujeitos desse direito. No entanto, o artigo propiciou aos negros desses grupos a possibilidade de obtenção dessas terras sob o domínio legal.

Veran (1999) aponta que em torno do problema da regulamentação do Artigo 68 o texto de lei refere-se a uma categoria coletiva que já não existia (o quilombo) para dar juridicamente existência a uma categoria coletiva que ainda não existia (a “comunidade remanescente”). Então, era preciso, antes de tudo, haver entendimento entre os diversos atores envolvidos no debate sobre a definição do objeto histórico em questão como o que é que se quer dizer, ou ainda, o que é que se deveria querer dizer com o conceito de quilombo. O autor, ainda, explana que no contexto do debate sobre a regulamentação do Artigo 68, os cientistas sociais produzem um quadro teórico permitindo abranger a idéia de remanescência de quilombo. Com justa razão, foi-se insistindo sobre o fato de que o reconhecimento do caráter remanescente de uma comunidade não poderia só basear-se sobre o conhecimento explícito de um passado de quilombo, tal como ele é definido por atores externos. Assim para o mesmo, devem ser considerada: “a existência de formas e de símbolos mais difusos de articulação com este passado, tais como a ‘consciência de uma origem comum’, o ‘sentimento de

pertencer a um território’, o ‘mito das origens’, ou a ‘existência de um grupo étnico’”. (VERON, 1999, p.3)

Para Leite (2000) o ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, muito importantes para na condição contemporânea dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos.

É necessário o abandono de uma visão cristalizada pela historiografia clássica baseada no isolamento dos quilombos, bem como de sua formação única por meio das fugas, em prol de um conceito ampliado que alça o território e a identidade - especialmente ligados à resistência à condição de elementos fundamentais na determinação destes agrupamentos sociais denominados remanescentes de quilombo, manterem suas tradições e identidade.

### *3.2.1 Memórias da escravidão no Saco da Várzea*

Minha mãe contava muita história de escravo, minha **mãe** contava que no tempo da escravidão (silêncio) os negros morava nas casas dos senhores. Tinha os senhores que fazia engenho plantava cana e faziam engenho de pau, aí um negro do lado e outro dotro e ficava rodando para fazer garapa e rapadura para os senhores. Eles só comia do que os senhores desses e se os senhores não desse, eles não tinham direito em nada e aqui e aqui no **Piauí!** Aqui tem, **tem também aqui** no Saco da várzea tem Vargem e Saco da Vargem, mas a Vargem mesmo era bem ali e tinha escravidão aqui na Vargem lá era casa do Senhor fazendeiro lá tinha engenho mesmo, tinha engenho de pau lá. Eu ainda conheci os pau! Não o engenho montado, só os pau que ficava por ali assim.

As passagens acima descritas exemplificam um processo de transmissão de memórias herdadas de gerações. As memórias descritas são herdadas pelo Senhor Raimundo Luiz, 89 anos nelas percebem-se Á História brasileira, estadual e local, em um breve discurso, o senhor Raimundo descreve um contexto econômico e social: O regime da escravidão. O relato acima pode ser também uma divergência a historiografia tradicional que, por tanto tempo, excluía o negro escravo como agente social no Piauí, tendo como consequências a carência de estudos voltados às relações trabalhistas de escravos em fazendas do Piauí. Diante disso, utilizar a história oral nesse trabalho é de grande importância, para que novas versões sejam analisadas. Freitas (2002, p. 81) considera que: “A história oral possibilita novas versões da História ao dar voz aos múltiplos narradores”.

O senhor Raimundo Luiz ao lembrar do que os familiares falavam da escravidão no Saco da várzea afirma:

Os meus parentes também contava história da escravidão, cada um contava uma história. O povo mais véi contava que naquele tempo a raça negra era escravo e fazia de tudo. Eles trabalhavam aí, o senhor dava um sustento, dava só uma roupinha mais o trabalho era deles.

Nas memórias além das referências em relação ao trabalho, há também afirmações que os escravos eram vistos como seres animalizados:

Eles contavam que os negros viviam naquele tempo de escravidão era que nem como um jumento que carregava carga na cabeça e assim eram os negros, trabalhava e fazia tudo para o senhor queria e trabalhava como animais e os negros não tinham direito em nada e não ganhava nada.

Raimundo Luiz de 89 anos é um dos habitantes mais idosos da comunidade e detentor de uma sabedoria que muito contribuiu para este trabalho monográfico. Ver anexo 16. Através dos relatos do senhor Raimundo Luiz, pode-se mencionar que há descendências de escravos de segunda e terceira geração no Saco da Várzea: “[...] ainda tem uma raça negra que tão por aí. [...] essa Maria Tufu tem um fie dela que casou com João de Mané e tem um genro meu que é neto dessa escravidão. Tem um monte de gente que é da escravidão da família da escravidão que ainda hoje tem ainda, só porque muitos nem sabe”.

Na entrevista realizada com a senhora Raimunda, 69 anos ao ser lembrado o período de escravidão, pode-se perceber que seus relatos também apontam descendências de núcleos familiares de escravos de gerações no Saco da Várzea. A senhora Raimunda comenta que:

mas aí eu conheci a história assim, que outras pessoas já contavam que a escravidão era de um pessoal muito sofrido e aqui no Saco da várzea teve e é assim de senhores que tinham os escravos e aqui tem gente que são descendentes de escravos.

A escravidão no Brasil foi marcada por medo, terror, muitas mortes e opressão, em consequência pode-se relacionar que entre os habitantes mais idosos do Saco da Várzea há primeiramente uma exclusão de suas origens para depois explanar suas memórias relacionadas ao período quando realizada as primeiras perguntas das entrevistas. Como mencionado por Raimunda: “A memória que eu tenho é assim, eu via minha mãe falando, não que a minha tivesse e do tempo da escravidão, porque quando minha mãe nasceu em 1901 já tinha abolido a escravidão”. Como também apontado por D. Maria: “Eu não conheci porque eu sou de muito mais pra cá, e ainda bem, mas eu sou muito revoltada. Quando eu via os meus tios contava, minha mãe, meus avós tudo eles contava. Eles já ouviam os pais deles

dizer e eu fico muito revoltada”. A senhora Joana também menciona: Eu não fui da escravidão não! Foi só história que eu ouvir falar!

Já entre os mais jovens primeiramente mantém uma vinculação de revolta com o passado, através do acompanhando desse processo de descendência. Como apresentada na entrevista de Iolanda, 38 anos.

Que memórias você tem a respeito da história do passado de Saco da Várzea? O que eu sei contar sobre a história do passado é que a minha bisavó era escrava entre outros no Saco da várzea e que eles sofriam muito. Eles eram muito agredidos por parte dos senhores. Inclusive tem o lugar, ainda hoje tem o lugar os troncos aonde os senhores amarravam ela e os demais. Os filhos se aproximavam porque tinha que tá junto com ela e os senhores pegavam ela e amarravam e batia. Quem lhe contava essas histórias? Era a minha vó que contava, mas eu não me lembro como era o nome da minha bisavó. A sua vó contava mais histórias da escravidão? Não só isso mesmo, que eles apanhavam muito. A história de sofrimento, porque tinha que fazer tudo do mesmo jeito e se olhasse de cara ruim era chicote, era amarrado e apanhava. Apanhavam mesmo era de chicote. Faziam carregar peso que não podia, mas o senhor obrigava. Você acha Raila que a gente não tem razão de nos tempos de hoje a gente reivindicar nossos direitos? Por que lá no passado meu Deus! Um povo com essa pele sofria e isso não acabou ainda não. Naquele dia, acho que não falamos que a escravidão não acabou não!

A ligação que os habitantes do Saco da Várzea conservam com o seu passado, principalmente através da memória coletiva é uma constituição de laços sociais, a partir de situações muito homogêneas. Como abordado por Freitas (2002, p. 52): “(...) A história oral tem como suporte as lembranças, evidenciando uma memória coletiva. Esta última pode ser entendida como uma somatória de experiência individuais, possíveis de serem utilizadas como fontes históricas”.

Através da realização das entrevistas, descobriu-se que a bisavó de Iolanda era conhecida por Eulália e foi através da bisavó e da tataravó, Maria Tufu, que as ligações com a escravidão se tornaram mais amplas, não apenas para Iolanda, mas também para o grupo, seja nas origens, negação ou conservação da memória, como também para o próprio desenrolar do trabalho monográfico. Tais descrições foram muito importantes e serviram de apoio para a pesquisa da descendência da escrava Polina, como analisada anteriormente.

No histórico do grupo já havia menção que a comunidade Saco da Várzea tinha uma fazenda que escravizava negros. Durante a realização das entrevistas, os pesquisados não souberam definir exatamente o ano de construção da fazenda. Segundo a entrevistada Márcia, quando perguntava sobre a fazenda aos seus familiares muitos “num conseguiram ter datas de quando começou de quando foi descoberto”, nem mesmo “estimar mais ou menos quanto

tempo da primeira comunidade”. Márcia menciona ainda que foi a partir da chegada do senhor Manuel Raimundo que o período de escravidão iniciou-se no Saco da Várzea.

Sei que começou quando Manuel Raimundo, Raimundo Manuel, Manuel Raimundo ele veio de longe trazendo um monte de escravos pra cá e aí começou a trabalhar aqui na comunidade veio para o município e acabou vindo até aqui e começou a explorar a comunidade e trabalhar com esses escravos.

Márcia relata ainda que vieram outros fazendeiros para o local, como Chico Borges do Ipiranga: “[...] aí já veio outros de Ipiranga, Chicô Borges já veio outros de fora, e começaram a fundar e tem foi a família dos Borges então foram eles que começaram tá vindo pra cá, tem. Tem. [...] Tava os negros aqui a famílias dos negros trabalhava pra os Borges e aí foi indo e a comunidade crescendo”.

O senhor Raimundo Luiz primeiramente quando entrevistado sobre a origem do local confirma também que surgiu a partir de uma fazenda de escravos pertencentes à Manuel Raimundo. Mesmo assim, o relato de Raimundo Luiz não destoa de Márcia, uma vez que Manuel Raimundo era membro da família Borges. Segundo a entrevista realizada com o senhor Raimundo Luiz, o senhor Manuel Raimundo do antigo (silêncio), o nome dele não era Manuel Raimundo não, pera aí! Era pai do Chicô Borges (silêncio) Chico Borges, Ah! Era Manuel Raimundo mesmo! [...] foi ele que troxe a escravidão pra qui [...].

Ao ser realizado a entrevista percebeu-se que Raimundo Luiz estava meio confuso quanto as suas informações. Dois dias após a realização da entrevista, o senhor Raimundo Luiz nos procura bastante preocupado, pois dizia que não conseguia dormir por ter dado uma informação incorreta, pois segundo ele não foi Manuel Raimundo um dos primeiros moradores do Saco da várzea e sim a família dos Borges, a partir de Venâncio, o pai do Chico Borges. Enquanto Manuel Raimundo foi apenas um morador da fazenda posterior à data da escravidão. Segundo Raimundo Luis, “esse Manuel Raimundo foi morador de Zé de Chicô na década de quarenta [...]. Chicô Borges era pai de José que chamava Zé de Chicô e Chicô era patrão desse Manuel Raimundo na década de 40 mesmo.”

Neste dia, o senhor Raimundo Luiz surpreende pela preocupação em ser detalhista e condizente com as informações. Além de dar novas menções sobre o povoado, o senhor Raimundo também relaciona os indígenas como sendo os primeiros habitantes: “Alí era uma aldeia mesmo, diz o povo mais assim, que era uma aldeia de cabloco bravo, ainda agente

achou pote, panela velha de barro, mas era malo feito era umas coisas tudo malo feito e a gente sabia que dos cablocos bravo. Os primeiros moradores foram os cablocos bravo”.<sup>19</sup>

Essa informação sobre o histórico que aponta Manuel Raimundo como “causador” da escravidão, no primeiro momento bloqueava o andamento das pesquisas, pois na realização das entrevistas os moradores entrevistados como Raimundo Luiz, em seguida, Joana, Raimunda, Maria e Antonio faziam referência à fazenda dos Borges, segundo os relatos das fontes orais o Chico Borges era casado com D. Martina e vieram do Ipiranga e tinham escravos no Saco da Várzea. Segundo a entrevista da Senhora Isabel, 76 anos o Chico Borges herdou de seu sogro Zé de Ferreira a fazenda que já possuía escravos: “Esse povo do Zé Ferreira procurava terras e viu essas daí que é um baixão e muito bom. A fazenda era do Zé Ferreira que era sogro do Chico Borges e eles tinha escravos. O Chico Borges foi herdeiro e Zé de Chicô Borges também, os Ferreira e os Borges é tudo um povo só”. As entrevistas apontam que as relações entre os donos da fazenda e os escravos eram conflituosas. Os donos eram autoritários e maltratavam os escravos.

As entrevistas relatam também que esses escravos praticavam a agricultura e serviços domésticos. Segundo a senhora Antonia: “naquele ponto que você já conhece tinha os escravos que faziam comida pro senhores pro os trabalhador. E elas faziam tudo: comida, sal, pisava arroz, mie”.

Segundo as memórias relatadas nas entrevistas como a do Senhor Raimundo Luiz apenas no Saco da várzea era quem detinha escravos: “Eu só conheci isso aqui, só era bem aqui. Baixio, São José, Atalho minha mãe não contou que tinha essa escravidão. Só esse senhor bem assim, só esse moço que veio, bem pra aí assim, [...] a mãe dessa Maria Tufu eu sabia que ela nasceu da escravidão e ela era judiada”.

As histórias transmitidas pelas gerações sobre a escravidão é confirmada muitas vezes com o período de pós-abolição, pois muitos dos idosos do Saco da Várzea chegaram a conhecer a Maria Tufu que era escrava de Chicô Borges e a Eulália que apesar de ter nascido na fazenda não era mais escrava. Confirmando-se tais menções Raimundo Luiz aponta que:

O que o senhor sabe sobre o tempo de escravidão no Saco da Várzea? (momentos de silêncio). Eu vou explicar porque aqui no Saco da Várzea tinha escravos. Eu conhecia uma filha de escravos, minha mãe dizia: aquela ali nasceu da escravidão! E a filha era chamada de Maria Tufu e era a mãe de Eulália, aí eu conhecia ela. Minha mãe dizia e era mesmo, era nascida no saco da vargem. (silêncio) A mãe dela era da escravidão.

---

<sup>19</sup> Não foi encontrado durante as pesquisas que índios foram escravizados no Saco da várzea. Em relação aos indígenas as maiores fontes estão disponíveis em São Jose do Piauí.

Na entrevista da Senhora Raimunda pode ser também mencionada a relação com o período de pós- abolição: Eu conheci uma velhinha (Maria Tufu) que o patrão dela... Porque hoje a gente chama patrão, mas naquele tempo chamava senhores dos escravos. Nos relatos constata-se que a Maria Polina ( Maria Tufu) contava seus sofrimentos á senhora Raimunda : “Ela dizia que ele ( Chico Borges) batia nela, cortava ela. [...] A gente chamava ela de Maria Polina. Ainda eu me lembro dela. Ela contava muito história de que eles batiam nela e faziam ela trabalhar ainda criança”. Ver anexo 17.

A senhora Joana expõe também que conheceu alguns escravos libertos: “[...] mas ainda eu conheci pessoas que nem o pai de Manezão, a tal de Maria Polina, só que quando eu conheci ele não tinha mais essas coisas não! Eles só contavam”. A senhora Joana confirma também que a Maria Tufu, muitas vezes expunha seus maus tratos: “Essa finada Maria Paulina (Maria Tufu) mesmo mostrava a minha irmã cortes assim, porque ela era uma negona bem gordona e os braços dela era dessa grossura e ela mostrava os braço dela cheia de corte só de rei”. A senhora Isabel, 71 anos também confirma que conheceu apenas a Maria Tufu: A Polina Vêa, eu não conheci ela não, a escrava véa do Zé Ferreira! , mas a Maria Tufu eu conheci era escrava do Chico Borges.

A senhora Rosa, 62 anos moradora da Lagoa também aponta que a mãe dela comentava sobre alguns escravos do Saco da Várzea. Segundo D. Rosa: “Eu já ouvi falar dessa escravidão que era de um povo muito sofrido. Eles eram muito escravos e eles dependiam da ajuda dos zoutros era minha mãe que contava porque era do tempo da minha mãe. E eu só ficava prestando atenção! [...] A minha falava que era Manezão, o pai de Zé Mané, Eulália e Maria Tufu”. Os relatos de D. Rosa aponta á escravidão como uma dependência de sobrevivência.

De acordo com as pesquisas, Maria Polina era filha da escrava Polina e era conhecida por Maria Tufu, em decorrência de suas nádegas serem grandes. Como relatada nas entrevistas da senhora Joana: “Essa véa era baixinha e tinha uma bundona deste tamanho, bem assim. Por isso, chamavam ela de Tufu”.

As relações entre escravas e sinhás podiam ser conflituosas. Nas entrevistas de Márcia, 36 anos, pode-se constatar tal presença de conflitos entre a Senhora Martina com a negra escrava Maria Tufu: “Maria Tufu era uma negra bonita e graças á Deus quase todas as negras são grandes tem seus rabões e então era uma negra formosa como eles diziam e a sinhá Martinha tinha ciúme e pedia seus súgitos para machucá-la colocando ferro quente na bunda dela [...]”.

As pesquisas também apontavam que Maria Tufu teve duas filhas a Maria Nova e a Eulália que era mestiça e filha de um senhor da fazenda. Segundo a senhora Isabel, 71 anos: “Os brancos usavam dos escravos e inclusive a Eulália era filha de um branco [...] a minha vó contava o que acontecia nessa fazenda aqui na vargem do Chico Borge [...] eles tinham escravos. A descendência de Polina e Maria Polina é de escravos... [...]”.

Na entrevista da senhora Joana um relato muito importante é também mencionado quando a mesma afirma que uma irmã de Maria Polina (Maria Tufu) foi vendida pela senhora Martina. No relato a seguir, é importante destacar que a ausência de um local específico está ligada ao próprio contexto histórico do Piauí, pois o estado anteriormente pertencia ao Maranhão. Ver anexo 18.

A tal de Maria Polina contava que a Muier daí era Martina! Era Martina o nome dela. Ela vendeu a irmã dela. Foi vendida para onde? Agora eu não sei. Hoje em dia a gente sabe assim o nome dos lugar, dos estado assim. Todo mundo sabe, mas naquele tempo ninguém sabia onde era o maranhão. Nem sabia que tinha maranhão! (risos). No estado do maranhão prendeu e nunca mais teve notícia dessa vida. A Maria Polina contava isso para a senhora? Pra mim não! Que ela contava pra pessoas, pra mim também (risos) Uma irmã minha dizia que ela contava pra ela. Ela dizia assim que ela morreu. Quando ela vendeu a irmã dela, mas hoje em dia ela tava pagando (Martina)!

Em entrevistas realizadas pela senhora Maria, 60 anos há inúmeras vezes relatadas a palavra revolta, a descrição mesmo que utilize a pontuação para marcar os sentimentos, não há como expressar o olhar e a voz de D. Maria ao relatar a práticas de castigos físicos e morais cometidas. D. Maria relata que o seus tios eram que transmitiam as memórias de um regime marcado pela opressão: “Meus tios falavam, minha fia era assim, assim... (silêncio) Eu fico muito revoltada e eu sou muito revoltada, mais ainda bem que hoje não tem mais, porque se tivesse. Não! Nossa!”. Diante disso, pode-se perceber que D. Maria além da revolta, expressa também uma grande repulsa pela escravidão. Ver anexo 19.

Na entrevista foram inúmeras as descrições de D. Maria sobre os maus tratos contados pelos tios e avós sobre a escravidão da fazenda do Chicô Borges. Pode-se perceber que dentre as descrições uma lhe casou uma grande revolta que é sobre os maus tratos causados a Filha da Maria Tufu, a Eulália quando ainda criança:

Eles disse que tinha um dia que uma criança (Eulália) começou a engatinhar. Ela tava no pé do fogão e a menina chorando perto dela e aí o senhor veio com manguá que era de coro cru e obrigou a menina sair de perto da mãe (Maria Tufu) e saiu batendo nela, na criança e de uma sala pra outra tinha um batente alto assim, e ele obrigou a menina passar e ela passou naquele batente alto, assim porque ela era pequena e ele obrigou e a menina passou. Ela apanhando com aquele manguá. [...] Foi o senhor Chicô Borges. Eu fico revoltada com aquilo. Tanto é que eu nem gosto de falar.

Descrevendo ainda a ação de crueldade de Chico Borges, sobre a mãe Maria Tufu e a filha Eulália, D. Maria se envolve não apenas com a revolta, mais também se caracteriza com o acontecido pela relação da cor de pele.

Aí a mãe foi pra socorrer a menina e ele obrigou ela voltar pro pé do fogão. Como era o nome dessa mãe? Maria Tufu era o nome dela. Ele obrigou ela voltar pro pé do fogão e obrigou ela pegar a panela quente com as mão. Sabe? Sem pano e sem nada. Pegar assim, na panela quente. Eu fico revoltada com isso! É muita coisa pra gente! Só porque a gente é negro! Ele obrigou ela pegar a panela quente do fogo e ainda bateu nela.

Na entrevista de D. Joana, 76 anos há também menção sobre esse ocorrido, mas a mesma aponta que este ato de crueldade era ocasionado pela sinhá Martina, a esposa de Chicô Borges. No entanto, o mesmo sentimento não é expresso na descrição. Segundo a senhora Joana: “É essa menina ainda era pequena agora que ela tava se arrastando e a Martina surrava a menina ara passar ali! Ela não podia, mas ela batia nela para ela passar! Eu ouvia falar muitas besteiradas assim, mas que eu ouvi dizer, não sei disso não! É porque já tinha acabado tudo!”.

Em relação á quantidade do número de escravos segundo D. Maria aponta que: “Pra mim eram umas quatro muier que tinha lá. Porque uma morreu lá mesmo dentro do quarto, aí ninguém sabe por quê. Só sei que ela morreu dentro desse quarto sem ninguém socorrer”. Em relação á quantidade de homens, a mesma não sabe como relacionar, mas aponta que: “Se tinha (homens) e era os trabalhador. E tinha também o que era de confiança deles que era quem batiam nos trabalhador escravos. E esses homens eram negros também. Eu sou muito revoltada”!

Na entrevista de D. Maria também são apontadas práticas de resistências como as fugas. Conforme em seus relatos: “Eles fugiam e triste daqueles que fugiam. Coitados! O que fulgissem e eles não encontrassem tava bom, mas o que fosse encontrado apanhava muito, apanhava muito mesmo! [...] não sei contar muitas coisas, só sei que sou muito revoltada! Com certas coisas!”. Diante de tais descrições pode-se verificar que os castigos estavam também relacionados às tentativas de fugas. Enquanto, á entrevista realizada por Raimunda, 69 anos aponta que não havia resistência, pela falta de oportunidades: Como esses negros resistiam a escravidão? Nem sei, mas eu acho que não tinham não! [...] Eles sabiam que eram dependentes, eles aceitavam. Eu nunca ouvi falar que eles não queriam, eles aceitavam na senzala deles e aceitavam. Acho que não era gostando, mas eles não tinham oportunidade.

Segundo os variados relatos na fazenda estava também presente o uso de troncos para castigar escravos. Segundo D. Maria: “Hoje não tem mais não, mas tinha lá um tronco que era onde amarrava as pessoas se errassem um pouquinho amarrava e batia”. A presença desses troncos está também relacionada na entrevista da Senhora Raimunda, 69 anos: “Segundo o histórico que eu alcancei tinha mulheres que era amarrada em troncos. Todas tinha que acordar cedo e pra não perder a hora, eles amarravam ela só para judiar”. Na entrevista de Iolanda há também menção a presença de troncos na fazenda: “[...] eles (escravos) eram castigados. Os donos dos escravos eram muito rígidos. E se fizesse qualquer coisinha que não fosse do agrado dos senhores já iam pra tronco”. É importante destacar que de acordo com os relatos os tronco era usado até mesmo, por motivos fúteis.

Segundo as memórias da escravidão, o senhor Raimundo Luiz, aponta que os castigos eram frequentes e dava-se também através de perfurações: “Os negros foram muito castigados e judiados. Minha mãe falava isso que furavam os negros com prego e espim de mandacaru bem ali. Castigavam ele só para judiar. Eles viviam debaixo de ordem. Só para judiar qualquer coisinha era só para judiar”.

As resistências segundo D. Maria não eram apenas em relação às fugas, elas podiam acontecer de variadas formas, como numa lágrima: [...] “Mais eles se revoltavam assim, os escravos choravam, as mães choravam. Os escravos eram companheiro um do outro e eles choravam quando via ele lá no toco amarrado. Eu não guento não! Não guento não! é muito difícil!

É importante destacar que o período da escravidão nas memórias de D. Maria, às vezes se estende em acontecimentos de um passado recente. Segundo D. Maria:

Tinha o Mané Borges que já morreu também. Que Deus o tenha! **Até agora mesmo quando eu já me entendi.** Tinha os trabalhador e sabe o que ele fazia? De madrugada conzinhava o feijão e fazia o frito. Frito de feijão, aí já fazia aquele frito botava amarrado num pano e a comida deles eram separada. Pra você ver como era? era ovo, era arroz e a comida dos trabalhador era frito de feijão amarrado num pano e levado pra roça e quando era meio dia ia comer debaixo do pé de pau. E ele dizia: Óí! Pegava a trocha e dizia: é o de vocês porque eu não sou nêgo não pra comer feijão! [...].

No mesmo relato pode-se constatar que a revolta muitas vezes, tem a ação de afastar o período escravista, nas memórias de D. Maria: “Ma se fosse **hoje** não dava certo não!”. Mas não afasta o sentimento de revolta. D. Maria aponta que: “Eu jogava terra dento do dele.( em relação á comida) Eu jogava mesmo eu dique que minha natureza dava. Talvez fosse uma

falta de educação minha, mas só porque a gente era negro ia comer feijão e ele ia comer carne. Eu jogava terra dentro do dele e ia embora!”.

Na entrevista de D. Esmerinda pode-se constatar também que a escravidão é muitas vezes utilizada a um passado recente. Esmerinda relaciona tal período escravista na sua família, pois segundo ela, seus pais viviam num regime de semiescravidão para sustentar a família. Segundo Esmerinda:

“Meu pai e minha mãe trabalhavam de escravo para a família dos Mendes [...] eu chamo isso daí era trabalho escravo, porque eles trabalhavam o tempo todim nas desmancha, meu pai também trabaia e ela nem tinha tempo de fazer comida pros fie e que cansou de ela chegar e nós pequenininha e nós emriba porque já tava dormindo porque eles não deixavam nem a gente... nem dava tempo pra fazer comida e nem eles davam [...] e cansou de nós dormir sem comer porque eles não davam nem espaço para a gente comer. [...] O Mané Borges tratava os nêgo que nem escravo, nem chamava os nêgo pelo nome eles chamava era de nêgo. Cansei de ver ele fazer isso! Até á comida dele não era junto dos trabaiaador [...] eles cumia carne e os trabaiaador só arroiz e feijão. Por a gente ser pobre eles botava a minha mãe o dia todim pisando arroiz, mie [...].

Nas entrevistas constatou-se que á escravidão no Saco da Várzea se relaciona á muitos significados, desde á castigos á trabalhos excessivos. A realização da entrevista do Senhor Antonio, 61 anos conhecido popularmente por Xavier, foi muito marcante para esse trabalho monográfico, pois em divergências dos demais relatos descritos, para o senhor Antonio á escravidão estava relacionada á seca. Confirmando-se tais menções o mesmo afirma que: “A escravidão daqui é porque teve uns tempo aí que era uma seca pesada e não tinha aquelas coisas de alimentar e de certos tempos foi começando a aparecer o alimento e foi levando uma vida sofrida”. Diante disso, para o senhor Antonio ser escravo era viver dependente de outro para sobreviver: “Escravo é porque eles falava que não tinha é porque não tinha o alimento. Aí era obrigado sair para trabalhar”.

O senhor Antonio também confirma que á avó dele a Eulália nasceu na senzala da fazenda do Chico Borges: “A minha vó, Finada Eulália foi que nasceu da fazenda do Chicô Borges [...] Mas lá tinha uma Senzala.” Mesmo que a senzala em muitos aspectos é na maioria das vezes descritas como um local de sofrimento, para o senhor Antonio a senzala tinha seus momentos bons e ruins. Confirmando-se tais menções, segundo o senhor Antonio: “lá (na senzala) tinha história de todo jeito a de bom, de feia. Aí ia levando o tempo pra frente”.

Na realização da entrevista, o senhor Antonio destaca que os momentos bons representavam a fartura da fazenda:

Quais eram os momentos bons? (risos) Aí agora amarro, mais deixa eu falar: A história boa era essa que eles falavam que tinha as boas, os momentos bom e tinha os momentos fraco. E aí a gente ficava naquele: E aí como eram esses movimentos? Nam meu fie é porque era assim, naqueles tempos a rente não tinha o alimento bem para se alimentar, aí hoje em dia o tempo foi continuando pra frente e a gente foi arrumando uma coisinha e passou. Nesse tempo, o tempo bom que os escravos tinha é que tinha fartura, como leite eles matavam o gado, mas foi logo imediato.

Enquanto, os momentos ruins se relacionavam á dependência da terra alheia. Segundo menciona o senhor Antonio: “Os momento ruim era que tinha de trabalhar pra a gente sobreviver, trabalhar de roça e trabalhar pro zoutro. Naqueles tempos era cansado e tinha gente que era dali” [...]. Ver anexo 20.

O senhor Antonio refere que na fazenda tinha também engenho, pode-se constatar que o engenho para ele era um espaço de sociabilidades. “Tinha o engenho aí, era divertido naquele tempo. Naqueles tempo, o maior divertimento era forró embaixo de latada e brincar de “rodô”<sup>20</sup>. O escravo é porque eles falavam que não tinha essa coisa. Não tinha alimento”.

Ao relembrar o tempo da escravidão o senhor Antonio lembra também de seu passado, onde o trabalho na roça de outrem era a base alimentar da família. Atualmente para ele situação tem melhorado, graças ao benefício da aposentadoria: “Criei todos os meus seis fie aqui de alugado dando dia de serviço. De certos tempo, para cá, as coisas foi melhorando. E graças á Deus chegou as coisas de aposentado”.

As memórias estão também relacionadas há um contexto social brasileiro, como podemos constatar quando o senhor Raimundo Luiz descreve o fim da escravidão com a Carta da Lei Áurea de 13 de maio de 1888, assinada pela princesa Isabel:

Eles falava que quando acabou a escravidão (silencio) a princesa, a princesa, a rainha, a rainha. A rainha era bem de vida ela pediu para liberar a escravidão dos negros aí o rei entendeu e quis minha filha. Eu já to com essa idade e desde mais atrás a palavra da mulher tá valendo mais do que a do homem (risos) e primeiro começou com a princesa Isabeli e a palavra dela TAM, TAM, TIM, TIM, e as mulher vão tomar o poder. Eu dou muito valor as mulher!

Nos outros relatos não há menções á princesa Isabel, apenas á confirmação de que á escravidão havia acabado. Segundo á senhora Joana, 76 anos: É acabou em todo lugar tudo. Os escravos foram libertos e acabou a escravidão em todo lugar do mundo!

---

<sup>20</sup> Segundo a realização de pesquisas o “rodô” era uma brincadeira de roda onde dançava um casal de jovens no centro e sempre se realizava á troca de pares.

A senhora Joana também afirma que com o fim da escravidão os negros libertos ficaram no local, no entanto, faz referências á apenas dois escravos: “Aí ficaram morando tudo aqui. A Maria Polina, o finado manezão! Ficaram morando tudo aqui e morreram aqui no saco da Vargem”. Já na entrevista da senhora Maria há menções de que alguns desses escravos, após á escravidão foram embora, alguns na expectativa de voltar ao Saco da Várzea: “È aí foi, os véi morreram e ficou o fie de Chicô Borges e ficou eles. Foi acabando[...]. Os negros saíram daqui e foram embora. [...] Teve alguns que deixou a família e não voltou mais. Isso meus tios me contava! Não apareceu mais! Acabou a família, nem sei pra onde foram. Só ficou a Maria Polina, Manezão é o que lembro”.

Em relação às origens desses escravos, não foi encontrada nenhuma menção nas entrevistas, segundo a senhora Joana: “Óia! Também eu não sei de onde era eles, de onde eles não era. Estarei mentindo se dissesse, mas nós não era dessa família desse povo”..

Com as mortes de Chicô Borges e a senhora Martina, o único filho conhecido por Zé de Chicô foi quem herdou á fazenda, na época não havia mais escravidão. Segundo as entrevistas de Raimundo Luiz: “O Chico Borges teve o filho Jusé que ficou de conta dessa fazenda sozim, porque ele só tinha um filho, esse aí eu conheci [...] o Jusé que chama Zé de Chicô” [...].

Segundo as entrevistas o Zé de Chicô colocava moradores na fazenda. Como aponta a senhora Raimunda: O que aconteceu com essa família quando acabou a escravidão? Os mais véi morreram e ficou a casa aí que é do velho de Chico e ficou umas pessoas para morar aí que trabalhava nas terras, mas não como escravo”. A senhora Isabel também explana que: Nós ( a família) moramos quatorze anos aí, quando eu era criança, mas não tinha mais escravidão!

Quando o Zé de Chicô faleceu a fazenda foi herdada por seus filhos. Segundo o senhor Raimundo Luiz: “A fazenda acabou quando ele morreu e os filhos dividiu entre eles agora o Zé tinha mais fie o Luiz, o Francisco, o Osté e Odilon. Tinha quatro filhos que venderam para Cinéia Borges, para Agenor do Baixie, um Zé, Antonio Adriando da Lagoa e eu tenho uma rocinha lá também. (risos).Venderam as partes e acabou-se os véi e uma parte já se acabou também”. O mesmo afirma a senhora Joana: “E o Zé de Chico vendeu a propriedade? O véi de Zé de Chicô não vendeu as coisas dele não, ficou de herança do pai dele, foi o dono ficou até morrer, logo ele não era aqui era do Ipiranga. Aí, ficou de herança para os filhos dele do Zé de Chicô e quem vendeu foi os filhos dele. Quando o véi de Zé de Chicô morreu os filhos de Zé de Chicô o Oster, Chico de Zé de Chicô e Odilon vendeu as terras tudinha e eles não tem mais nada aqui”.

Na entrevista de Antonio Adriano, um dos donos de onde ficava a fazenda da família dos Borges, o mesmo afirma que comprou uma parte do filho de Zé de Chicô chamado Odilon e que lá tinha moradores como o Manoel Raimundo. Antonio Adriano mora na Lagoa, e segundo seus relatos ele sabia que na sua roça havia escravidão. Segundo Antonio Adriano, 70 anos: “No tempo que eu comprei não tinha, mais nos tempos dos antigos quando eles começou lá tinha”.

A roça do senhor Adriano comprou ao Odilon possui 10 hectares de terra e 8 de área. Logo, depois, comprou outras partes de alguns donos e atualmente possui cerca de 30 hectares. Ele não recorda mais data de compra e nem o preço pago pela terra. Ele possui toda documentação referente a terra.

Nos relatos percebeu-se que quando os entrevistados conheceram Maria Tufu, ela tinha uma média de 80 anos de idade e não morava mais na fazenda que já era do Zé de Chicô. Maria Tufu morava Saco da Várzea com sua filha Eulália e morreu em 1956, na época dona Raimunda tinha 13 anos, a mesma recorda que nunca se esquecerá de quando ela morreu. O Manezão foi morar bem afastado, hoje o local é conhecido por Morrinhos, a Maria nova irmã de Eulália foi “mulher de Vida” como aponta D. Raimunda e a Senhora Joana, ela morou também bem afastada da fazenda e hoje o local é conhecido por Boa Vista. Hoje há descendentes de tais pessoas que sofreram muito, seja pelos castigos, pelo trabalho forçado, mas os seus relatos orais e herdados como o da Maria Tufu, atualmente faz parte desse trabalho monográfico e serve como afirmação de uma Comunidade Quilombola. Como apresentado por Freitas (2002, p. 50): “A maior potencialidade desse tipo de fonte (História oral) é a possibilidade de resgatar o indivíduo no sujeito histórico”.

Diante disso, pode-se perceber que a ligação que os habitantes do Saco da Várzea conservam com o seu passado, principalmente através da memória coletiva é através de uma constituição de laços sociais, e a partir construção de uma memória linear e homogênea que é consagrada como instrumento construtor da identidade quilombola.

Veron (1999) aponta que: “partindo da hipótese que considera a ‘memória coletiva’ como indissociável das relações sociais que constituem o grupo para o qual ela apela, esta deve, então, ser considerada nos contextos sucessivos de ‘jogos’ de troca e de negociações que constituem a história social deste grupo”. (VERON, 1999, p.6) Assim o autor apresenta que a análise da memória coletiva será responsável para uma apreciação de uma série de questões preliminares como pela formação do grupo ou pelas relações sociais que constituíram através de sua história e do que constituem no presente.

### 3.2.2 Construção da Comunidade Quilombola

De acordo com os relatos da entrevista de Iolanda, 38 anos a formação do grupo atual deu-se em 2005, a partir do Movimento Negro piauiense de Picos, no momento, sobre a coordenação de Beneval.

[...] Em 2005 como está bem presente foi que a gente começou a tomar conhecimento dos direitos. Né? Que a comunidade trouxe. E que o grupo quilombola tem prioridade da política do governo. Não está bem presente, mas eu acho que no ano de 2005 a gente conheceu uma liderança do movimento negro e ele veio até a nossa comunidade. [...] O integrante é o Beneval que ele no momento estava na coordenação estadual do movimento negro. Daí ele identificou a comunidade como comunidade quilombola e já passou para a gente algumas coisas que tinha lá na secretaria da Conab que é um órgão do governo do estado tinha alguns benefícios e que esses benefícios a gente podia tá sendo beneficiada em primeira mão.

Márcia, 36 anos, aponta que o movimento negro chegou ao Saco da Várzea a pedido de um padre desconhecido.

Em junho 2005 veio uma equipe pra cá falando que tinha um padre lá de Teresina que descobriu que tinha uma comunidade no município de São José do Piauí e que a comunidade era essa, diante dos movimentos quilombolas eles pesquisavam, [...] não deram detalhes muitos sobre eu não sei o nome do padre.

Pela descrição de Márcia a seguir pode-se perceber que a equipe do Movimento negro influenciou na identificação do grupo, no entanto, as memórias da escravidão e a relação de parentesco foram o que deram mais força.

[...] Em 2005 veio essa equipe pra tá conversando com a gente falando pra tá dizendo que a gente era quilombola e descendente de quilombola e se a gente alto se identificasse como, por que primeiro povo tem que alto se identificar como. E aí entre conversas entre as histórias passadas e naquele momento atual de 2005 a gente todo mundo que tava junto se auto se identificou sim, como remanescente de quilombola até mesmo porque as famílias que naquele tempo sofria com os maus tratos e trabalhava exageradamente sem hora de chegar e sem hora de voltar era parente nosso [...].

Algumas pessoas já havia se identificado como remanescentes de quilombo, entretanto as lideranças sentiam a necessidade de expansão e assim, começaram a trabalhar para uma maior mobilização daqueles que ainda não havia se identificado como remanescente. Márcia ainda releva que é necessário primeiro se assumir como negro:

[...] então a gente se alto identificou como, então veio o trabalho para agente ta se articulando para conversar com o povo porque a gente era quilombola, por que o importante não é eu sou negro, sabe ser negro não é igual uma identidade como a gente tira por foto, a principal identidade de uma pessoa é auto se assumir, eu sou negra eu sou branco, seja como for se auto se assumir que é negro, então essa articulação a gente vem trabalhando até hoje [...].

Confirmando-se tais menções descritas anteriormente, Iolanda relata que ao serem conhecedores dos benefícios que inserção ao quilombo traria ao Saco da Várzea era necessária uma mobilização.

Daí algumas pessoas, eu e outros companheiros: Salomé, Valton a Márcia começamos a conversar com as pessoas da comunidade falando da importância que é da gente criar uma associação e que se a gente fizesse um registro da associação de quilombos na comunidade à gente com certeza ia achar benefícios e mais facilidades e no momento os trabalhos da comunidade voltaram-se para o quilombo.

Para Iolanda é muito importante à formação de grupos quilombolas. “Eu acho muito importante porque a partir do momento que a gente se forma como grupo quilombola as pessoas começam a respeitar mais”.

Para Márcia é importante também à formação de grupo de remanescentes, pois se adquire um maior conhecimento da trajetória negra, e é também uma oportunidade de os negros serem vistos com igualdade e respeito.

Eu considero importante a formação de grupos de quilombolas por que poucos conhecem a sua realidade e com essa formação a gente passa a conhecer mais profundamente, às vezes até mesmo de nossos pais as histórias de quilombolas e a gente daí então sabe mais aonde se defender para gente poder ir e ter liberdade, passar por alguém sem ninguém apontar, sem ninguém dizer: - Olha lá vem aquela neginha preta! Então para as pessoas passarem a nos respeitar, porque como antigamente as escravas eram por conta do cabelo, hoje a discriminação é também em relação a nossa comunidade é tá mais por eu ser negra, que eu tenho a pele negra, então o pessoal da própria comunidade da parte da raça branca ver como se eu fosse uma pessoa que não tivesse nenhum escrúpulo, que se eu fosse irresponsável, fosse ruim, então as pessoas só olham. Têm muitos que reconhecem que nós somos quilombolas e respeitam e brinca com a gente, lutam com a gente e tem outros que só pelo fato de eu ser preta, ter um pela escura já me exclui, não procura ver o que eu tenho por dentro. Então é isso que a gente quer passar, o que a gente tem por dentro, para que as pessoas respeitem cada dia mais.

De acordo as descrições de Iolanda, á identificação de Saco da Várzea a remanescente de quilombo foi no momento em que discussões políticas eram recorrentes, pois o local se sentia excluído das tomadas políticas, o quilombo daria assim, autonomia.

Como a Comunidade do Saco da Várzea reagiu quando vocês foram falar sobre a necessidade de formar um quilombo? A Comunidade reagiu muito bem por conta da situação que a gente vivia, pois lá na comunidade não tem direito a nada, as políticas voltadas para a gente na parte dos negros era apenas algumas pessoas que eram beneficiadas, porque invés de levar a política para todo povoado às pessoas tinham lá seu interesses e agente tinha muita dificuldade. Daí quando a gente levou a ideia de criar uma associação quilombola, a comunidade se empenhou de na criação da associação do quilombo, pois a partir da daí a gente ia começar a andar com nossos próprios pés.

Para Márcia as relações sociais com a Lagoa mudaram a partir da auto identificação do Saco da várzea como remanescente de quilombo.

Como há brancos e negros há outra questão que lá no começo as pessoas brancas vinham nas nossas casas e a gente não sentia tanto preconceito e conforme essa questão de quilombolas que a gente tentava melhorar a situação do Saco da Várzea, por mais que a gente tenha esse grupo, por mais que a gente é reconhecido por alguns de fora de outro municípios e Estado, como uma comunidade bastante carente e invés de todo mundo se juntar fica aquela coisa... E a gente passa a sentir e até não esconder o preconceito que tinham com a gente até então são poucas as pessoas que vem para esse lado por conta disso [...].

O mesmo relaciona Iolanda, 38 anos, mas aponta que no primeiro momento as relações sociais com a Lagoa não havia nenhuma discordância, surgindo depois.

Como a população da Lagoa reagiu quando soube que no Saco da Várzea teria uma Comunidade quilombola? No primeiro momento não teve nenhum preconceito da lagoa pela comunidade quilombola. Aceitou sim, foi muito bom! A aceitação foi muito boa, só que depois de certo tempo, algumas pessoas começaram a olhar com maus olhos. De ver que tudo que tinha no povoado agora era para os negros. Então a gente teve assim, não sei se e nem como dar um nome pra reação das pessoas no momento. Porque a gente tá querendo e queremos é uma integração com direitos para todos.

Para Márcia as relações no povoado mudaram bruscamente a partir de divergências políticas atuais. E a comunidade já padece com tais desavenças de ser maioria de oposição política.

[...] a política agora é de ferrar tudo, porque acabou de complicar por que o outro partido teve maioria na comunidade. Aí dizem: - os negros são enrolão, os negros são é isso ... Vamos juntar todo mundo do Saco da Várzea e colocar numa coivara de fogo. Hoje a gente escuta do representante da comunidade de lagoa do Saco da várzea do prefeito até a gente tem dúvida se é verdade ou não, mas fala e gente bem próximo e uma vez que diz beleza, não foi ele, mas duas, três vezes a gente passa acreditar que possa ter

falado sim em algumas situações já houve. A gente acredita que Saco da Várzea agora vai sofrer agora nesse resto de mandato [...] e que vai entrar o que dizem é que Saco da Várzea vai sofrer por conta disso, por conta dos negros e quando falam de Saco da Várzea fala dos negros, os branco tem seus empregos e estão na panelinha dele e quem vai pagar são os negros. A minha tia que é doente do câncer ela deveria ele sempre vai Teresina ir uma vez no mês e então como é um caso especial ela deveria estar com prioridade do carro na prefeitura para tá indo a Teresina de setembro para cá ela tá indo de ônibus.

Em relação ao preconceito, Iolanda frisa que: “Há ainda muita discriminação no Saco da Várzea e ainda existe muita discriminação e a gente tá lutando pra fazer com que as pessoas entendam que a gente só tá buscando um direito da gente”.

D. Antonia, 40 anos relata que as discordâncias entre Lagoa e a comunidade quilombola dá-se em relação há uma cesta básica que só os membros do grupo quilombola recebem, além das questões políticas. Assim, para a mesma é necessário o grupo reavaliar seus preconceitos.

Você acha que o grupo sofre preconceito por ser quilombola? Não. Eu acho que não! Menina eu acho que é porque elas (líderanças) diz assim: menina nós somos quilombolas e aí tem uma cesta e elas dizem que nós temos que caminhar e andar com nossas próprias pernas e sem depender e nós vamos lá, vamos atrás e aí né? Que tanto uma vez que o prefeito disse: menina quando mais ou menos que essa cesta passa? E ela disse Ademar por onde eu sei ela sobe na beira do açude e passa aqui na rua. E aí eu fiquei assim, não era pra ela ter respondido desse jeito. Se fosse eu tinha falado melhor! Ela foi com ignorância! Essa cesta vem só para o Saco da várzea? Sim. Pra lagoa vai só pro filho de Cota porque é casada com um nêgo daqui. E teve outra vez que teve uma reunião aí e tem gente que nem mais lá, porque arrumou intriga, porque elas diziam muita coisa com os de lá! Pra senhora o preconceito também esta nos próprios quilombolas também com os brancos? É. Porque elas acham que só os brancos é que tem as coisas, que o prefeito só dá as coisas até lá, tudo que vem é pra lá. Tudo que vem é pra lá, nada pra cá vem.

Nos relatos das entrevistas de Márcia, há afirmações que contrassensos acontecem com a Lagoa, na questão de um recebimento da cesta básica.

Há essa complicação que nem a gente tem entre branco (Lagoa) e pretos (refere-se ao Saco da Várzea) aí a gente recebe uma cesta básica a quatro meses, em seis e seis meses e esses a no como é ano político vai fazer 6 seis meses que a gente não recebeu mais tá pra vir entre dezembro e janeiro a gente recebe, a cesta vem do governo federal através da CONAB que traz esses alimentos junto com o INCRA numa parte nos transportes, tem série de secretarias e daí eles se juntam e trazem essas sextas básicas e seis, sete comunidade que recebem são cento e dezoito comunidades quilombolas, mas nem todos recebem essa cesta porque não tem alimento que consiga

chegar em todas comunidades e logo quando a gente começou a gente recebe essas cestas todo ano para todo comunidade de Saco da várzea e Boa Vista e Morrinhos que tem comunidades quilombolas com famílias pequenas [...].

Para Márcia há ausência de uma maior união entre a comunidade atrapalha um maior desenvolvimento do grupo.

Hoje há uma complicação, porque hoje as pessoas pensam muito em si, eu que nisso, eu que aquilo, eu que posso. E pra gente articular conversando com esse povo a gente tem que pensar na gente, mas tem coisas que quando é para todo mundo, por exemplo, quando vem um poço para a comunidade todo mundo tem que ser pensando naquele objetivo e às vezes a metade das pessoas pensam dessa forma: - Há mais vai ser bom mais para fulano, para sicrano! E mesmo que eu não vou precisar daquilo temos que pensar no todo, em nós, e aí há essa questão, a gente é o grupo, mas dentro da comunidade.

Esta falta de união poderia estar ligada ao fato de que nem todos os membros da Comunidade comungam com uma identidade quilombola.

Para Iolanda, o desenvolvimento do grupo não cresce em decorrências da falta de políticas estaduais mais eficientes.

No entanto o quilombo não desmancha devido acredita-se eu do entreve não do governo Federal, mas do governo do estado, a gente tem uma série de dificuldades. No momento, a gente não tem acesso as políticas do governo, porque a gente quando vai até uma secretaria do governo a resposta que a gente obtém é que não tá funcionando e isso a gente agradece ao governo do estado

Durante a realização de entrevistas percebeu-se que alguns sócios estão um pouco confusos sobre a questão de ser membro de uma Comunidade remanescente de Quilombo. Dessa forma, entende-se que muitos membros do grupo perderam sua identidade, além de elevar a relação quilombola á apenas em adquirir uma cesta básica. No relato de Maria, 58 anos percebe-se que a mesma não tem clareza acerca de ser membro da comunidade, talvez pela falta de comunicação entre o grupo.

Por que para a senhora não é mais importante ser do grupo? Eu sai do grupo no mês de junho, porque o negócio não dá certo não. Negócio de ficar só pagando, pagando. Paga sem dizer o ano todim e quando vem é um pacote de arroz. Deixa pra lá, a venda é bem ali. Então esse foi o motivo da senhora ter saído do grupo? Logo, também eu tenho pavi mei curto e é melhor eu evitar o sol mesmo, só eles lá que recebe. Mas porque a senhora acha que só eles (lideranças) são quem recebe? Porque é só eles mesmo. E aqui cada um trabaia é pra si e o resto! Então a senhora acha que falta mais união entre o grupo?Acho. E a gente nem sabe de nada que tá acontecendo, e eu acho que

os sócios tinha que saber de tudo o que tá acontecendo. Tinha que saber! Quando a gente sabe de uma reunião, de outra coisa já tem passado. òia, quer dizer que a gente é só pra soltar o dinheiro todo mês? E quanto é? Rapaz, agora é três! E a senhora recebe a cesta? Agora como eu pague seis méis adiantado! Sim! Mas uma pacote de arroz é cinco... deixa pra lá esses quatorze reais não vai me fazer falta não! E a cesta tá pra gente desmerecido, não recompensa a gente pagar! Essa que veio agora é de dezembro! E a água e luz tem que pagar. Eu pago treze de água ruim pra beber! E aquilo que foi feito lá, (associação quilombola) todo mundo ajudou!

Para a Senhora Rosa, 62 anos moradora da lagoa a cesta deveria ser para que tem necessidade e não apenas para os Quilombolas: “Eu acho que é muito bom [...], mais ela deveria vir pra todo mundo, aqui tem gente ( Lagoa) que não tem nem um salário pra casa. [...] Era importante pra todos, não só para os quilombolas”.

A senhora Rosa, 62 anos afirma que considera importante o Grupo Quilombola, as suas discordâncias dar-se em relação ao preconceito: “Eu acho importante o grupo quilombola o que vinher pra ele é preciso. Eu só não concordo, porque agora por causa disso que eles tem esse poder e essas ajudazinha eles tão mais preconceito com a gente do que a gente com eles”.

Como esta identidade de quilombola começou a ser construída de fora para dentro, os membros negros do Saco da Várzea tem dificuldades de visualizar e vivenciar esta nova identidade.

Em pesquisa sobre a identificação do Saco da várzea como remanescente de quilombo, não poderia deixar de ouvir também o que fez as pessoas identificarem-se e, além disso, o que é ser quilombola para elas, já que pelos relatos da memória da escravidão não foram encontrados nenhuma menção sobre a presença de quilombo no local.

D. Antonia, 40 anos relembra como entrou no grupo quilombola, em seus relatos pode-se perceber que a mesma, sente-se muito satisfeita com os retornos.

Como a senhora entrou no grupo? Nam é porque foi assim: por as meninas ter formado a quilombola ela ficou perguntando assim quem queria ficar e se a gente é nêgo a gente tem e é com comum, mas oxe! Aí eu gostei mais foi no dia que foi fazer um exame e na requisição ela botou assim que eu era quilombola e ele tava marcado meu nome. Aí, eu fui fazer esse exame que tava marcado pra aquele dia, aí quando chegou lá tinha um bocado de gente lá e aí ela disse assim para eu aguardar e eu puxa vida! Porque tinha muita gente. Aí ela arrudiei assim porque tinha umas caseiras lá longe que tava desocupada e aí eu sai de lá do balcão e arrudiei assim as cadeiras pra eles ver e quando eu fiu sentando nas cadeiras disse assim: Antônia de Jesus Barros e eu Oxente! Já era eu! Aí eu fiquei tão assim, porque tinha muita gente, mais aí eu fui e aí quando eu entrei na sala: quilombola tem prioridade! (Risos) Ah! Menino! Agora todo papel meu pode botar! Pode botar! Esse exame foi realizado onde? Em picos, pra lá do hospital. Numa avenida assim, sei lá pra lá do Oscar.

Entretanto, em relação há algumas decisões tomadas pelas lideranças D. Antonia frisa que:

Mas tem coisa que também eu não gosto, porque as meninas gostam de falar assim, que uma pessoa lá dos Borges tá falando uma coisa daqui que: Ah! Nego do lá é inrolão! Nêgo de lá é sei lá o quê? E elas acham que a gente é pra defender e já eu não acho! Porque se uma pessoa fez uma coisa de errado eu te enrolo e enrolo e se tu me chamar eu de nêgo, porque nêga não paga, nêga não sei o quê? E aí Márcia já chega e vai me defender, mais se eu não paguei! É claro que tá falando! Eu não acho! Por tá chamando de nêgo ela já acha que é perconceito eu não acho não! Tem coisas que...

Para a senhora Maria ser quilombola é conquistar direitos e vencer o preconceito racial.

Pra senhora o que é ser quilombola? Ah! Não sei não. Têm muitas opinião, mas eu não sei. Ah! Eu quero ser quilombola assim, pra num acontecer, porque tinha muito e ainda tem ainda, tá mais pouco, mais ainda tem ainda. Porque o povo acha que pó a gente ser negro e pobre, acha que a gente é aí qualquer coisa, mais não é! A gente é filho de Deus também é a mesma coisa! E aí, era pra ver se o povo tirava mais a suspeita que o povo tinha da gente, ainda hoje tem ainda, mais é mais pouco. Como é que a gente diz? Ah! Preconceito. Nêgo é isso, Nêga pobre, nêga do cabelo ruim! Quero ver dizer mais nada com a gente! Pode dizer, mais... A senhora que a agora por ser quilombola conhece e sabe lutar mais por seus direitos? É isso mesmo. Eu queria meus direitos e eu nem sei quem que inventou essa história de quilombola e dá os direitos de nêgo também, porque nêgo não tinha direito de estudar, não tinha direito de tá num lugar.

Para D. Esmerinda, 52 anos ser quilombola é livrar-se dos resquícios da escravidão, ou seja, o preconceito.

Para senhora o que é ser quilombola? Acredita que eu assisto pouca reunião dos quilombola. É difícil eu ir, mas pra mim é tipo uma libertação das escravidão, os negro sufria na minha opinião seja isso, os quilombola não admite mais essas coisas assim. Nêgo! Se você falar a palavra nêgo lá na associação, dento dos quilombola... Eu gosto de brincar com as meninas, até pra ser negro tem que pagar! Mas não paga pra ser negro, paga é pra associação! E se você tiver na sociedade e se desfazer dos quilombola aí o negócio já pesa mais na certa. O negro hoje tem a liberdade dele na sociedade naquele tempo não tinha! Hoje a palavra de nêgo vale que nem a de branco! Hoje dentro da sociedade a palavra de negro, vale que nem a de branco. A palavra dele é ingual! A Dilma Russef tava dando uma entrevista pra Wellington Dias e ela disse que os quilombola pra ela é prioridade! O tempo da escravidão acabou! Eu tenho que respeitar você do jeito que você é [...] o Roberval o presidente, quando ele vem pra fazer entrevista ele diz: lá vem a negrada! Brincando! Ele diz que é marron! [...] Ele diz racismo nunca mais! Mas tem gente que ainda é racisma [...]

Para Iolanda ser quilombola é uma identificação negra. “Pra mim ser quilombola é muito gratificante e muito das vezes as pessoas até ficam admirados da forma como a gente se apresenta em determinado lugar. Eu não me nego em nenhum momento de ser negra, pra mim é muito gratificante ser negro. Gosto muito de mim identificar como negra”.

Muitas entrevistas afirmam que ser quilombola é se assumir como negro. Márcia ilustra que: “Pra mim ser quilombolas é se assumir que você é negra, que você faz parte do grupo, faz parte do movimento quilombola que nós hoje ééé somos a bola da vez e que a gente vai continuar sendo essa bola , sem ninguém chutar essa bola pra traz”. O mesmo relata Marlene, 33 anos: “Pra você o que é ser quilombola? Ser quilombola pra mim é se assumir como negro, porque se você é negro e não assumi você não é quilombola”.

Uma das entrevistas mais marcantes durante a realização das pesquisas é a Joana de Lauro, 78 anos, a senhora Joana em poucas palavras foi das poucas que leva em consideração que o respeito é sempre muito importante para qualquer comunidade. “A senhora é do grupo quilombola? Sou assim do grupo porque na época que as meninas chamaram a comunidade é do grupo, não que a gente fez parte daquele tempo”. A senhora acha importante a formação do grupo quilombola aqui? “Eu acho importante sim, eu gosto de ser quilombola, nós somos da comunidade. E devemos respeito”.

A luta pelo grupo pela certificação como remanescente pela Palmares é uma caminhada que já deu seus primeiros passos.

Dia 31 de agosto, veio o pessoal da Palmares pra comunidade e fez um pequeno histórico da comunidade, juntou o grupo fez umas perguntas e a gente foi respondendo e agora à gente vai receber essa certificação, fez as perguntas e a gente foi respondendo, tal recebendo essa certificação a gente já via dando um passo de se indentificar e deu mais dois para a gente tá na luta de 2005 até hoje e a gente deu o terceiro passo que foi essa certificação junto com o movimento quilombola na coordenação de Rosalina e a gente tá na reta final da certificação e a gente pode sentar e trabalhar e dizer que a gente pode trazer o melhor para comunidade.

Dia 13 de maio de 2013 será um evento histórico marcante, o Saco da várzea receberá sua certificação pela Palmares, no entanto, a caminhada ainda prossegue como mencionadas nas entrevistas pelas igualdades e direitos. Como mencionado por Márcia:

A comunidade luta por sobrevivência, por melhorar, pra produzir por liberdade geral da água, saúde, pra cada dia melhorar para meus filhos, para os filhos dos nossos filhos que já existe hoje e vão vir para nosso futuro que um dia chegue os meus subrinhos pequenos, os meus filhos, que cheguem numa fase que a gente tenha lutado que a gente tenha lutado e conseguido melhorar muito para eles conseguir viver numa comunidade melhor.

As memórias da escravidão foram passadas pelas famílias ligadas ou não por laços de parentesco, algum às vezes a silenciaram, outros se revoltavam; alguns ainda continuaram as transmitindo e foi nessa transição das memórias em meio às calçadas das casas, nas reuniões familiares que o grupo foi se conhecendo mais e se interligando em seus laços de história. Tudo isso, foi percebido pelo movimento negro que foi um grande articulador para o grupo e acompanhou desde seus primeiros passos á certificação.

### **3.3 Organizações e práticas sociais**

#### *3.3.1 Religiosidade e festividades*

A Comunidade no Saco da Várzea é tradicionalmente herdeira de uma cultura matrilinear, embora todos os ofícios sejam desenvolvidos tanto por homens quanto por mulheres, são elas que encabeçam todas as atividades festivas na comunidade, além de buscarem fora do grupo meios para desenvolvê-lo.

A Comunidade quilombola não possui traços de uma religiosidade africana e se divide entre católicos e protestantes. Para as lideranças a relegião predominante na Comunidade é católica. A Igreja Católica está localizada na Lagoa e todo o povoado pode participar das práticas religiosas que acontece nos domingos e também nas novenas familiares. Ver anexo 21e 22.

Não foram encontradas divergências envolvendo os católicos que também seguem heranças culturais portuguesas e os evangélicos. Como se pode perceber no relato de Márcia.

A relegião presente no grupo é a católica (...), vão mais para a católica e acabam influenciando os filhos e levam. AH! tá que a gente á católico, mas não é aquela coisa, tem alguns que os pais são crentes, mas hoje aqui mesmo na comunidade fora as igrejas religiosas, não tem aquela coisa forte de relegião.

Entretanto, a muitas pessoas idosas da comunidade é evangélica. Segundo Márcia, em decorrência de doutrina religiosa, as lideranças não conseguem estabelecer um maior vínculo cultural e talvez um maior conhecimento sobre práticas culturais no contexto histórico.

A gente não vem conseguindo manter a tradição dos antepassados, porque os mais velhos que já sabe desde os mais velhos que faziam parte da tradição dos antepassados esses são crentes e não querem mais ensinar os outros, e fica aquela Lá: - Ah! Eu não posso!E não querem e ficam meio assim. Não mais você vai só ensinar! Tem uns que ainda quer, mas a gente não consegue

reunir para abranger mais e hoje a gente tem a capoeira, e a questão religiosa católica, né? Que nunca parou.

Antonia, 40 anos apesar de evangélica da Igreja Congregação Cristã no Brasil se sente muito bem nas realizações festivas da comunidade. A mesma afirma que sua rejeição não a impede de se relacionar culturalmente. A senhora entrou no grupo por quê? Eu quis entrar também. É um negocio eu ainda faço parte de outro grupo! Quando tem festa dos quilombola eu tô dentro. Tem a capoeira. Vamos né? Só por que eu sou crente?

Na comunidade há também bezendeiras. Elizabete, 37 anos afirma que aprendeu as rezas com a mãe dela: “Eu aprendi com a minha mãe [...] Eu rezo para ferida na boca e de quebrante”. Elizabete não aceita pagamento pela reza, pois ela acha que cura mais. Elizabete aponta também que na comunidade na Semana Santa, além das celebrações religiosas, há também a imagem de Judas Escariotes em meio às rua.

Os festejos religiosos acontecem no mês de junho em homenagem a Santo Antônio. O festejo é comemorado em todo povoado através de missa e festas dançantes. Anteriormente, a comunidade quilombola comemorava as festividades religiosas separado da Lagoa, entretanto, a algum período o festejo é um motivo de união das duas comunidades que compõem o povoado. Como mencionado por Marlene, 33 anos.

Como é comemorado o festejo religioso? É assim, as novenas começam dia primeiro de junho e vai até dia treze que dia treze é a missa. O festejo é comemorado separadamente pela comunidade quilombola e a da lagoa? É assim, é em geral né? Porque de dois a três anos a gente comemorava separado com a barraca dos quilombola e tá com dois anos que a gente não faz mais barraca não e a gente festeja junto e lá também dão a oportunidade de a gente festejar junto e tem a noite dos quilombola

Durante os festejos o padre normalmente visita o povoado e realiza também batismos e outros rituais religiosos como batismo. Na comunidade quilombola nos festejos à venda de comidas típicas, além da realização de festas dançantes e seminários sobre a cultura negra.

Até hoje a gente faz comida típicas. A comunidade toda tá presente para a comemoração toda até hoje foi muito boa. A gente fez um primeiro seminário em junho do ano passado, retrasado, da comunidade, e se Deus quiser a gente vai fazer outro.

O dia 20 de novembro, aniversário da morte de Zumbi de Palmares, foi estabelecido pelo Movimento Negro como o dia em que deveriam ser realizadas manifestações culturais e de protesto em favor da pessoa negra e de sua cultura e também homenagens ao povo negro que por séculos foi escravizado, como também pelas resistências ao regime imposto. A data é

ser comemorada pela comunidade quilombola e no mês de novembro a comunidade se organiza e produz diversas celebrações em comemoração ao dia da Consciência Negra. Como referido por Márcia.

O dia da consciência negra é comemorado. Teve um ano que a gente fez em dois dias, um dia de palestra conversando, falando sobre a comunidade, falando sobre o que a comunidade pode conseguir através das atividades que a gente conhece, fala sobre as reuniões. Tem o grupo de capoeira que a gente apresenta neste dia.

Nos relatos de Marlene pode-se também convencionar que o dia da consciência negra, além de ser uma data de memorização ao Zumbi dos palmares, a povo negro escravo é também um momento de lazer e cultural. No grupo quilombola como é comemorado o dia 20 de novembro? É comemorado com festas e com comidas típicas de escravos mesmos como feijoada, farofa, farofa de milho, farofa de farinha mesmo, arroz, feijão e o muncunzá [...].

Não é possível observar nas falas de alguns dos entrevistados, a existência dentro da comunidade, de um embate de ideias relativo às tradições culturais e ao credo religioso. São as mulheres também que procuram manter as tradições e a memória dos ancestrais. A comunidade também participa das festividades nos locais vizinhos.

### *3.3.2 Associação de moradores*

Desde 2006 a comunidade Quilombola possui uma Associação de Moradores, onde são discutidos os problemas da Comunidade, através de reuniões, debates e palestras. Na associação também são recebidos membros da Palmares, o grupo faz parte do banco de dados das comunidades de remanescentes de quilombo junta á Palmares. Márcia relata á época em que foi formada a associação:

Em janeiro de 2006, a gente formou a associação de quilombolas foi um das primeiras comunidades que formou uma associação e de lá pra cá a gente vem trabalhando, trabalhando. Como a nossa comunidade até em tão não é certificada, pois os projetos que a gente enviava e já tentou fazer não dava certo, porque pra dá certo o governo federal, o municipal sabia que a gente é uma comunidade quilombola e governo federal que via os projetos não tinha a gente como comunidade quilombola e a gente trabalhando pela certificação da comunidade pela Palmares.

Primeiramente a comunidade contava com três lideranças na Associação, atualmente há 12 lideranças e 84 sócios. A associação recolhe uma contribuição atualmente no valor de

R\$ 3,00 a cada membro para despesas como água e luz. No local não há nenhum registro de fontes sobre a comunidade.

Na Associação também é realizada a capoeira, onde se guardam instrumentos de dança e também produtos para a comercialização com a CONAB e realiza-se também a distribuição das cestas básicas aos sócios. Ver fotografia 29: Associação de Moradores do Quilombo.

### 3.3.3 Grupo de capoeira

[...] Capoeira é uma dança, uma arte, cultura da arte brasileira, cultura do negro. Dentro da capoeira a gente pode fazer muita coisa, o aluno que é inadimplente na escola através da capoeira pode mudar, o adolescente que bebe muito também através da capoeira ele também pode mudar. Tou tentando, mas a gente não tem recurso para isso [...] (MÁRCIA DO SOCORRO ANTÔNIO, 36 ANOS).

Como apresentada no relato descrito acima, a Capoeira é uma arte da cultura negra brasileira e um espaço de sociabilidade. Inserida desde os tempos coloniais e como uma prática de marginalização a Capoeira vem vivenciando um processo de redefinição de seus cenários e autores, o que lhe possibilitou a criação de novos cenários.

Paiva (2007, p. 63) aborda que a redefinição dos espaços da capoeira de atuação, os novos discursos, a inserção de novos segmentos, a expansão pelo mundo a fora, a atribuição de novas finalidades e a consolidação da profissionalização constituem sinais de deslocamentos que compõem o cenário da história recente da capoeira de um discurso de negatividade, para outro centrado na positividade, deixa de ser estigmatizada como coisa de malandro para ser reconhecida pela sociedade. Antes praticada pelas camadas populares, hoje alcança outras classes. De um espaço predominantemente masculino, para um espaço comum aos dois gêneros, não havendo restrição de idade.

Na comunidade Quilombola a capoeira tem um valor muito importante e cultural. Em nenhum momento de entrevistas foi dada a menção de que a prática da capoeira era inserida no local em seu contexto histórico, apesar de uma parte de um espaço físico do quilombo ser denominado de capoeira. Entretanto, não se pode deixar de mencionar neste trabalho o cenário da luta de história recente da capoeira no grupo.

A Capoeira foi apresentada a comunidade quilombola de Saco da várzea em 2005 através da intervenção da irmã Cavaliana da paróquia de São José do Piauí conhecida popularmente como Josy. A irmã cavaliana era participante do grupo de Capoeira de Palmares em Picos e ao saber que o grupo quilombola estava organizando seu primeiro evento na comunidade sobre Cultura negra sugeriu a inclusão da Capoeira. Josy mobilizou a

comunidade e levou o grupo de Capoeira Palmares para fazer uma apresentação, a partir deste momento, a Capoeira foi uns dos objetivos de implantação no grupo.

Em 25 de junho de 2006, foi realizado o evento do grupo quilombola na Igreja Católica, além de contarem com a presença do grupo de Capoeira da Palmares, a comunidade quilombola também contava com a presença do prefeito Ademar Bezerra que ao ver a mobilização da comunidade organizou um projeto para contratar alguns capoeiristas da palmares para ensinar capoeira por um período de um ano.

Em 16 de julho, começaram as primeiras aulas práticas com os professores da Palmares no pátio da escola local, pois a comunidade não contava ainda com nenhum outro espaço próprio. O grupo tinha 52 participantes entre crianças, adolescentes e adultos. Todos bastantes interessados pela capoeira, pois agora teriam outro espaço de sociabilidades que são tão escassos para a maioria dos jovens.

O grupo de capoeira recebeu a farda através do CRAS, como também alguns instrumentos como vatabaque, berinbau, pandeiro. Ver anexo 23.

No relato de Márcia do Socorro pode-se perceber que apesar da mobilização da comunidade houve dificuldades de algumas pessoas a aceitarem a Capoeira, mas convém destacar que a capoeira era uma arte desconhecida até o momento.

No primeiro momento a gente teve um pouco de dificuldades para se realizar a dança, é, as mães de alguns dos mais velhos não queriam seus adolescentes participando do grupo de capoeira diziam que era uma coisa ruim, que eles iam ficar mais danados, tá brigando direto com esse grupo de capoeira isso aí e ruim, é ruim, mais aí conforme o tempo foi passando, não sei se acostumaram, mas o mais velhos não conheceram mesmo e dizem: É! Que essa capoeira não presta! Você só traz coisas para a comunidade que não dar certo, mas para uns, tão achando bom, bacana e aí quando eles vão de vez em quando eles vai pra algum encontro e quando eles filho se destacando, acabam gostando, né! E se interessam mais!

As divergências ocorriam também na vivência dos próprios alunos na escola quando se dava a formação do grupo, mas não impediam que o grupo manifestasse sua arte.

Então quando a gente começou com o grupo de capoeira a mesma coisa, quando os alunos tava no grupo nas escolas, ou tinha uma festa que eles se encontravam sempre tinham alguém: Ah! Olha aqueles neguim quilombola! Estão se referindo a gente assim, os neguim quilombola! (...) Eu não guento mais falar em quilombola, ah! Eu não guento mais falar de nego! (...) A gente sofre bastante ainda com a chama do preconceito.

As aulas eram marcadas com muito interesse dos alunos e professores, no entanto, com a uma divergência política e as lideranças a situação tornou-se diferente. Para Márcia:

Por que a gente foi fazer o primeiro evento maior da comunidade e a gente queria que fosse um dia só, na sábado, pra colocar a festa na comunidade é melhor no sábado, mas assistente social só podia tá aqui na sexta e aí a gente queria botar no sábado, e aí: \_ Faz o evento na sexta e bota a festa no sábado! Mas não há condições da gente fazer dois dias! E a gente teve muita despesa e para fazer em dois dias! E aí que tava de fora para o evento não podia ficar nos dois dias e fizemos na sexta. O que o evento é da comunidade! E se a gente fazer assim, a gente vai tá mandado pelo prefeito e não a o que a gente quer, a comunidade tem sua autoridade e que ter seu sim e seu não, e daí pra cá, foi logo que acabou os professores deixaram o contrato e cortaram ao meio. Era para ser um ano e ficou apenas seis meses..

As discordâncias levaram a um afastamento entre Comunidade Quilombola e os benefícios políticos e tiveram como consequência o encerramento do projeto político de Capoeira, entretanto, mesmo assim, o grupo não queria perder sua autonomia. Márcia aborda que:

Em Dezembro do mesmo foi feito o batizado da capoeira que geralmente demora muito, mas como teve comemoração a gente já fez o da primeira corda, a corda verde e depois dos batizados os meninos tinham vindo em quinze e quinze dia consideração a gente, pois os meninos eram bem interessados o grupo queria continuar e aí não tinha como a gente pagar e nem o prefeito tava mais pagando, mesmo assim, dava para ele tá vindo pra dar aula e aí foi aí que Francemilton, o Mitão, se desenvolveu melhor e começou a ser o professor e no dia que os meninos não vinham ele tava dando aula, daí então os meninos não teve mais como tá vindo.

Francenilton, 23 anos era um dos alunos mais aplicados e passou a ser o professor voluntário do grupo de Capoeira. As dificuldades se tornaram maiores, pois ele assim como muitos dos jovens locais, passou pelo processo de migração á São Paulo em busca de um padrão de vida melhor. Márcia ao ver sua comunidade de jovens sem estímulos resolveu também ser a professora de Capoeira.

[...] a comunidade ficou parada, mas eu disse que a gente não ia ficar parada que por essas minhas andadas pela José de Freitas eu fazia parte de um grupo. Eu era aquela menina preguiçosa e toda vez que era para eu entrar na roda, eu ficava com prigiça e com vergonha, mas hoje tem aula todo sábado de 9:00 as 10:30 era apara ser de 9:00 ao 12:00 horas, quando a gente faz a roda, quando a roda tá bem boa mesmo, quanto mais a gente faz, mas a gente quer fazer mais, quando a gente vai ver a hora já passou.

Atualmente, Márcia tem como um dos principais objetivos encontrar um professor que desenvolva a parte teórica da capoeira.

A gente vai se desenvolver, a gente tá atrás de um professor que fale sobre a parte teórica, por que a capoeira tem sua ginga, tem a parte física, mas também tem sua parte teórica que é mais importante, que é uma coisa

importante também. Eles vão entender melhor por que da capoeira, eles vão entender que não é para fazer a capoeira e sair brigando.

A capoeira é muito importante para a comunidade, além de cultural é considerada uma prática educativa e que uni os jovens e os mais velhos da Comunidade em dia de festas. Márcia menciona que:

Os jovens negros procuram se distanciar dos antepassados, mas o que mais se aproximam eles dos antepassados é a capoeira no dia da consciência negra ele formam uma festa e tá tudo mundo ali e fora esses momentos ele se distanciam um pouco, por que hoje a gente tem os forrós e tem outras coisas que mudam mais e também tem aqueles que estão indo embora e aí não procura entrar e conhecer mais a sua cultura.

No relato de Iolanda, 38 anos a Capoeira além de ser uma dança é também uma luta de valor histórico de resistência negra, que não podia ser apenas de saques, suicídios ou fugas, mas também por dança e pela arte.

Para você por que a capoeira é importante para o grupo? A capoeira é importante para o grupo, porque assim, quando a gente formou o grupo de capoeira... O grupo de capoeira na verdade não sabia o que era capoeira e a gente conseguiu professores que veio mostrar para os adolescentes e para os alunos que capoeira é uma dança, é uma luta era uma forma de os negros se defende dos senhor.

Para a comunidade, além de trabalhar com as duas partes a parte física e a parte teórica A capoeira pode transformar os nossos adolescentes em pessoas melhores. Na capoeira relações de sociabilidades são traçadas. Como mencionada por Márcia (36 anos):

Os benefícios da capoeira para os jovens se relacionam em torno de questões de vida desde a educação a questão de saúde e conforme você tá fazendo a capoeira você tá fazendo um físico. Né? Então isso já contribui. É isso já ajuda na questão de se desenvolver mais os músculos, a circulação do coração e também estimula na questão do comportamento. Conforme o grupo de capoeiras se há também regras, tem aquele adolescente que tá disciplinado então o professor vai tá conversando com ele que para ser um capoeirista não pode tá disciplinado, pra ser um capoeirista não pode beber, não pode fumar, não pode usar drogas, não pode porque se você fizer tudo isso, conforme o movimento que você faz ia passar mal também e para eu ser um capoeirista eu não posso ser este tipo de pessoa e agir dessa forma e acaba estimulando e o adolescente quer participar então ele acaba deixando ajudando aquele adolescente dentro de casa com a família.

É interessante destacar que o grupo capoeirista não realiza distinção de cor de pele, os alunos podem ser brancos ou negros, não há distinção de gêneros e também os alunos podem ser de qualquer local da cidade, não apenas do Quilombo. Atualmente a capoeira é realizada na associação dos quilombolas nos dias de sábado de 9:00 ao 12:00 horas realizada com a

Judá de Márcia e também com um novo aluno em destaque o Renato de 15 anos que agora é professor voluntário. O grupo de capoeira é denominado Capoeira de Palmares.

Na entrevista de Renato, 15 anos a Capoeira é importante para a vida dele: “Pois ensina a não brigar e a não bater nos amigos”. Para a aluna Prislany, 13 anos: “Ensina muita coisa. Na capoeira a gente joga não para bater nas pessoas, mais para conviver com as pessoas” [...]. Ver anexo 24 e 25.

Alguns alunos do município ou outros povoados queriam participar do grupo de Capoeira, mas não contam com serviço de transporte ou ainda pela discriminação dos pais. O grupo teve uma redução muito grande no número de participantes sendo maioria composto de crianças. O grupo possui cerca de 20 alunos entre 7 á 15 anos.

Para Márcia apesar das dificuldades seja em torno de um professor especializado na parte prática ou teórica, além dos transportes para locomoção de alguns alunos que estão ou que queriam participar da dança ou ainda pelas discordâncias políticas, a capoeira faz parte da cultura local municipal iniciada pela comunidade Quilombola.

Para mim a capoeira em São José do Piauí faz parte da cultura local, porque no nosso município tem poucas culturas e mais relacionadas geralmente as culturas da comunidade do município. Então no município tem poucas, então a duas culturas mais ativas, hoje a capoeira e a quadrilha todo ano tem aquela coisa da quadrilha, aí a capoeira é uma cultura local que a gente iniciou aqui e as organizações dos municípios e alguns jovens da cidade também já querem acapoeira na cidade e isso influenciou e é uma cultura local.

A partir das últimas décadas a capoeira vem passando por grandes deslocamentos socioculturais na sociedade. Na Comunidade Quilombola além das relações de sociabilidades são traçadas, a Capoeira representa a luta do grupo por liberdade e de resistência negra. E também como uma arte de atribuição de novas finalidades aos jovens.

### *3.3.4 Cabelo e Identidade*

Em termos de identidade cultural, no histórico do grupo a comunidade é vista e representada através do perfil dos seus cabelos. Os cabelos crespos de um sujeito delimitam a condição de pertencente à comunidade Saco da Várzea e, assim uma identidade de grupo e de pertencimento se constitui, mesmo que a revelia dos seus sujeitos.

Antigamente aqui na comunidade só era escravo quem tinha cabelo ruim, às vezes era negro, mas se tivesse cabelo mais ou menos era bom não era

escravo, e quem tinha cabelo ruim era escravo, o que importava não era a cor (de pele) era o cabelo [...].

O relato descrito acima de Márcia do Socorro, 37 anos está também presente no histórico do grupo numa afirmação de que o cabelo “duro” era determinante para a relação de trabalho, ou seja, poderia ser escravo aquele que possuía cabelo crespo. Este aspecto não é apenas alvo de memórias diferenciadas entre o grupo, mas atualmente muitos participantes ainda concordam que o tipo de cabelo influencia nas suas relações profissionais e locais. Aspectos que foram apresentados através de memórias, do histórico local e das próprias vivências na atualidade.

Nas memórias do Senhor Raimundo Luiz, 83 anos há relatos que afirmam tais menções do histórico, no entanto, o mesmo se contraria quando relaciona algumas exterioridades físicas.

Aqui era escravo quem tinha cabelo duro, porque tem o negro, o nego mesmo que o cabelo é bem enroladim, agora tem outros nego que o cabelo é... Que é moreno e os cabelo é diferente dos cabelo enroladim. E os do cabelo enroladim era escravo... Mas quem não tinha cabelo ruim, minha mãe não falava... Tem preto do cabelão (...) e tem nego que já nasceu com o cabelim. (risos). E tem moreno do cabelo escorrido... Agora tem fie de nego de escravo, agora todo ele tem o cabelo ruim. Minha mãe falava... Só nêgo tem cabelo ruim, mas tem branco também. (risos). Minha mãe só falava de nêgo escravo, sobre cabelo só de nego escravo! Sei não! Se é preto é negro.

Convém destacar que como abordado por Freitas (2002, p.20) a memória é uma faculdade do ser humano, ela não está assim, imune a conflitos e contradições e frustrações percebidas nas falas. As narrativas são coerentes com suas próprias realidades, com suas próprias vidas.

Nas memórias da senhora Raimunda de Barros, 69 anos há um desconhecimento dessa afirmação do histórico, a mesma, não pretendeu relacionar a tais fatos. No histórico diz que era escravo quem era só negro que tinha cabelo crespo “ruim”. A senhora sabia isso? Não. Eu não sabia disso não!

Para Márcia essa distinção entre cabelo crespo de negro ainda é herdada no povoado independentemente da faixa etária e levando principalmente as mulheres se sentirem mal pelo cabelo que tem, como também pela hipocrisia daquelas que não possuem cabelo crespo.

As próprias mulheres, mais em questão das mulheres se sentiam ruim, se sentia mal, por ter um cabelo ruim e bem crespo. Mas em relação, dos outros para com o cabelos crespos, a gente tem essa diferença até hoje, porque quando a gente nas crianças pra não ficar aquele cabelo assanhadão, a gente faz um cocózinho, a gente faz coquinhos, tem algumas pessoas que quando

não diz nada, a gente percebe pelo olhar e quando olham para outro, sempre diz alguma coisa e começam a sorrir. Tá bonitinho a mãe arrumou bunitinho! Mas pra as pessoas que tem um cabelo bom, se ela não for branca mesmo já fica aquela coisa de sorrir e mangar.

Entretanto, a relações conflituosas entre os tipos de cabelos também ocorre dentro da própria comunidade quilombola. Márcia relata que:

Até aqui na comunidade tem uma pessoa que a mãe que é negra, mas a filha tem cabelo bom e ela fez no cabelo da filha dela fez um cocozinho do lado e do outro, aí o pai chegou e falou para menina que tem um cabelo bom e perguntou para a mãe : - porque você faz esses cocozinhos na menina? Que não era para fazer aquilo mais não, porque era negra que usava aquilo dali. Naturalmente ela disse sem querer, pra fazer cocó é coisa de negro, aí o pai foi mais preconceituoso que a mãe e a mãe sem querer ficou assim, mas não tão podemos dizer na inocência, mas por pouco ela nem ia contar essa estória e daí ainda há essa questão, tem gente que diz: ah! Meu cabelo ruim!

Para Márcia, não só a pele, mais o cabelo dela era alvo de disparidades no próprio círculo de sociabilidades desde a infância. A mesma relata que:

Em relação ao cabelo crespo, vou começar no final para começar aqui, quando eu era criança de nove aos trezes anos, quando a gente ia para São José, eu sempre fui pretinha mesmo e eu tenho essa mancha de nascença e conforme eu ando no sol ela fica mais escura e vai mudando. A minha mãe quando tava grávida ela viu o eclipse e a cor da pele do meu rosto fica ingual a eclipse: de manhã fica mais escura de tarde fica verde. Eu gostava de ir muito para são José, quando eu ia para São José com minha mãe, ai o pessoal falava: - olha aquela neguinha preta! Então comigo eles usavam mais essa expressão! Tinha mais essa questão por causa do meu rosto aí eu era negra e ficava mais ainda olhando pro rosto que era a visão maior eu via que eu era mais preta do que eu já era. Em relação ao cabelo, eu sempre tive o cabelo misto, nem bom nem ruim, mas quando era menor era diferente eu ainda não tinha usado todos os cremes, nem todos os alizantes, e ficava aquela coisa... AH! Ela é bem pretinha, mas tem o cabelo bom! Por ser um pouquinho diferente já era bom, né? Aí, tinha aquelas outras que tinham o cabelo ruimmmmm, tonhonhom, vamos dizer assim, ruim que nem água... Com seus cócozins! Aí as pessoas mesmos que tinham seus cabelos assim, me chamava e falava: - ah! Vamos trocar os cabelos meu e teus! Acabava virando uma pequena discussão na escola, na roça.

Para Iolanda, 38 anos, o tipo de cabelo é um aspecto físico determinante para as relações profissionais.

No histórico do grupo há uma menção de que o cabelo era determinante para o trabalho. E atualmente o cabelo crespo é um fator determinante para quê? Quem? Eu acredito que sim, eu acredito porque só para você ter uma ideia

devido a gente vir de uma base econômica muito pobre e hoje as pessoas querem viver a realidade dos tempos ele buscam trabalhar em casa de família e se você observar é muito difícil não tem uma branca né? Dos cabelos lisos trabalhando em casa de família, só as nêgas de cabelo ruim que vai trabalhar em casa de família e ser empregada doméstica.

Para Maria Daguia, 49 anos atualmente o cabelo determina a cor de pele, ou seja, que tem cabelo bom não é considerado negro e sim, denominado de moreno, enquanto, aqueles que têm cabelos crespos são considerados os negros “legítimos”.

O pessoal do meu emprego lá no Atalho fala: você não é nêga não! Você tem cabelo bom, nega é que nem aquela lá, a Márcia que tem cabelo tonhonhoem. Aí eu falo: por quê? Eu sou negra sim, mas elas não aceitam e continuam dizendo que eu sou morena, porque meu cabelo é bom.

Maria Daguia também afirma que: o meu cabelo é bem cachaidim e antes eu tinha vergonha de deixar ele solto, mas agora não [...]. Pelo relato podemos perceber que a inserção do quilombo mudou a alto estima de algumas mulheres em relação ao tipo de cabelo.

Na entrevista de Marlene, 33 anos apesar dela não conhecer a menção do histórico da comunidade sobre cabelo crespo, a mesma, afirma que atualmente no povoado ainda há relações conflituosas independente da faixa etária em relação ao cabelo, e assim, da cor de pele.

No histórico do grupo há uma menção de que o cabelo era determinante para o ser escravo. E atualmente o cabelo crespo é um fator determinante para quê? Quem? Eu não sabia disso. Mas hoje eu acho que o cabelo interfere. Já tá com seis anos que a gente não fez lá grande coisa, mas gente ver na luta e hoje a gente pode dizer assim que a gente tem quebrado muito e muito preconceito só que ainda existe. Os meninim aqui da escola ainda tem preconceito com os outro. Não sei se é coisa dele ou se houve alguém dizer. E ainda tem e tem adulto que tem em relação ao cabelo e assim a cor.

Muitas pessoas do grupo quilombola aderiram o uso de produtos capilares químicos para o cabelo obter o aspecto de liso, mas alguns fazem a trança rastafári, modelo este que para Márcia é uma identificação dos quilombolas.

Hoje a gente aprendeu fazer aquelas trançinhas rastafári, aquelas trancinhas de raízes bem coisadinhas no casco. Eu tentei aprender, mas não consegui e tem gente que tem facilidade de aprender então já muda, já tem uma grande diferença, apesar que tem alguns que ainda utiliza hoje a moda é liso, alisante, tem gente que usa alisante, mas tem aqueles que quer ter mesmo e enroladinho e quando a ente arruma bem enroladim, ou faz uma trancinha, como, apesar de muito preconceito ainda do povo. A humanidade já reconhece, já sabe qual é o estilo dos quilombolas, já ver e já gosta.

Antigamente eles não entendiam muito, não sabia direito, achava feio não gostava, hoje não eles já gostam, elogia.

Para Márcia a inserção ao movimento do quilombola trouxe como consequências outras visões em relação não apenas da cor de pele, mas da aceitação do próprio corpo e assim de seus aspectos físicos e culturais.

E conforme a gente vem conhecendo o movimento quilombola, vai nos encontros, mais reunião, mais a gente vem aprendendo mais. Hoje, a gente diz sobre o cabelo: - eu sou negra meu cabelo é crespo! É da minha cultura ter um cabelo crespo! Meu cabelo não é ruim! Meu cabelo é ruim digamos para você. Você tem a pele clara, tem um cabelo bom faz parte da sua raça, meu cabelo não é ruim não faz mal a ninguém, não dá língua, não rouba, não mata, então faz mal, por quê? É diferente, então o nosso cabelo são pra nós que já entendemos melhor, os nossos cabelos são diferentes, não são ruins, mas ainda é um chamego que deixa a gente ainda meio chateada.

A identidade é algo formado. Hall (2006, 38-39) afirma que ela dá-se ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não como algo inato, existente na consciência desde o nascimento. Ela permanece sempre em processo e em andamento. “Assim, em vez de falar em identidade como uma coisa acabada deveríamos falar em identificação, e vê-la como um processo em andamento”. No relato de Iolanda, 38 anos há uma menção de que: Pra mim ter uma entidade negra é ter nossa identificação e se assumir que somos negros diante do que estamos na sociedade.

Stuart Hall, ainda menciona que: “A identidade surge não como uma plenitude da identidade que está dentro de nós como indivíduos, mas uma falta de inteireza que é preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através dos quais nós imaginamos ser vistos pelos outros”. Para Márcia identidade também é uma aceitação.

Para você o que uma identidade negra? Pra mim uma identidade negra é eu dizer pra mim, primeiramente pra mim! Que eu sou negra! Deus me fez assim! E eu sou uma pessoa como qualquer outra, então em qualquer lugar que eu vá não me esconder, eu sou negra! Tenho minha inteligência, eu falo, eu ando caminho e mesmo se eu tivesse alguma deficiência eu sou uma negra, o importante é você se assumir e as outras pessoas passarão a lhe respeitar.

Como mencionado por Lopes (2011), os fios crespos desde a época do tráfico eram vistos como uma parte frágil de negros e das negras, tanto que a raspagem dos cabelos na época da escravidão era comum. Para os escravos, porém, este ato equivalia à mutilação, uma vez que o cabelo era uma das marcas da sua identidade. E falar sobre cabelo crespo é passar por aspectos sociais, culturais e políticos da história do povo negro no mundo todo. Utilizar a

fonte oral é muito importante para relacionar vivências e memórias. “Nesse sentido, além de contribuir para a construção/reconstrução de identidades, a ‘história oral’ também empreende um esforço voltado para a expressão da pluralidade de visões inerentes à vida coletiva” (DELGADO, 2010, p. 85).

Sob um novo aspecto, e com semelhantes objetivos, principalmente de se unir em núcleos para resistir ao preconceito e a marginalização imposta pela sociedade atual, que também carrega consigo os preconceitos herdados das gerações passadas, os negros aquilombados tentam ainda que com dificuldade dentro do coletivo se reconhecer como diversos, manterem suas tradições e identidade, como se pode perceber na comunidade Quilombola Saco da Várzea, que através da conscientização acerca de suas origens e da luta por direitos iguais e através do trabalho com suas memórias.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de todo o controle exercido, para livrar-se da situação a que estava submetido o escravo utilizou várias e complexas formas de resistências, as comunidades de quilombos foi notoriamente um desses espaços de luta. A formação de quilombos constitui assim, questão relevante desde os primeiros focos de oposição frente ao sistema escravista. Trata-se, portanto, de uma resistência persistente seguida ainda na atualidade. Falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário atual é, portanto, falar de uma luta negra através de formas de organização, direitos, identidades, relações de parentescos e de conquistas de espaços autônomos mantidos através de gerações.

Na Constituição Federal promulgada em 1988, o artigo 68 das Disposições transitórias prever o reconhecimento de propriedades remanescentes de quilombo. Diante disso, partidos políticos, cientistas sociais dentro outros estudiosos são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e identidade quilombola. Muitas das comunidades lutam pelo reconhecimento da propriedade das terras através de uma certificação de remanescente.

No entanto, diante da pesquisa pode-se concluir que uma identidade quilombola, não abarca todo o artigo da constituição, pois apesar de estarem ligados à terra como um valor econômico e simbólico algumas comunidades lutam, não apenas pela apropriação de terras, mas também por outros direitos de cidadania. Como podemos perceber na Comunidade Quilombola Saco da Várzea.

Na Comunidade Quilombola Saco da Várzea, as memórias da escravidão são lembradas em meio a uma fazenda, pois de acordo com as entrevistas os negros que sobreviveram à escravidão ou que nasceram no pós-abolição relatavam as opressões vividas nessas fazendas.

A comunidade luta ainda pela autoestima negra e também pela tradição negreira como a Capoeira, pois além dela ser vista como instrumento de arte e resistência é também condicionada para que os jovens independente de serem ou não da comunidade participem e tenham uma vida mais saudável e livre das drogas.

As memórias da escravidão estão no seio da família e são através delas que as investigações foram realizadas permitindo assim, uma melhor compreensão da trajetória de luta negra, pois as famílias descendentes de escravos ainda no local atestam a resistência negra.

A discussão sobre Quilombos no Piauí é ainda restrita, mas seus primeiros passos já foram dados. Espera-se que as discussões e investigações desse trabalho venham a participar

dessa trajetória, confirmando que no Piauí o negro teve também sua contribuição na formação da sociedade piauiense. Este trabalho defende também que são necessárias novas pesquisas, para que essas comunidades sejam não apenas conhecida pela opressão da escravidão, mais que possam ser também melhor compreendidas através de suas lutas e realidades atuais.

Cabe, por fim, relatar algo de interessante em todo o trabalho. Em muitos momentos, alguns dos entrevistados não mencionavam a presença de quilombos na localidade que antes era uma fazenda de gado. Uma espécie de apagamento deliberado de uma herança que se quer negar os atinge e, nesse momento, a escravidão deixa de existir enquanto memória. Ela somente aparecerá enquanto história. É nesse momento que histórias e identidades se cruzam para dar vazão aos significados da vida de uma comunidade – negra – que sem apoio do poder público, negados enquanto cidadãos reconstroem seus mundos em meio ao esquecimento do passado. É assim que as identidades de pertencimentos surgem nas falas de alguns como elementos de um passado – negro - e em outros entrevistados como a negação desse passado. Ao imaginarem esse cenário, a comunidade Saco da Várzea e seus sujeitos re/constroem suas próprias histórias. Uma história que não encontramos nos relatos oficiais, mas nas feições negras e indígenas dos seus membros, nas suas fisionomias, nas suas memórias esquecidas, silenciadas e lembradas de um povo que clama por não ser esquecido, como foi as suas gerações passadas.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. **O jogo da Dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A Invenção do Nordeste e Outras Artes**. São Paulo: Cortez, 1999.
- ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- ANDERSEN, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- ARAÚJO, Edivaldo Sampaio. **Mãe África, Pai Brasil : Nascimento de uma nova cultura**. Belo Horizonte, MG: Soler Editora. 2007.
- ARAÚJO, Zulu. A afirmação da capoeira. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/artigos-institucionais-a-afirmacao-da-capoeira/>. Acesso: 10/01/2013.
- BAPTISTA, Karina Cunha. **O Diálogo dos Tempos: Memória da escravidão, história e identidade racial entre os afro-brasileiros**. Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2002. (Como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em História Social).
- BOAKARI, Francis Musa; GOMES, Ana Beatriz Sousa. **Comunidades negras rurais do Piauí: mapeamento e caracterização sociocultural**. Teresina: EDUFPI, 2005.
- BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **A elite colonial piauiense: familiar e poder**. Teresina: FCMC, 1995.
- \_\_\_\_\_ **O Escravo na Formação social do Piauí**. Teresina: EDUFPI, 1999.
- BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O trabalho na colônia. In: Linhares, Maria Yedda (Org.). **História geral do Brasil**. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990. p. 95-110.
- CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Quilombo, território e geografia**. Agrária, São Paulo, nº 3, pp 156-171, 2006. Disponível em: <[http://www.geografia.fflch.usp.br/revistaagraria/revistas/3/8\\_carril.pdf](http://www.geografia.fflch.usp.br/revistaagraria/revistas/3/8_carril.pdf)>. Acesso em: 24.05. 2012.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**, São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COSTA, Carlos Eduardo C. da. **Campesinato Negro no Pós-Abolição: O Registro Civil de Nascimentos de crianças no Município de Iguassú (1888-1940)**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2007. (Programa de Pós-Graduação em História Social).

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FABER, Marcos; WOLF, Ismael. Resenha de **História Econômica do Brasil de Caio Prado Junior**. DISPONÍVEL EM: <<http://www.historialivre.com/brasil/caiopradojr.htm>> ACESSO EM: 22 de novembro de 2011.

FALCI, Miridan Brito Knox. **Escravos do Sertão**: demografia, trabalho e relações sociais. Teresina: Fundação Cultural Mosenhor Chaves, 1995.

FREITAS, Sonia Maria de. **História Oral**: possibilidades e procedimentos. 2. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & senzala**: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos, **Histórias de Quilombolas**: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GROSGOUEL, Ramón. **Dilemas dos estudos étnicos norte americanos**: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n1/30015.pdf>. Acesso em: 29/09/11.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural no pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

JÚNIOR, Caio Prado. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

KARASCK, Mary C. **Centro- africanos no Brasil Central de 1780 a 1835**. IN: \_\_\_\_\_ **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

KIDDY, Elizabeth W. **Quem é o rei do Congo?** Um novo olhar sobre os reis africanos no IN: \_\_\_\_\_ **Diáspora Negra no Brasil**. Brasil contexto: São Paulo, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas. Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354.

LIMA, Solimar Oliveira. **Braço Forte**: Trabalho escravo nas Fazendas da Nação no Piauí – (1822 – 1871). Passo Fundo: UPF, 2005.

LOCKHART, James and SCHWARTZ, Stuart B. **Os modos ibéricos**: A América Latina na época colonial. 2ª ed. Rio de Janeiro: Colonização Brasileira, 2010.

LOPES, Maria Auxiliadora. **Urgências na educação das comunidades quilombolas**. DISPONÍVEL EM: <http://www.acordacultura.org.br/artigo-12-09-2011>. Acesso dia: 15/08/12.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão Africana: Uma História e transformações*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

MARTINS, Cristian Farias. **Fronteiras da liberdade: o campo negro como lugar da identidade quilombola no Brasil**. Disponível em : <[http://iberystyka.uw.edu.pl/pdf/Itinerarios/vol-7/12\\_Farias.pdf](http://iberystyka.uw.edu.pl/pdf/Itinerarios/vol-7/12_Farias.pdf)>. Acesso: 26/10/ 2012

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria. **O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas**. TOPOI, Vol. (8), 2004, p. 170-198.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser Escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MOREIRA, Raimundo Nonato. **História e memória: algumas observações**. Disponível em: [http://www.fja.edu.br/proj\\_acad/praxis/praxis\\_02/documentos/ensaio\\_2.pdf](http://www.fja.edu.br/proj_acad/praxis/praxis_02/documentos/ensaio_2.pdf). Último acesso em: 29/04/12.

MONTEIRO, Artemisa Odila Cande. **O processo de construção da identidade negra em Teresina: o caso do grupo afro-cultural coisa de nêgo salvador**. Universidade federal da Bahia, Salvador, 2008. (Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação do programa multidisciplinar em estudos étnicos e africanos).

MILLER, Joseph C. **África Central durante a era do comércio de escravizados de 1490 a 1850**. IN: \_\_\_\_\_ **Díaspóra Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

MINTZ, Sidney W; PRINCE, Richard. **O Nascimento da cultura afro – americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MOTT, Luiz R. B. **Piauí colonial: população, economia e sociedade**. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985.

MULLER, Cíntia Beatriz. **Comunidade Remanescente de Quilombo de Morro Alto: uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da identidade jurídica-política de “remanescentes de quilombos”**. Disponível em: <<http://www.ppga.ufba.br/comunidade%20Remanescente%20de%20Quilombos.pdf>>. Acesso: 14 /06/ 2012.

NABUCO, Joaquim. **A escravidão. Recife: Massangana, 1988**. DISPONÍVEL EM: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.jsp>. ACESSO DIA: 31/09/2011.

NEGRO, Antonio L. e GOMES, Flávio: **Além de senzalas e fábricas uma história social do trabalho**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n1/30015.pdf>. Acesso em: 20/09/11.

NUNES, Odilon. **Pesquisas para a História do Piauí**. 2. ed. vol. 4. Teresina: Artenova, 1972, p. 232-254.

PAIVA, Ilnete Porpino. **A capoeira e os mestres**. Universidade federal do Rio grande do Norte, Natal, 2007. (Tese apresentada ao programa de Pós- graduação em ciências sociais, área de concentração: Cultura e representações).

PEREIRA, Livia T. de Jesus. **Comunidade Quilombola dos Potes: história e memória** do processo de formação de um grupo rural negro em São João da Varjota-PI. (Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Plena em História, UFPI, 2011).

PRICE, Richard. **Reinventando a História dos quilombos: Rasuras e confabulações**. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/770/77002308.pdf>. Acesso: 20/11/11.

RAMOS, Arthur: **Elogio da mestiçagem**. Disponível em: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31\\_6\\_elogio.PDF](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31_6_elogio.PDF). Acesso: 29/09/11.

REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1996. Disponível em: < <http://books.google.com.br/books>. Acesso: 22/11/ 2012.

REIS, João José. Quilombos e Revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, São Paulo Vol. (28), dezembro/fevereiro 95/96, p. 14 - 39

RIOS, Ana Maria e MATTOS, Hebe Maria. **O pós-abolição como problema histórico: balanço e perspectivas**. TOPOI, v. 5, n. 8, junho. 2004.

SALES, Lea Rocchi. **Aprendendo a ser negro: reinterpretaciones acerca da identidade étnica em São Cristóvão-MA**. Disponível em: <[http://repositorio.bce.unb/bitstream/10482/1451/1/Ultima%20Versao%20Dissertacao\\_Lea.pdf](http://repositorio.bce.unb/bitstream/10482/1451/1/Ultima%20Versao%20Dissertacao_Lea.pdf)>. Acesso: 12/11/ 2012.

SANTOS, Antônio Bispo do. **Quilombos modos e significados**. Saco Cartume: São João do Piauí-Pi, 2013.

SCHMITT, Alessandra *ET AL*. **Atualização do conceito de Quilombo: Identidade e território nas definições teóricas**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>. Acesso: 29/11/11.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Retrato Preto em Branco e negro: Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SLENES, Robert. **‘Malungo, N’agona vem!’: África encoberta e descoberta no Brasil**. Luanda: Cadernos Museu Escravatura/Ministério da Cultura, 1995.

SLENES, Robert W. **A grande greve do crânio de Tucuxi: esperitos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio janeiro**. IN: \_\_\_\_\_ **Diáspora Negra no Brasil**. Contexto: São Paulo, 2009.

SANTOS, Antonio Raimundo dos. **Metodologia científica: a construção do conhecimento**. 7. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SILVA, Mairton Celestino da. **Batuque na rua dos negros: Cultura e polícia na Teresina da segunda metade do século XIX**. Universidade Federal da Bahia. Salvador, BA, 2008.

(dissertação de mestrado em História social) Disponível em: [http://www.ppgh.ufba.br/IMG/pdf/MAIRTON\\_CELESTINO.pdf](http://www.ppgh.ufba.br/IMG/pdf/MAIRTON_CELESTINO.pdf). Acesso: 19/09/2011.

SOARES, Angelo Barroso Costa. **Academia dos rebeldes: modernismo à moda baiana**. Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, BA, 2005 (Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Diversidade Cultural, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Literatura e Diversidade Cultural).

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história Oral**. Tradução: Lólio Loureço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p.254-278.

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial do Congo e áreas Umbando de 1500 a 1700. IN: \_\_\_\_\_ **Díaspóra Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

VERAN, Jean-François. **Rio das Rãs: Memória de uma “Comunidade remanescente de Quilombo”** DISPONÍVEL EM: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n23\\_p297.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n23_p297.pdf). ACESSO EM: 19/09/2011.

## FONTES ORAIS

ANTONIO, Marcia do Socorro de. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva**. Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 07 de dezembro de 2012.

BARROS, Antonia de Jesus. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva**. Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 17 de fevereiro de 2013.

BARROS, Antonio de. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva**. Comunidade Quilombola de Saco Várzea, São José do Piauí (PI), 27 de janeiro de 2013.

BARROS, Francisca Maria de Jesus. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva**. Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 10 de março de 2013.

BARROS, Iolanda Carlos de. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva**. Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 18 de janeiro de 2013.

BARROS, Joana Maria de. **Entrevista concedida a**. Comunidade Quilombola de Saco da Várzea, São José do Piauí, (PI), 27 de janeiro de 2013.

BARROS, Raimunda Carlos de. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva**. Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 27 de janeiro de 2011

BARROS, Renato de Sousa. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva**. Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 04 de maio de 2013.

BORGES, Antonio Adriano. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva**. (Lagoa) Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 06 de Abril de 2013.

FERNANDES, Elizabete Lopes. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí, (PI), 06 de Abril de 2013.

FERNANDES, Raimundo Luiz. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 03 de janeiro de 2013.

JESUS, Francisca Maria de. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 10 de março de 2013.

JESUS, Esmerinda Francisca de. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 10 de março de 2013.

MENDES, Rosa de Jesus. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** (Lagoa) Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 06 de Abril de 2013.

MONTEIRO, Abdias Rodrigues. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 27 de setembro de 2011.

MONTEIRO, Isabel Sousa de. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola (PI), 10 de março de 2013.

MONTEIRO, Prislany de Sousa. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 06 de Abril de 2013.

SOUSA, Deylândia da Silva. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Boa Vista, São José do Piauí (PI), 31 de março de 2013.

SOUSA, Mailza da Silva. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Boa Vista, São José do Piauí (PI), 31 de março de 2013.

SOUSA, Marlene Monteiro de. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 26 de março de 2013.

SOUSA, Maria Dágua. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade Quilombola Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 06 de Abril de 2013.

SOUSA, Maria do Socorro Monteiro. **Entrevista concedida a Raila Quelly Moura Silva.** Comunidade de Saco da Várzea, São José do Piauí (PI), 10 de março de 2013.

**ANEXOS**



**Fotografia 02: casa de Alvenaria construída com adobro**



**Fotografia 03: casa de Alvenaria construída com adobro.**



**Fotografia 04: casa de Alvenaria construída com bloco**



**Fotografia 05: Fogão à lenha.**



**Fotografia 06: Banheiro construído pelo programa da prefeitura**



**Fotografia 07: Pequeno comércio ao lado da casa**



**Fotografia 08: Pequeno comércio dentro da casa**



**Fotografia 09: Casa sem organização estrutural**



**Fotografia 10: Casa sem organização estrutural para pavimentação de ruas**



**Fotografia 11: Késia (4 meses).**



**Fotografia 12: lagoa em que se dá a divisão do povoado**



**Fotografia 13: Local da roça onde ficava a casa grande**



**Fotografia 14: Local onde nos relatos é apontado onde ficava os troncos**



**Fotografia 15: Local onde nos relatos é apontado como resquícios dos troncos**



**Fotografia 16: Raimundo Luiz Fernandes**



**Fotografia 17: Raimunda de Carlos Barros**



**Fotografia 18: Joana Maria de Barros. (Joana de Lauro).**



**Fotografia 19: Maria do Socorro Monteiro de Sousa**



**Fotografia 20: senhor Antônio de Barros (Xavier)**



**Fotografia 21: Igreja Católica**



**Fotografia 22: Igreja evangélica Assembleia de Deus**



**Fotografia 23: Instrumentos de capoeira**



**Fotografia 24: Professor Voluntário Renato de Sousa Barros**



**Fotografia 25: Grupo de capoeira**

HISTÓRICO  
DO  
SACO DA VÁRZEA

## COMO SE INICIOU O POVOADO SACO DA VÁRZEA:

O povoado Saco da Várzea começou com um morador que veio de um outro país, o Sr Manoel Raimundo. Ele veio para o Brasil em busca de um pedaço de terra, pois naquele tempo estava em tempos de escravidão e ele queria um pedaço de terra para colocar os negros para trabalhar, e aí começou a era da escravidão no Saco da Várzea.

Em 1815 começou uma nova comunidade se formando e a era de sofrimento e perseguição.

Com o passar dos tempos, mais e mais senhores iam chegando e a comunidade ia crescendo, os senhores de engenho, como eram chamados, compravam negros diretamente da África e muitas vezes iam buscar lá mesmo. As condições da viagem eram precárias. Os escravos vinham remando em baixo enquanto os senhores vinham em cima do navio de madeira. Chegando aqui eles expostos em praça pública para venda. Eram vendidos por um preço exageradamente alto. Quando dava a quantia de negros para cada senhor e sobrava um aquele pobre indivíduo trabalhava seis meses para um senhor e seis meses para outro.

Um fato interessante é que aqui no Saco da Várzea naquele tempo, escravo não era aquele que era negro, mas aquele que era negro e tinha o cabelo ruim (crespo). O negro que tinha o cabelo bom não era escravo.

As formas de castigar os escravos aqui eram mais severas, quando eles obedeciam aos senhores ou quando cometiam alguma irregularidade fora do padrão exigido pelo senhor, a forma mais severa de castigá-los era pegar a mão dele, colocar na madeira e pregar com um prego, assim eles faziam com os pés colocavam pregos nos pés deles e ali pregavam uma navalha e tiravam o couro de suas mãos e salpicavam sal e pimenta. Eles não podiam fazer nada, só gritar.

Muitas vezes os escravos revoltados com os senhores, os matavam, trabalhavam devagar, prejudicando assim a lavoura do mesmo; e quando isso era descoberto eles iam para o chamado tronco e ali levavam muitas chicotadas, levando-os muitas vezes até a morte.

Os escravos eram inteligentes em meio a tanta coisa ruim, eles a noite começavam a lutar para se defender quando fossem atacados e quando algum servente pessoal do senhor chegava, eles começavam a dançar para disfarçar e assim muitas vezes lês atacavam os senhores e seus empregados.

No ano de 1930, houve aqui um grande número de escravos mortos por causa da fome que os abatia sempre. O senhor não dava comida a eles e muitas vezes ocorriam as suas mortes. Os escravos diziam, segundo o entrevistado, que podiam ser escuros (negro) e pobres, mas não eram ladrões e assim com sua dignidade eles passavam fome a morriam.

Em 1888, a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea decretando o fim da escravidão, mas aqui não acabou. Então nesse período os escravos começaram a fugir das fazendas e a ir para outros lugares. A escravidão só "acabou" definitivamente em 1915, quando abolicionistas souberam que ainda havia escravos no Brasil e vieram até aqui e mandaram prender alguns senhores que reagiram e não queriam libertar os escravos.

A escravidão de fato então só acabou em 1916.