

SOLANGE P. ROCHA  
MATHEUS SILVEIRA GUIMARÃES  
(ORGANIZADORES)

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS E A PARAÍBA AFRO-DIASPÓRICA

A PARAÍBA NO PÓS-ABOLIÇÃO E NO  
TEMPO PRESENTE: RACISMOS E  
TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIAS

VOLUME 2

**EU** Editora  
UFPB

**TRAVESSIAS ATLÂNTICAS E A PARAÍBA AFRO-DIASPÓRICA**  
**VOLUME 2**

**A PARAÍBA NO PÓS-ABOLIÇÃO E NO TEMPO PRESENTE:**  
**RACISMOS E TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIAS**



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL DA PARAÍBA**

**Reitora  
Vice-Reitora**

MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ  
BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA



**EDITORA UFPB**

**Diretora**

**Supervisão de Administração  
Supervisão de Editoração  
Supervisão de Produção**

IZABEL FRANÇA DE LIMA  
GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE  
ALMIR CORREIA DE VASCONCELOS JÚNIOR  
JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

**Conselho Editorial**

ELIANA VASCONCELOS DA SILVA ESVAEL (Linguística, Letras E Artes)  
FABIANA SENA DA SILVA (Interdisciplinar)  
GISELE ROCHA CÔRTEZ (Ciências Sociais Aplicadas)  
ILDA ANTONIETA SALATA TOSCANO (Ciências Exatas e da Terra)  
ADAILSON PEREIRA DE SOUZA (Ciências Agrárias)  
LUANA RODRIGUES DE ALMEIDA (Ciências da Saúde)  
MARIA DE LOURDES BARRETO GOMES (Engenharias)  
MARIA PATRÍCIA LOPES GOLDFARB (Ciências Humanas)  
MARIA REGINA VASCONCELOS. BARBOSA (Ciências Biológicas)

Solange P. Rocha  
Matheus Silveira Guimarães  
(Organizadores)

# **TRAVESSIAS ATLÂNTICAS E A PARAÍBA AFRO-DIASPÓRICA**

**A PARAÍBA NO PÓS-ABOLIÇÃO E NO TEMPO PRESENTE:  
RACISMOS E TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIAS**

**VOLUME 2**

João Pessoa  
Editora UFPB  
2018

Direitos autorais 2018 – Editora UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

**TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB**

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

**Projeto Gráfico** EDITORA UFPB  
**Editoração Eletrônica e Projeto de Capa** ELIZABETH RICARDO DE OLIVEIRA

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

P222 A Paraíba no pós-abolição e no tempo presente: racismos e trajetórias de resistência / Solange P. Rocha, Matheus Silveira Guimarães (Organizadores) ; prefaciado por Petrónio Domingues. - João Pessoa: Editora UFPB, 2018. 389 p. : il. - (Travessias atlânticas e a Paraíba afro - diaspórica ; 2)

Recurso digital (4,3 MB)

Formato: ePDF

Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN 978-85-237-1342-3

1. História da Paraíba. 2. Negros paraibanos – Resistência. 3. Afrodescendência - Paraíba. I. Rocha, Solange P. II. Guimarães, Matheus Silveira. III. Domingues, Petrónio. IV. Título. V. Série.

CDU 94(813.3)

**EDITORA UFPB** Cidade Universitária, Campus I, Prédio da Editora Universitária, s/n  
João Pessoa – PB  
CEP 58.051-970  
<http://www.editora.ufpb.br>  
E-mail: [editora@ufpb.br](mailto:editora@ufpb.br)  
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:

  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

# SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO.....</b>	<b>7</b>
<i>PETRÔNIO J. DOMINGUES</i>	
<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<i>SOLANGE P. ROCHA &amp; MATHEUS S. GUIMARÃES</i>	
<b>1 - O PÓS-ABOLIÇÃO, OS DIAS E OS ANOS SEGUINTE DE UMA LONGA JORNADA: AREIA/PB (1888-1892).....</b>	<b>15</b>
<i>PEDRO NICÁCIO SOUTO</i>	
<b>2 - PROTAGONISMO ARTÍSTICO DE UM AFRO-PARAIBANO NO PÓS- ABOLIÇÃO: TOMÁS SANTA ROSA JÚNIOR (1909-1956).....</b>	<b>47</b>
<i>THIAGO BRANDÃO DA SILVA</i>	
<b>3 - A RESISTÊNCIA RESSOA NOS BATUQUES NEGROS PARAIBANOS (1910).....</b>	<b>69</b>
<i>LEGO DE SOUZA CANUTO</i>	
<b>4 - A TRAJETÓRIA DA PROFESSORA ADÉLIA DE FRANÇA E SUA CONTRIBUIÇÃO NA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO NA PARAÍBA (1926-1976).....</b>	<b>83</b>
<i>SIMONE JOAQUIM CAVALCANTE</i>	
<b>5 - O FAROL DE JOANA PRETA: HETEROTOPIAS E MEMÓRIAS EM OLIVEDOS-PB (1940-1970).....</b>	<b>117</b>
<i>ROZEANE PORTO DINIZ</i>	
<b>6 - A PARAÍBA DOS QUILOMBOS.....</b>	<b>151</b>
<i>ALBERTO BANAL</i>	

<b>7 - QUILOMBOS E DIÁSPORA AFRICANA: MEMÓRIAS DAS ORIGENS DE CAIANA DOS CRIoulos.....</b>	<b>201</b>
<i>HEZROM VIEIRA COSTA LIMA</i>	
<b>8 - HISTÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA BARRA DE OITIS.....</b>	<b>229</b>
<i>EULÁLIA BEZERRA ARAÚJO</i>	
<i>TERESA CRISTINA FURTADO MATOS</i>	
<b>9 - DITOS E ESCRITOS ACERCA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-INDÍGENAS NA PARAÍBA.....</b>	<b>260</b>
<i>OFÉLIA MARIA DE BARROS</i>	
<b>10 - O CARIRI PARAIBANO TAMBÉM É AFRO-AMERÍNDIO: MEMÓRIAS DE BABALORIXÁS E YALORIXÁS DA CIDADE DE SUMÉ/PB.....</b>	<b>283</b>
<i>JOSÉ LUCIANO DE QUEIROZ AIRES</i>	
<b>11 - LUZ, CÂMERA, (EDUC)AÇÃO: O POVO DA ESFINGE E O SEU LEGADO COMO CONTEÚDOS INTERDISCIPLINARES NA SALA DE AULA.....</b>	<b>305</b>
<i>JOSÉ ANTONIO NOVAES DA SILVA/ANTONIO BARUTY NOVAES</i>	
<i>SOLANGE P. ROCHA</i>	
<b>12 - TRAJETÓRIA DE QUESTÕES NEGRAS NA PARAÍBA .....</b>	<b>336</b>
<i>IVONILDES DA SILVA FONSECA</i>	
<i>DANIEL TORQUATO FONSECA DE LIMA</i>	
<b>13 - NEGRITUDE E RESISTÊNCIAS EM PRÁTICAS DE CULTURAS JUVENIS.....</b>	<b>361</b>
<i>MARCO AURÉLIO PAZ TELLA</i>	
<b>SOBRE AUTORES E AUTORAS.....</b>	<b>382</b>

## PREFÁCIO

O que os autores e as autoras de *Travessias Atlânticas & Paraíba Afro-diaspórica* teriam de novo para nos contar? Essa seria uma das perguntas possíveis que o título desta obra poderia suscitar junto a seus futuros leitores e avaliadores críticos. Composta de três volumes, consiste numa coleção que traz, por definição, textos de diversos especialistas da questão do negro; pessoas que têm trajetória, formação, filosofia de vida e visão de mundo diferentes.

Seus ensaios – especulações, reflexões e ilações – versam sobre numerosos assuntos. No primeiro volume, os autores investigam a experiência negra na época do cativo, tratando de diversos tópicos (tais como tráfico atlântico, relações cotidianas, família escrava, formas de resistência, conquista de alforrias, mulheres escravizadas, “homens livres de cor”, irmandades negras, festas, movimento abolicionista); no segundo volume, os autores voltam o olhar para a experiência negra no período pós-abolicionista, abordando uma miríade temática (vida dos libertos, inserção social dos ex-escravos, biografias de mulheres e homens negros, comunidades remanescentes de quilombos, memórias do cativo, práticas religiosas afro-brasileiras e afro-indígenas); já no terceiro volume, os autores se debruçam em torno de questões contemporâneas do campo (histórias e memórias de lutas antirracistas, implementação, impasses e desafios do ensino da história da África e da cultura afro-brasileira, representações das mulheres negras, discursos racializados, trajetórias de Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena, ações afirmativas).

Apesar dessa disparidade, todos os autores convergem e constituem uma constelação em torno da necessidade de discutir a experiência da diáspora africana e seus legados na Paraíba, um processo marcado por relações de dominação, acomodação e resistência; negociação e conflito; agenciamentos e conexões regionais e (trans)nacionais; invenções e

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

reinvenções da liberdade; construções de identidades e laços familiares, de parentesco, compadrio e clientela; mundos do trabalho, dos direitos e da cidadania; relações de gênero; marcadores da igualdade e da diferença; trajetórias de vida, redes sociais, projetos e estratégias de inserção social; acordos, alianças e disputas entre si e com outros segmentos da sociedade; ações individuais e coletivas; diálogos com o Estado e a sociedade civil; políticas de raça, cultura e reconhecimento; quilombolas, intelectuais, ativistas, artistas, religiosos; narrativas, imagens e representações raciais.

Uma das características desta coleção é a perspectiva interdisciplinar, com especialistas sobretudo da história, mas também da educação, antropologia, sociologia, crítica literária, entre outras áreas, estabelecendo um profícuo diálogo sobre o mesmo campo investigativo. Outra característica é a ampla abrangência de repertório, com capítulos enfocando múltiplos tópicos que transitam do período colonial ao tempo presente, do litoral ao sertão, da escravidão à liberdade, do “mito” da democracia racial às ações afirmativas.

Muitos dos assuntos elencados nesta coleção não são totalmente novos, pois podemos encontrá-los em outras obras e em textos anteriores, que fazem parte de uma bibliografia sobre o negro na Paraíba. Daí a questão de saber em que inovam os trabalhos dos três volumes da coleção que ora prefaciamos. Poder-se-ia refutar que eles estão apenas revestindo os antigos estudos conhecidos, com roupagens novas. Isto é, retomando os mesmos argumentos com palavras, noções e conceitos diferentes. Porém não é isso que encontramos quando folheamos as páginas e escarafunchamos os meandros dos assuntos pautados, dos questionamentos e interrogações que regem o processo de construção de narrativas plurais, interseccionais e multifacetadas, comprometidas com a construção de uma sociedade mais democrática, justa e igualitária.

Mais do que contribuir para o aprofundamento de discussões candentes, a coleção procura tirar a experiência afro-diaspórica na Paraíba dos domínios da invisibilidade. Não há espaço aí para escamotear a questão racial, nem possibilidade de cartografar a identidade do Estado a partir da unidade cultural. A coleção investe na diversidade. Novos personagens entram

em cena. Antigos fatos e contextos sociais, políticos e culturais recebem novos tratamentos. Facetas desconhecidas dos processos históricos são reveladas. Descobrimos, assim, que a coleção assume novas premissas, em termos de problemáticas, abordagens, categorias analíticas e protagonismos que rompem em vários aspectos com a postura dos estudos anteriores. O passado escravista e seus legados na Paraíba são criticamente dimensionados e reavaliados, para que se possa informar, entender e explicar o presente, e, assim, projetar o futuro.

As velhas assertivas conhecidas de ontem são reelaboradas e transformadas em novos argumentos, colocados em circulação hoje. As histórias da população afro-diaspórica são, em vários aspectos, ressignificadas. Em vez de fonte de preconceitos e discriminações raciais, as características específicas dessa população são apreendidas em sua riqueza coletiva, da qual todos paraibanos devem se orgulhar. Não obstante, a coleção também dedica uma atenção especial às questões contemporâneas. Levando em conta as conquistas no campo dos direitos e da cidadania – a lei de cotas nas universidades federais, as leis 10.639/03 e 11.645/08, a criação da SEPPIR, a promulgação do Estatuto da Igualdade Racial, entre outras ações afirmativas no âmbito federal e em alguns estados e municípios –, os autores, sobretudo do terceiro volume, evocam a necessidade de se (re)pensar as políticas educacionais, no que tange ao cumprimento da legislação, à adoção de novas bases epistêmicas, ao projeto pedagógico, à produção de material didático, à adequação do currículo e à reformulação das práticas de ensino.

Esta coleção reúne aportes e subsídios importantes para o debate acadêmico, mas também se destaca como uma ferramenta valiosa para o ensino e formação continuada, sobretudo em nível de graduação. Tenta lidar com uma série de desafios engendrados por esta nova fase da sociedade brasileira, em que, talvez, pela primeira vez e de forma ambivalente, ser negro e índio deixam de ser ônus para se tornar, às vezes, até bônus. Neste contexto, contar a história desses grupos, falar de identidade étnica, evocar a categoria raça/cor dos sujeitos adquire um caráter político, na medida em que tal ato pode estar associado a uma redistribuição de recursos e uma educação de cunho

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

multicultural. Num esforço coletivo de buscar dar luz ao negro e ao índio como agente ativo de sua própria história e não somente e sempre vê-los como vítima, novos paradigmas, que também questionam os nossos dizeres e saberes, foram aqui articulados. Novas investigações, análises, narrativas e representações em torno das questões étnico-raciais parecem hodierno se constituir na nova frente de luta por cidadania, reconhecimento e igualdade.

“Não li e não gostei” diria uma pessoa tacanha, sobre o tema desta coleção. No entanto eu li e gostei; aprendi, me atualizei e me repositonei sobre a palpitante história do negro na Paraíba e os dilemas decorrentes das desigualdades étnico-raciais no estado. Esses assuntos são detidamente descritos, examinados e debatidos nos diversos capítulos dos três volumes. Sugiro aos leitores que se aventurem, ao menos atrás do muro da noite, a espiar com olhos de águia cada página da coleção ou mesmo que mergulhem nas águas profundas da *Travessias Atlânticas e Paraíba Afro-diaspórica*.

**Petrônio Domingues**

Doutor em História (USP)

Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Bolsista Produtividade em Pesquisa (CNPq)

## APRESENTAÇÃO

O ponto em comum de autores e autoras que colaboraram para este Livro: *A Paraíba no Pós-Abolição e no Tempo Presente: racismos e trajetórias de resistências*, o segundo da Coleção Afro-paraibana (NEABI-CCHLA/UFPB), é a formação e a consolidação de uma sociedade afro-diaspórica no Norte do Brasil, localizada, especificamente, no antigo território em que viveram inúmeros povos indígenas, mas que, a partir da colonização lusa, em 1585, passou a ser denominado de Paraíba. Assim, nesta obra, composta por três livros, destacamos variadas narrativas que mostram as experiências de mulheres, crianças e homens africanos escravizados e de seus descendentes que, por força das circunstâncias históricas, – “modernidade” forjada com base no tráfico atlântico e escravização de africanos para atender os interesses capitalistas e por persistência de racismo estrutural – tiveram que se reinventar social e culturalmente nas Américas, buscando demonstrar a sua humanidade e capacidade de se obstar às opressões escravistas e racistas. Esta última tem se reatualizado ao longo do tempo, perdurando, assim, no Brasil, uma sociedade fortemente racista e de extremas desigualdades sociorraciais.

A experiência da diáspora africana afetou não apenas o continente da África, mas também a Europa e as Américas, construindo um complexo de grandes circulações e trocas econômicas, culturais e políticas que, recentemente, convencionou-se chamar de “mundo atlântico”. Dessa maneira, ao refletirmos sobre a formação histórica da Paraíba, devemos inseri-la nas relações com as demais regiões do Brasil e do Atlântico, sendo essa abordagem imprescindível para uma melhor compreensão da experiência da população negra, da construção e persistência dessas práticas de opressões, mas também para conhecermos as diferentes formas de lutas de resistências numa longa temporalidade. A história desse segmento social e sua vinculação com a África foi, durante séculos, silenciada pela escrita da história, não sendo também debatida no ambiente escolar e nem nas universidades,

reforçando as práticas discriminatórias no espaço escolar e também nas instituições que produzem conhecimentos científicos.

Há que mencionar que a Educação Escolar é um caminho importante para modificação de mentalidades e práticas sociais, a exemplo do que apontam as diretrizes das Leis 10.639/03 e 11. 645/08 que propõem a Educação das Relações Étnico-raciais, a História da África, a Cultura Afro-brasileira, a História e as Culturas dos Povos Indígenas, e que alteraram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (1996). Para colaborar na efetivação dessa nova legislação educacional, integrantes do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiros da Universidade Federal da Paraíba (NEABI-CCHLA/UFPB), desde sua criação, em 2011, têm feito um esforço em socializar conhecimentos produzidos sobre a temática racial – como forma de estabelecer uma *Educação Antirracista* – que considerem todos os sujeitos sociais com suas contradições e complexidades, especialmente, a população negra (escravizada, liberta e livre) em diferentes contextos sócio-históricos e culturais. Entendemos ainda que com a Coleção Afro-paraibana estabelecemos alguns parâmetros acerca das pesquisas produzidas nos primeiros anos do século XXI, valorizando a interdisciplinaridade, assim como, apresentar algumas iniciativas acadêmicas nas áreas da extensão e do ensino acerca desse segmento social elaboradas por pesquisadoras(es) e docentes com diferentes níveis de formação (graduados ao pós-doutorado). Tendo como expectativa que pesquisadores(as) possam se utilizar dos conteúdos disponíveis nos três volumes da referida Coleção. Ademais, esperamos que professoras(es) de variados níveis de escolarização possam levar tais conteúdos para a sala de aula e espaços de educação informal – organizações sociais, sindicatos, igreja, etc. – utilizem desta Coleção, retirando a população negra da Paraíba da invisibilidade e também viabilizando conteúdos para efetivação do novo currículo escolar, resultado de longas lutas sociais dos Movimentos Negros e seus aliados e, finalmente, sancionado pelo poder público no início do século XXI, 2003, instituindo, assim, algumas mudanças na legislação educacional brasileira e, como dito anteriormente, divulgar resultados recentes de pesquisas interdisciplinares.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Na multiplicidade das narrativas deste segundo livro, contamos com a colaboração de autoras e autores de diferentes áreas do conhecimento (História, Sociologia, Antropologia e Educação), que evidenciam experiências de vida de indivíduos negros com suas variadas estratégias de resistência no contexto do pós-abolição ao tempo presente. O presente volume dois é formado por treze capítulos, começando com as variadas formas de luta e organização da população negra em Areia nos primeiros anos do pós-abolição (Pedro Nicácio Solto); a resistência por meio de práticas culturais com a música nos primeiros anos do século XX (Diego de Souza Canuto). Trajetórias individuais são destacadas nos trabalhos do artista multifacetado Tomás Santa Rosa Júnior (1909-1956), que teve fulgurante carreira nacional (Tiago Brandão da Silva). Nesta mesma perspectiva, destacamos as pesquisas de duas mulheres negras: sendo uma delas, Adélia de França (1926-1976), uma professora negra que atuou profissionalmente em diferentes contextos do século XX (Simone Joaquim Cavalcante); e a dona de um clube na cidade de Oivedos conhecida como Joana Preta (Rozeane Porto Diniz), nascida em 1927 e registrada com o nome de Joana Francelino de Lima e que ainda reside no interior da Paraíba, na sua cidade de origem. Tratando das experiências coletivas da população afro-paraibana, contamos com três estudos de comunidades quilombolas. Nesse sentido, temos um levantamento das principais comunidades remanescente de quilombos (Alberto Banal) e dois casos específicos, o da Comunidade Caiana dos Crioulos (Hezrom Vieira Costa Lima) e o da Comunidade de Barra de Oitis (Eulália Bezerra Araújo & Teresa Cristina Furtado Matos). As práticas religiosas afro-indígenas, também formas de resistência deste o período colonial, continuam presentes em várias regiões da Paraíba, tanto no Agreste (Ofélia Maria de Barros) quanto no sertão dos cariris (José Luciano de Queiroz Aires). Para finalizar o referido volume, destacamos os textos que abordam temas da Educação Antirracista (Antonio Baruty Novaes & Solange P. Rocha); as estratégias de resistência negra no tempo presente, como as lutas sociais de organizações negras paraibanas (Ivonildes da Silva Fonseca & Daniel Torquato Fonseca de Lima), e as expressões artístico-culturais da juventude negra, em específico, o *hip hop* em João Pessoa (Marco Aurélio Paz Tella).

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Agradecemos as parcerias institucionais e com docentes/pesquisadores(as) do NEABI-UFPB/CCHLA com o Programa de Pós-graduação em História da UFPB, com o Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista e também a participação de docentes dos NEABI-UEPB (Guarabira e Campina Grande), de professoras(es) da educação básica, ativistas da Paraíba e de um colega que atua em uma universidade de Minas Gerais (UFVJM), que, com suas reflexões, sem dúvida, sistematizaram fragmentos da experiência da população negra de uma área do Norte do Brasil, mostrando em múltiplas narrativas: sua desumanização, escravização, ressocialização, sociabilidades, agências cativas, protagonismo; estratégias de resistência variadas para enfrentamento das opressões no escravismo, no pós-abolição e no tempo presente. Esperamos que este livro, resultado de esforço coletivo, possa estimular debates, possa ser utilizado na Educação Escolar, contribuindo com a formação docente e proporcionando também novas pesquisas a diversas gerações de estudiosos(as) sobre a temática racial em diferentes campos de estudos. Só assim, para além dos retrocessos sociais que estamos vivenciando no contexto atual (2018), poderemos oferecer um material para difusão dos preceitos propostos pela Lei 10.639/2003, que completou quinze anos. Entendemos, enfim, que as marcas do passado, que persistem em tempos atuais, como as lutas de classe, os racismos, e desigualdades sociorraciais, podem nos instigar a enfrentar os desafios para se construir outras histórias e, quiçá, uma sociedade que reconheça e valorize a sua diversidade sociocultural. Desejamos a todas e a todos uma excelente leitura!

Do ponto mais Oriental das Américas, Paraíba,  
em janeiro de 2018.

**Solange P. Rocha & Matheus Silveira Guimarães**

# O PÓS-ABOLIÇÃO, OS DIAS E OS ANOS SEGUINTE DE UMA LONGA JORNADA: AREIA-PB (1888-1892)

**Pedro Nicácio Souto**

No dia 22 de abril de 1888, todos os escravos de Areia-PB estavam alforriados. Antes mesmo da abolição nacional este município se encontrava emancipado. Em 03 de maio do ano de 1888, dia designado pela Câmara Municipal às comemorações em torno deste acontecimento, ela e demais membros da sociedade, entidades religiosas e civis, celebraram com muito júbilo, o fim do “calamitoso regime”, que no Brasil, oficialmente, dez dias mais tarde chegaria ao fim: a escravidão.

Tal fato teve, localmente, a cobertura jornalística de um periódico intitulado “Verdade”. Este, liderado por Manoel da Silva e Rodolpho Pires, desde sua origem, defendia como bandeira máxima a campanha abolicionista. Um abolicionismo de “cima para baixo”, patenteado pela elite. Assim, analisar suas páginas, na tentativa de recuperar as múltiplas lutas e sociabilidades vividas por homens e mulheres negros à época na cidade de Areia-PB, nossa “aldeia negra”, será a principal meta deste artigo.

Durante a pesquisa, encontramos muitos sujeitos – ex-escravos e libertos – cujas trajetórias de vida, mesmo que “incompletas”, reverberam seu agenciar no mundo da “liberdade” que emergia. Oriundos de uma vida repleta de limitações e dificuldades criaram expectativas positivas às portas que, pareciam-lhes, finalmente serem abertas. Eis as histórias a serem contadas e as feridas a serem cicatrizadas, que o pós-abolição insiste em nos legar e, neste breve texto, vos apresentamos por meio da história social, bem como de categorias analíticas, como as de experiência, agenciar humano e lutas de classe.

## DO TRÊS DE MAIO

**A REUNIÃO NA CAMARA MUNICIPAL EM 18/04/1888, COMO CONSTA NO 5 NÚMERO DO JORNAL VERDADE, DATADO DE 24/04/1888.**

Até o designado dia 03 de maio, a sociedade areiense se preparou grandemente. A irmandade do Rosário deixou de eliminar quinze irmãos por não pagamento mensal. A Emancipadora Areiense articulou uma comissão para representá-la no dia sublime. O projeto de trabalho livre foi aprovado em segunda discussão, no dia 18 de abril de 1888 com emendas do Vereador Silveira. Surgiram boatos afirmando que a princesa Isabel faria recrutamento de mulheres da cidade para servi-la, devido à falta de cativos. Escravizados de Alagoa Grande tentaram fugir para Areia, sendo presos pela polícia, demonstrando uma leitura própria do 03 de maio e sua circulação na escravaria das cidades circunvizinhas. Houve outras libertações em Pilões sem condição alguma.<sup>1</sup> Enfim, uma chuvarada de notícias infestou as páginas do jornal “Verdade” que apontaram para a libertação de Areia, exemplo a ser seguido, na ótica jornalística.

Um dia apenas não conteve a euforia em que os munícipes festejavam tal acontecimento. O próprio jornal não faz uma edição e só volta a circular no dia 10 de maio de 1888. As festividades duraram até o dia 06 de maio. Bombas, rojões, bandas musicais e danças emolduraram tão sublime momento da cidade de Areia. Os festejos rompiam à noite, demonstrando a alegria de viver numa cidade formada por homens e mulheres livres; por cidadãos brasileiros, que em termos jurídicos, gozavam dos mesmos direitos e deveres – em termos jurídicos, grife-se!

Essa visão do jornal impactava cada vez mais, pois o contato com outras regiões fazia com que notícias como estas contribuíssem para o entendimento do ambiente sob o qual os munícipes viviam:

---

<sup>1</sup> Ver o quinto número do Jornal “Verdade”, todos os número do referido período está disponíveis na Biblioteca Átila Almeida, localizada em Campina Grande, no câmpus da Universidade Estadual da Paraíba.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

**Consta** que alguns *senhores da República* de Pilões só deixarão os seus negrinhos quando forem intimados pelo governo. Recomendamo-los ao Exm.º Sr. Dr. Chefe de Polícia. (Verdade, Ano I, Nº 9, 23 de maio de 1888. Quarta-feira, p.3. Areia-PB).

Não nos parece ter sido tão fácil à aplicação e a aceitação da lei de 13 de maio, como disse o Presidente da Província, o senhor Francisco de Paula Oliveira Borges, em seu relatório, afirmando que “foi a mesma executada em toda província sem que houvesse o mínimo embaraço”. Mesmo que em número irrisório, alguns senhores demonstravam ainda a força que o direito de escravizar conferia há anos, exibindo assim a “força da escravidão”, mesmo depois de ter sido extinta do país. Tal força “simbólica” enraizada historicamente se restringia ao domínio privado e não ao domínio público a qual já havia sido superada juridicamente.

O viés sarcástico do jornal, ao denunciar tal prática, chamando o lugar de “república”, postura política que posteriormente será a desse periódico, demonstra o grau de autonomia que essa região, ou melhor, sua elite escravagista, desejava ter em detrimento dos poderes instituídos. Entendiam o “elemento servil” como uma propriedade, portanto deveria haver uma pressão maior por parte dos governantes para que eles apoiassem tal prática. Mas esse fenômeno não ocorreu apenas neste lugar. Vejamos:

Na comarca da Borborema: “Consta-nos que o Sr. Delfino, da fazenda – Curupiras – continua a gritar como d’antes: - São meus cativos! Custaram meu dinheiro e o governo não manda na minha fazenda! Com vista ao Dr. Ivo” (Verdade, Ano I, Nº 10, 30/05/1888. Quarta-feira, p.3. Areia-PB).

A articulação do jornal com outras regiões contribuiu significativamente para a descoberta dessas situações tensas de luta, em defesa de sua propriedade escrava, e ao mesmo tempo, revela os limites simbólicos do público *versus*

o privado, exposto pelo desespero classista do Sr. Delfino em se localizar nesta nova conjuntura. É difícil para ele também ver-se em pé de igualdade, em termos jurídicos, com os sujeitos que para ele eram apenas objetos que lhe custaram seu dinheiro. Propagando a possibilidade de reformar as leis que passaram a vigorar, ou ainda, criar mecanismos para a manutenção do poder senhorial sobre os ex-cativos, em virtude do valor econômico e moral que tal classe senhorial perdeu com o 13 de maio. Havendo, portanto, uma interferência drástica do poder estatal sobre o mundo privado que será duramente criticado por este e outros senhores escravistas.

Além do mais, pode significar a perda da mão de obra na sua fazenda, realidade enfrentada por muitos agricultores na região do Brejo, mas também da Borborema. Embora houvesse senhores, como o do noticiário, que contavam com o trabalho escravo para o desenvolvimento econômico de sua propriedade, é importante tornar explícito que a maior parte destes trabalhadores, no momento da execução da lei, era formada por homens livres, no que tange à Paraíba e Areia. A escravidão não tinha mais força política para se sustentar, devido à ação politizada dos escravos e sua resistência cotidiana ao longo do tempo e da própria ação abolicionista nesse momento final da escravaria. Daí a hipótese de que havia em curso, neste período, um debate em torno do público sobre o privado, especialmente no âmbito político e judiciário, propagando leis de tal natureza que infringia a moralidade da classe senhorial que viu “diminuída” sua importância para o mesmo Estado imperial.

Todos estes casos contrastam fortemente com a realidade que quis passar o Sr. Presidente da Província Francisco de Paula Oliveira Borges. Na Paraíba, a recepção do 13 de maio não significou a superação plena da condição de inferioridade por qual passaram os libertos e seus proprietários que não viram com bons olhos a “perda” da autoridade sobre os seus trabalhadores. A emissão de circulares que o presidente aponta ou a tranquilidade para executar a lei diferem drasticamente da leitura que o jornal insiste em demonstrar para a Paraíba sobre os libertos. Até por que:

Raro é o dia nos não procuram libertos deste e dos termos vizinhos reclamando auxílio e pedindo providências para obterem a entrega de seus filhos que continuam a sofrer duro cativo sob o domínio dos ex-senhores, os quais não se conformaram com a lei de 13 de Maio que derogou todas as leis contrárias a imediata e incondicional abolição da escravidão. (Verdade, Ano I, Nº 10, 30 de maio de 1888. Quarta-feira, p.3. Areia-PB).

O caso a seguir exemplifica bem essa situação. O Sr. Graciano Soares Cavalcante foi intimado para entregar sua ex-escrava Laurentina e três ingênuos que conservava sobre seu domínio. Ou seja, mantinha-os como escravos, quando eram livres por direito. Não se convencendo de sua real situação, o cidadão acima resolveu requerer e assinar a tutela de outros dois filhos da dita ex-cativa. A história não se findou. Em seguida, após a intimação, foi à casa do Dr. Juiz de Órfão, fortemente decidido a assinar a tutela dos três ingênuos, tentando regulamentar assim o controle sobre os libertos. No limiar da questão, está implícita a manutenção do poder sobre os ex-escravos, principalmente o domínio sobre sua mão de obra. Segundo a notícia jornalística, o pior é que

provavelmente pensará também em tutela a parda Francisca, que evadiu-se de sua casa por antipatizar com certos instrumentos que diz lá existirem. Que pomba sem fel! (Verdade, Ano I, Nº 10, 30 de maio de 1888, p.4. Quarta-feira. Areia-PB).

Se finda a notícia demonstrando a possibilidade do uso de castigos para impor o domínio sobre a resistência dos libertos do 13 de maio.

Além de todo o viés trágico que esta história nos remete, é explícito que há certo elo entre a elite proprietária e a justiça. Laurentina e Francisca representam parte da população que ganharia a libertação, mas não lograria a liberdade e a igualdade social. Talvez por isso, muitos anos depois, os descendentes dessas histórias protagonizadas por negros que tem na cor da

pele uma identificação, ainda sofram com tamanho desrespeito, fazendo o cantor/compositor -Jorge Aragão- gritar em prol da identidade negra: “se preto de alma branca para você é o exemplo da dignidade, não nos ajuda, só nos faz sofrer, nem resgata nossa identidade”. Identidade étnica essa que muitos anos, após tais acontecimentos, ainda seja a voz forte no cenário brasileiro de pessoas que participam de movimentos sociais, como por exemplo, o movimento negro em busca de autoafirmação desse grupo, que desde outrora sofreu com tamanha exploração social e ausência de políticas públicas que minorassem suas penas.

Daí a ideia de que a luta do negro e sua busca pela autoafirmação social e sua posterior igualdade social, num país de traços pluriétnicos, seja entendida no processo que move a história, seguindo certa lógica, que informa essa matriz negra ao longo do tempo. Assim sendo, a exploração social, de ontem e de hoje, não impediu a luta pela igualdade de fato. Apelar pela “justiça”, mesmo sabendo a classe que esta tomou partido ou fugir em busca de melhores condições de vida, constituíram, ao longo do tempo, alternativas plausíveis para esta população.

No que tange às comemorações em torno do 03 e/ou 13 de Maio na cidade de Areia nos anos seguintes,<sup>2</sup> vale destacar o silêncio e a frieza com que a Câmara Municipal tratou a questão. Não fez nada para solenizar a emancipação dos cativos do município. Nesse sentido, “Se não tivemos os estouros das bombas e tudo quanto houve em 1888, tivemos cousa melhor: abundância d’água.” Verdade, Ano II, Nº 106, 07 de maio de 1889. Terça-feira, p. 3. Areia-PB. Apenas o frio e a chuva para comemorar a “redenção do município”, situação parecida a dos egressos do cativeiro que sofriam

---

<sup>2</sup> Nos anos que se seguiram tentamos acompanhar as festividades em prol desta comemoração e verificamos que em 1890 não houve qualquer menção a este dia, se utilizaram de artigos sobre a mendicidade, especialmente no dia 13, pois não houve publicação no dia 3 devido o periódico ter parado sua publicação entre os dias 30 de abril e 08 de maio em virtude da passagem da diretoria de Manoel da Silva para Francisco Xavier Junior; e, ainda passa a ser somente três dias por semana (terça, quinta e sábado). Entre 1892 e 1993 encontramos várias homenagens, com muitos artigos de areenses, relatando tal feito e enobrecendo a cidade. Todavia, sobre os anos de 1891, 1894 e 1895 não temos os jornais para analisarmos seu posicionamento em relação a Abolição..

com a conjuntura pela qual passavam, sejam na exploração daqueles que viviam no mundo do trabalho, seja na dos que trilharam outros caminhos, como possibilidades de sobrevivência nos novos signos do progresso e da República vigoravam.

## ESCRAVIZANDO INGÊNUOS

A edição do periódico “Verdade”, em 16 de maio de 1888, chamava a atenção para o perigo de reduzir pessoa livre ao cativo e escravizar ingênuos. A Abolição, na ótica do jornal, deveria atingir reformas nos costumes, nos abusos aceitos pelas autoridades jurídicas e políticas que ocorriam com a população egressa do cativo, desde anos anteriores a abolição. Assim sendo, é possível entendermos a preocupação do jornal com a causa da abolição após o 13 de Maio, pois ainda havia

nesta província grande número de pessoas livres reduzidas a escravidão desde 1887, e outros, desde 1872; isto, afirmamos pelo que observamos neste município e em outros vizinhos, como é fácil de provar-se. (Verdade, Ano I, Nº 8, 16 de maio de 1888. Quinta-feira, p.3. Areia-PB).

Sendo assim, os festejos de 03 de maio não alteraram significativamente a vida dos ex-cativos que habitavam o município de Areia. Toda a permissividade da justiça, aliada tradicionalmente aos grupos hegemônicos (ricos proprietários, cuja riqueza era baseada numa economia agrária e escravocrata) tornaria invisíveis os crimes contra aqueles sujeitos, em virtude do alto grau de impunidade que incorria na articulação da polícia com os proprietários. Vejamos a seguir uma notícia que caminha nessa perspectiva:

Triste e vergonhoso recurso é o de alguns escravocratas, que procuram desfrutar ainda os serviços dos ingênuos, propalando que são tutores dos mesmos, tendo alguns tentado semelhante recurso criminoso, guiados pelo despeito e sórdido interesse. Dizem que os pais não

tem capacidade para educar os ingênuos; e nós com os melhores fundamentos afirmamos, que os ex-senhores deverão ser excluídos do nº dos tutores daqueles que acabam de sair de suas senzalas, ainda mesmo depois de reconhecida e provada a incapacidade dos pais; e nesse sentido, reclamamos em nome da moral, da caridade e da lei, toda vigilância do Sr. Juiz de Órfãos deste termo (Verdade, Ano I, Nº 8, 16 de maio de 1888. Quinta-feira, p.3. Areia-PB).

Uma das questões cujo significado pode ser apreendido, a partir da leitura do fragmento anterior, certamente faz referência à figura do tutor que foi estabelecido desde o Código Filipino, ou seja, antes dos Códigos: Criminal (1830) e do Processo Criminal (1832)<sup>3</sup>. Eles normatizaram a justiça no império brasileiro, embora tenham sofrido alterações, como por exemplo, o surgimento em 1871 do Inquérito Policial pela Lei nº 2033. O tutor tinha a função de educar literária e profissionalmente, além de moralizar o tutelado (usando inclusive de castigos leves). Era responsável pelos possíveis bens que o mesmo deixasse até a idade adulta, devia ser maior de idade e ter residência fixa. Normalmente, usava-se deste tipo de justificativa para curatelar ingênuos por via legal, apropriando-se do trabalho de menores e muitas vezes explorando-os, além de que os maus-tratos asseverados pelos pesados castigos também se faziam presentes na ação dos tutores, como nos lembra Guimarães (2006).

Em outras localidades da Paraíba, o uso da tutela e soldada foi também verificada. No município de Campina Grande, a historiadora Marly Vianna afirma que tais sujeitos lhe pareceram “uma forma de realizar o trabalho compulsório desejado por muitos proprietários de terra” e completa:

Quando o problema da mão de obra tornou-se mais premente, ficou notória a dificuldade em fazer trabalhar

---

<sup>3</sup> O Código Criminal é um “estatuto que define crimes e penas...”; já o Código de Processo Penal é um “estatuto que regula a forma como deve ser decidido se a pessoa praticou o crime e se merece punição...” (BAJER, 2002, p. 24.)

na lavoura uma população livre ao lado do escravo, por mais pobre que fosse (VIANNA, 2013, p. 131.)

Assim sendo, esse tipo de trabalhador era intensamente disputado na justiça. Segundo a autora, entre os anos de 1861 e 1902 foram feitos 371 pedidos de tutela com soldada.

Desse modo, é possível que tenham existido tutores em Areia no período em estudo e, naturalmente, pela escassez de mão de obra no campo e nas atividades domésticas, tenham se utilizado destes para o trabalho e, assim, suprir essa lacuna laboral. O pretexto de não poder educar os filhos dava aos senhores maiores possibilidades de conseguir a tutela. Tomando a informação por verdadeira, alguns senhores usavam a justificativa de que os pais não tinham como educar os filhos para conseguir, junto ao juízo, a tutoria deles e, deste modo, explorar seu trabalho. Ou seja, era uma forma de reproduzir a dominação senhorial revestida e amparada num viés legal. Daí o desespero do noticiário insistindo que, mesmo provando a impossibilidade das mães manterem seus filhos, a justiça não poderia deixar como tutores os ex-senhores.

## AS LUTAS NEGRAS SIGNIFICAM A CIDADE

As notícias correm ao longo das páginas da “Verdade”. Transparecem a necessidade da superação de todas as condições combinadas anteriormente, e que, portanto, os ingênuos não deveriam cumprir contratos até os 21 anos de idade, pois todas as condições estavam nulas com a emancipação da escravidão do país. A utilização destes representaria uma alternativa para a manutenção do domínio do senhor, revestido de “patrão” sobre o “operário”. Uma tutela, por exemplo, não poderia derrogar uma lei que é “clara e positiva”. (Verdade, Ano I, Nº 11, 06 de junho de 1888. Quarta-feira, p. 2. Areia-PB). Tudo que estivesse acordado entre senhores e escravos deveria ser extinto como o sistema escravagista o fora, tudo isto no plano ideal. Na verdade, estava em jogo a luta de homens livres e proprietários que continuariam a existir e marcar a vida dos trabalhadores subalternos.

A partir da edição nº 12, datada de 11 de Junho de 1888, surge a mais nova luta do periódico, a causa republicana. Cresce o apoio jornalístico

ao movimento republicano, saudando personagens importantes dessa concepção, divulgando suas ideias no periódico, além de mostrar que continuava a existir a exploração dos ingênuos. Na edição seguinte, afirmava: “O atual governo seguindo o sistema de papelório não conseguirá por certo fazer-se respeitar, e o cativo continuará ainda por muito tempo se os abolicionistas abandonarem o campo.” (Verdade, Ano I, Nº 13, 19 de junho de 1888. Quarta-feira, p. 3. Areia-PB). As críticas do periódico passam a atingir a própria monarquia, por isso os abolicionistas não poderiam abandonar o campo, posto que havia uma nova luta em cena, o fim da monarquia.

Concomitantemente, podemos trazer à baila as possibilidades dos personagens noticiados no jornal serem egressos do cativo. Esse periódico tinha por modo citar apenas o primeiro nome dos escravos ou ex-escravos. Desse fato, podemos apreender que são oriundos do cativo ou mantiveram laços consanguíneos com estes. É o caso do menor Cherubino, que foi espetado por uma ponta de faca na madrugada do dia 23 de junho, por sua namorada, Germina, devido a ciúmes da mesma. Fato praticado enquanto o cidadão dormia. Por sorte, “Escapou de morrer, deixando a sua apaixonada a curtir os ciúmes na cadeia.” (Verdade, Ano I, Nº 14, 25 de junho de 1888. Segunda-feira, p. 3. Areia-PB). Dificilmente, em se tratando de crimes entre os próprios sujeitos egressos do cativo, esse periódico denunciaria dando forma e conteúdo aos personagens, pois não era aprazível mostrar crimes entre eles mesmos. A partir daí, o uso de um só nome, ou ainda, expressões como crioulo <sup>4</sup>, preto, e até vagabundo, podem ser indícios

---

4 Temos muitas notícias no jornal Verdade que apontam para a perseguição, durante a República, a este grupo de pessoas de cor negra. “[...] um abastado agricultor e conceituado cidadão [fez] uma grande queixa ao nosso colega do ‘Democrata’, acusando aos soldados e até ao próprio sargento por haver (sic) cruelmente um inofensivo crioulo, somente porque trazia consigo uma faca de ponta, instrumento hoje usado até por muitos moços bonitos da cidade.” Verdade, Ano V, Nº 639, 12/ de julho de 1892. Terça-feira, p.1. Areia-PB. Em que pese o critério de beleza apresentado pelo articulista naquela sociedade, temos a polícia como o instrumento, em termos institucionais, responsável por fazer tal perseguição. Observamos que há distinções de classe na ótica do articulista: um cidadão e um crioulo. Tal diferenciação se configurou no cotidiano, nas lutas de classe que marcaram a experiência de vida deste cidadão que, por natureza e história, tinha na pela a “cor da noite” e um lugar social a ser por ele ocupado naquela sociedade.

testemunhais destes sujeitos que significavam os integrantes da “cidade negra” que circulavam por ruas, praças e prostíbulos locais.

A partir de julho, o jornal passou a publicar duas vezes por semana. Ou seja, esse periódico parecia em ascensão, dado que havia contribuído com a “emancipação da cidade” e também era o único periódico local, já que o “Areiense” saiu de circulação após a abolição. Assim, cresceram o número de artigos e publicações que apontavam para a nova abolição, como alguns de Saldanha Marinho. Textos republicanos passaram a frequentar com assiduidade o programa do jornal:

Convençam-se todos os brasileiros: os direitos naturais do homem serão desrespeitados enquanto não forem banidos os testas coroadas e todos os áulicos que infestam a pátria. (Verdade, Ano I, Nº 16, 05 de julho de 1888. Quinta-feira, p. 2. Areia-PB).

As malhas da justiça também são espaços para encontrarmos esses sujeitos: “**Com a polícia** – Informam-nos que o preto João, cego de um olho, vindo da “Soledade,” é pronunciado no artigo de 203 e está residindo no engenho “Boa Vista” deste termo.” (Verdade, Ano I, Nº 17, 09 de julho de 1888. Segunda-feira, p. 4. Areia-PB). Essa reportagem versa sobre o crime de calúnia cometido por papel impresso contra corporações públicas. A pena previa oito meses a dois anos de prisão e multa. Provavelmente, João mostrou sua ação política se utilizando de jornal ou qualquer tipo de folhetim contra alguma instituição, sabendo do crime que cometera, veio para o Brejo encontrando abrigo e trabalho no “Boa Vista”, termo de Areia. Sendo assim, abrimos o leque de possibilidades para a recepção nos engenhos de pessoas egressas do cativeiro oriundas de cidades vizinhas, fugindo da justiça e encontrando aqui possibilidades de sobreviver longe dos julgamentos. Revela ainda certo “apadrinhamento” do proprietário, mesmo que fosse passível de punição.

Quase oito meses após a libertação dos escravos, o “Progressista e Noticioso”, Verdade, sob esse novo epíteto, declara a situação dos ex-escravos

areenses que ainda agonizam a sua própria sorte: “**Dr. Juiz** de direito mandou fazer corpo de delito em uma preta que diz ter sido espancada a mandado do seu ex-senhor, o cidadão Joaquim Ignácio de Mello.” (Verdade, Ano II, Nº 66, 01 de janeiro de 1889. Terça-feira, p. 3-4. Areia-PB). Na edição seguinte, encontramos: “O Juiz Municipal mandou fazer corpo de delito em duas mulheres que se queixaram da preta Constança, ex-escrava do cidadão Joaquim Ignácio de Mello, tê-las ferido com pancadas e dentadas.” (Verdade, Ano II, Nº 67, 05 de janeiro de 1889. Sábado, p. 4. Areia-PB).

Essas duas breves notícias elencadas pelo jornal, além de exibir as condições sociais conflituosas em torno de ex-senhor e ex-cativo, revelam ainda algumas outras questões. Trata-se da mesma preta as duas notícias? Se o cidadão é o mesmo e o fato de existir grande proximidade entre as duas notícias aumenta-se a probabilidade de tratar-se da mesma preta. Sendo assim, Constança teria sido surrada por ter lutado contra duas mulheres que provavelmente fizeram questão de comunicar a polícia, mas também ao seu ex-senhor, evidenciando assim o caráter dominador de segmentos da sociedade areense no pós-abolição. O Sr. Joaquim Ignácio de Mello mostrou que ainda possuía autoridade, fazendo uso do castigo, que ele mesmo não praticou, mas foi o mandante do crime, segundo a notícia. Não há menção ou qualquer informação que aponte para uma possível punição desse senhor, contribuindo assim com a afirmação anterior de que a justiça estava entrelaçada aos braços da elite dominante local, o que não constitui grande novidade no Brasil daquele período.

Cabe destacar o papel simbólico inerente ao uso da linguagem para definir significados em torno dos agentes que são noticiados. Enquanto que existe de modo destacado o uso de adjetivos como cidadão (que é o ofensor da história) e doutor para qualificar os personagens hegemônicos que se destacam por serem membros da elite agrária e judiciária local, respectivamente; em contrapartida, há um profundo anonimato para qualificar a cidadã (no mínimo juridicamente) que o periódico apenas define como preta. Mostrando que a igualdade social

não era um objetivo efetivamente concreto na ótica dos articulistas e editores deste jornal.

A liberdade alcançada deveria contemplar os diferentes degraus da sociedade de “classes emergente”, sob os signos do capital, que vai reelaborando as hierarquias sociais reproduzindo e ampliando as desigualdades. Por isso hipoteticamente pensamos que a liberdade divulgada não propunha a igualdade social almejada pelos ex-cativos quando da superação do cativo, negando assim os possíveis laços humanitários jornalísticos deste periódico para as populações egressas do cativo no pós-abolição. Não há qualquer pretensão dos editores em entender a relação conflituosa por que passou Constança.

Um subdelegado local manda proceder a exame de corpo de delito em Firmina, por ter sido espancada, em 27 de janeiro de 1889, pelo cidadão Paulino Pereira da Costa. O noticiário informa-nos que: “os arrufos amorosos não autorizam ninguém a espancar as *filhas de Jerusalém*, que também tem o direito a viver sob a proteção da lei.” (Verdade, Ano II, Nº 74, 30 de janeiro de 1888. Quarta-feira, p. 4. Areia-PB. [Grifos nossos]). Não sabemos efetivamente o sentido simbólico do uso do termo “filhas de Jerusalém”, porém é possível que o noticiário demonstre um lugar que as ex-escravas passaram a ocupar, após o cativo, como alternativa para melhorar suas condições de sobrevivência: a prostituição.

Infelizmente, não há mais detalhes do fato criminoso que relatamos, mas certamente se soubéssemos o lugar em que isso se passou era mais fácil definir, com precisão, identificando se o caso referia-se a uma briga entre casal oriundo de pessoas livres, de um cidadão e uma cidadã – não parece que seja, ela mesma, é tratada só com um nome, o cidadão é apenas ele – ou de um cidadão livre e uma cidadã livre, mas ex-escrava que me parece ser mais plausível. Caso afirmativo, poderia ter entrado nesta vida para sobreviver, haja vista as péssimas condições em que se encontravam os egressos do cativo. A prostituição seria um lugar possível para estas mulheres ex-cativas, posto que não havia trabalho para todos na sociedade de classes que se forjava. Além disso, havia lugares de prostituição em Areia

que ficavam em pontas de rua, como por exemplo, a Rua da Palha,<sup>5</sup> cujo ambiente as pessoas se entregavam à bebedeira e ao afago nas casas de suas “Dulcinéias”; provavelmente era um espaço de meretrício e de diversão para os trabalhadores, e, assim sendo, ex-cativos também frequentavam.

**Ferimentos.** – Sábado a noite, na rua da Palha, Manoel de tal disparou um tiro sobre o preto Luiz, residente nesta cidade, encravando-se a carga de chumbo e bala sobre o terço superior do braço esquerdo. O criminoso evadiu-se ia-continenti. (Verdade, Ano II, Nº 175, 15 de outubro de 1889. Terça-feira, p. 3. Areia-PB).

Era um espaço também de disputas entre membros de classes distintas. Pobres e ricos disputavam mulheres neste ambiente do prazer. O preto Luiz, provavelmente egresso do cativo, encontrava ali um lugar para o seu divertimento pessoal, para o gozo das paixões mundanas, ou ainda, para a “fuga” do trabalho. Tal experiência “profana” da vida não é destituída de significados, pois as relações cotidianas contribuem para sua classe subalterna.

Os castigos sobre os ex-escravos permaneceram ao longo dos anos:

**Surra bárbara** – Anteontem a tarde, na rua de S. Rita, Canuto Simpliciano da Silva deu uma bárbara surra de rebenque em uma preta velha e inofensiva de nome

---

5 Aventamos a possibilidade de explicar o nome desta rua - que embora na atualidade tenha o nome de Abel Barbosa, ainda é conhecida vulgarmente como “rua da Palha” - e seu desenvolvimento, baseado na Postura da Câmara Municipal de Areia de 1866 ao afirmar no Art. 24º que: “A Câmara designará por meio de editais os lugares, em que d’ora em diante é permitida a edificação de casas de palha.” Ou seja, como no centro havia sido proibida a construção ou reforma de casas deste tipo, é provável que este espaço tenha sido o que mais foi designado pela Câmara para a construção de tais moradias e, assim, tenha surgido com a finalidade de abrigar uma população mais pobre e, portanto, sem condições de construir casas mais bem aquinhoadas no centro da urbs. A multa prevista para quem não obedecesse tal postura era de 10\$000 reis, o que poderia ser dobrado em caso de reincidência.

Joseph. Procedeu-se a corpo de delito. (Verdade. Ano II, N° 204, 18 de dezembro de 1889. Quarta-feira, p. 4. Areia-PB).

Para além dos muitos significados que podem ser apreendidos com o relato noticioso gostaríamos de chamar a atenção para o uso ainda presente de instrumentos de aviltamento escravo no pós-abolição. A sociedade que foi narrada por alguns autores, como “libertária”, vinculada à libertação “precoce” de sua escravaria, convivia com tais práticas mesmo depois da liberdade conseguida.

O uso do rebenque e do troco são exemplos que contrastam com o ideário construído para transformar Areia no palco cuja “liberdade falou mais alto que o despotismo”. (Verdade. Ano V, N° 611, 03 de maio de 1892. Terça-feira, p. 2. Areia-PB). Em 1892, a “louca” Bárbara por dizer publicamente palavras de baixo calão, teria sido espancada e posta no tronco. Ou seja, quatro anos depois de superado o cativo, a presença de tais ferramentas coercitivas nos faz mergulhar na atordoada vida dos pobres, trabalhadores ou não; e, além disso, permite-nos supor uma vida de resistência a tal opressão.

Adentrando os anos que sucederam a “sublime comemoração”, verificamos a presença de situações-limite acerca dos negros no pós-abolição areiense. Numa delas, Maria Joaquina da Conceição, conhecida por Maria Preta, teria furtado, no lugar Titára do termo de Areia, umas peças de roupa da casa do cidadão Felis Rodrigues Chaves. Este a prendeu e a levou à presença do inspetor do quartirão. Após esse episódio, ela foi posta em liberdade e teria sido perdoada pela vítima do furto. Em seguida, retirou-se para o sertão, de onde era originária. Os dias se passaram, chegando aos ouvidos do delegado a notícia que ela teria sido surrada barbaramente pelo inspetor e Felis Rodrigues. Assim, em breve tempo, ela fora intimada à presença da autoridade (Verdade. Ano III, N° 254, 21 de fevereiro de 1890. Sexta-feira, p. 3-4. Areia-PB). No dia 15 de fevereiro foi feito o exame corpo de delito, negando tal procedimento além de que a mesma negou a surra ao delegado.

É o primeiro caso que o jornal “Verdade” relata o nome completo da “ex-cativa”. Sua origem sertaneja, cuja presença aponta para a articulação destes sujeitos entre o brejo e o sertão paraibanos; o furto como um mecanismo para minorar suas condições materiais de sobrevivência. São algumas possibilidades analíticas para o caso. No entanto, nenhuma delas nos chamou tanto a atenção quanto o possível castigo que ela tinha sofrido. Quem está com a “verdade”? O corpo de delito, a palavra de Maria ou o denunciante que nem ao menos sabemos quem foi?

Analisando o caso com cuidado, podemos tentar “solucionar” o enigma noticioso. Ora, se após ser solta, ela foi para o sertão, levando-se em conta os meios de transporte da época, provavelmente quando ela lá chegou, já não teria qualquer sinal de surra. Imagina quando retornou para fazer o corpo de delito. Ou seja, o corpo de delito fora feito para comprovar uma verdade policial e nada mais que disso. A preta Maria já tinha voltado para o sertão. É provável que seu retorno a Areia tenha se dado apenas para cumprir a ordem policial. E mais, a notícia dar a entender que foi o inspetor que a intimou, ou seja, esta pode ter sido forçada a negar qualquer ato vil feito contra ela para ficar livre em sua terra de origem, ou ainda, foi feito um acordo entre as partes. No que tange ao denunciante, há a possibilidade de alguém a fim de atingir a moral do cidadão Felis ou ainda do inspetor – pois o jornal tinha esse poder naquela sociedade – tenha criado tal história. Ademais, essa história é lacunar e nossas fontes não podem dar conta de toda aquela sociedade, mostrando assim que o trabalho historiográfico é limitado pelas possibilidades documentais.

Embora o caso citado se reporte a um roubo cometido por uma preta, estas mulheres também sofriam com o “crescimento da vagabundagem”. Assim:

Contaram-nos que há poucos dias na rua S. Rita desta cidade arrombaram a casa de uma pobre preta que ali reside e lhe carregaram tudo quanto possuía. Aproveitaram os *espertos* a ausência da preta que havia ido bater roupa, e mudaram-lhe *os possuídos* como

dizem vulgarmente. O fato criminoso deu-se em pleno dia! Acordem senhores da policia. (Verdade. Ano V. Nº 648, 02 de agosto de 1892. Terça-Feira, p. 3. Areia-PB).

As possibilidades de sobrevivência dos egressos do cativo apontam para os limites trabalhistas aventados pelos mesmos. Considerando o tipo de trabalho que ela fora executar, percebemos certa permanência que remontam aos trabalhos de escravas durante a escravidão, ou seja, um trabalho tipicamente doméstico. Provavelmente essa preta, que mais uma vez a edição jornalística não procurou mencionar o nome, trabalhava como doméstica para a manutenção de sua vida.

Esta teve seus “possuídos” roubados, revelando o grau de dificuldade que essa gente pobre passou naquele período. Mesmo que tenha sido desesperador ter sido roubada, com seu trabalho poderia recuperar os meios materiais de sobrevivência naquela sociedade de fins do século XIX. No entanto, outras mulheres que pertenciam a esse grupo de negros, que têm berço cativo, tiveram outros destinos. A edição de 17 de junho de 1890 pergunta: **Seria suicídio?** Relata que:

Na manhã do dia 14 foi encontrado o cadáver da preta Rita dentro da fonte do Bonito, verificando-se que tinha morrido asfixiada na água. Desde a noite do dia 12 havia desaparecido da casa de seu pai, o preto Thomaz. Supõe-se que desde essa noite precipitou-se na fonte, tendo sido encontrado o seu cadáver flutuando na água na manhã de 14. (Verdade. Ano III. Nº 328, 17 de junho de 1890. Terça-feira, p. 3. Areia-PB).

A Gruta do Bonito se localiza “perpendicularmente” à Rua da Palha, sendo também uma ponta de rua da cidade, uma espécie de bifurcação tomando por parâmetro o centro da urbe. O destino fatídico desta família de “ex-cativos” remete-nos a pensar na real possibilidade de ver no suicídio um

mecanismo de fuga da realidade difícil que penetrava as ações destes sujeitos, agindo drasticamente para minorar as duras penas pelas quais passavam.

Não podemos afirmar com plena convicção sobre este fato, mas as circunstâncias de vida que foi legada a esta população – falta de terra e trabalho, condições de serem efetivamente incorporados à sociedade de “classes emergente” – não podem negar esta alternativa de luta contra a opressão social que rompia com sua realidade. O próprio lugar de moradia destinado a esta população aponta para as dificuldades que incidiram sobre suas vidas.

## RELIGIOSIDADES

Por meio da experiência de vida dessas pessoas conseguimos mostrar outras manifestações culturais que minoravam suas penas e, se faziam presentes, no seu cotidiano. A religiosidade é uma delas. O mundo religioso fez parte do universo dos egressos do cativo, especialmente no período do nosso estudo, pois havia predominância do mundo católico em detrimento das outras práticas religiosas.<sup>6</sup> Em Areia, havia certa preponderância de algumas festas católicas, como a de Nossa Senhora da Conceição, padroeira local, comemorada em 8 de dezembro de cada ano; Nossa Senhora do Rosário, além de outras festas de tradição cristã, como as celebrações de Natal, Ano Bom, Festa de Reis, e outras. Assim sendo, percebemos nas notícias alguns indícios que denotam a participação destes sujeitos:

**Missa de Natal** – Teve lugar na madrugada de ontem, ao relento e na frente da matriz, a missa do galo com grande concorrência de fiéis. Notou-se, graças às providências do delegado de polícia, que não se reproduziu o fato desrespeitoso, nos mais anos testemunhava-se, de um ruidoso comércio em botequins e taboleiros nas proximidades do local da missa, onde a chalaça e a

---

<sup>6</sup> Cabe destacar que a postura religiosa do Jornal “Verdade” é vinculada a doutrina espírita.

vozeria da plebe incomodavam os religiosos ouvintes. (Verdade. Ano II, Nº 210, 26 de dezembro de 1889. Quarta-feira, p. 4. Areia-PB).

Celebrações como estas empolgavam toda a população católica local, que via nela uma oportunidade para o divertimento e ações profanas, assim iam além das atividades religiosas. Era a ocasião ideal para vender produtos que alegravam a vida da plebe, ou seja, da classe mais pobre que se aproveitava do momento para embriagar-se em botequins, celebrando a noite areiense. A existência dos tabuleiros remonta a experiência de escravas ao ganho que comercializavam com suas tábuas com quitutes, frutas, verduras e outros produtos vendendo-os para a aquisição de algum dinheiro para seu proprietário, e ainda, a fim de adquirir o pecúlio e comprar sua liberdade.

Desse modo, essa experiência laboral tem nascente na experiência escrava e vai se reatualizando quando da superação do cativo.

As noites de dezembro de 1889 foram de muita movimentação para católicos e demais pessoas que, mesmo cultuando alguma designação diferente, aproveitavam-se do momento para tecer algumas sociabilidades. É bem provável que a missa de Natal há pouco comentada tivesse ocorrido no período de novenário da Irmandade do Rosário para a festa de sua ínclita santa que teve como ápice o dia 30 de dezembro:

**Festa do Rosário** – Terminou ontem os festejos feitos pela confraternização do Rosário em sua capela, tendo havido missa solene com numerosa concorrência de fieis, procissão às 5 horas da tarde e ladainha à noite. (Verdade. Ano II, Nº 214, 31 de dezembro de 1889. Terça-feira, p. 4. Areia-PB).

Entretanto, é importante lembrar que tal Irmandade não foi criada com o fim exclusivo de lidar com os negros e suas agruras, objetivando minorar suas penas na época do cativo. Esta teve seu compromisso aprovado em 18 de dezembro de 1871 pela Lei Nº 442, sancionada pelo

Presidente da Província, o senador Frederico de Almeida e Albuquerque. Logo em seu primeiro capítulo, podemos comprovar a hipótese que aventamos:

Art. 1º Na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Capela da mesma invocação ereta na Cidade d'Areia admitem-se como irmãos todos que de qual sexo, e de qualquer condição que sejam, uma vez que por devoção queira prestar seus serviços a Irmandade e concorrer para o incremento do culto que se tributa a mesma Senhora.

Mesmo que de modo implícito percebemos que ela permitiu a entrada dos negros e negras, pois quaisquer pessoas sob qualquer categoria poderiam dela participar não havendo restrições quanto a condição. Vale lembrar que, para se tornar irmão da referida Confraria, o sujeito teria que pagar a joia de entrada no valor de 2\$000 (dois mil réis), e os anuais (1\$000 réis), ou seja, se participaram, foram poucos os negros. Segundo a historiadora Maria da Vitória Barbosa Lima, o surgimento de tais irmandades devia-se a: “Ausência de padres, distanciamento geográfico e cultural, negligência das autoridades religiosas...” (LIMA, 2010, p. 82.) Assim, a assistência religiosa foi uma das funções principais por elas desempenhadas. Contudo, com o passar dos anos, essas ações foram aumentando, chegando inclusive a dar assistência na morte para seus associados.

Igualmente, concordamos com a hipótese aventada pelo pesquisador Siéllysson Francisco da Silva que: “subentende-se que esta denominação de Igreja dos pretos, nesta cidade, tenha sido posterior ou popularmente conhecida pelas pessoas da cidade”. (SILVA, 2010, p. 156.) Além disso, o autor menciona baseado nas atas das reuniões entre os anos de 1902 e 1930, que só há menção a um homem de cor negra pertencente à Mesa Regedora. Trata-se de Manoel Preto que, provavelmente pelo fato de apresentar à Mesa ou ainda receber dinheiro, ocupava o cargo de Procurador ou Tesoureiro. Lembrando que havia pelo menos duas pessoas com este nome por volta de 1929 na Confraria, tornando-se difícil confirmar se foi este sujeito histórico que participou da Mesa Regedora.

A partir daí muitas suposições podem ser aventadas sem que possam ser efetivamente comprovadas. Seria uma irmandade forjada por homens brancos vinculados ao abolicionismo? É sabido que Manoel José da Silva tinha participado desde o início; no entanto, é pouco provável que o abolicionismo local tenha se articulado tão cedo. Ou será que foi possível? Teria sido sempre organizada por brancos e só depois abriu as portas para homens negros quando estes foram “melhorando” de condição social, econômica e cultural? É mais aceitável pela própria documentação aventada, pelo autor supracitado.

Na verdade, a busca por tornar Areia a “cidade libertadora”, que teve nas glórias passadas a característica de ter o primado da liberdade paraibana, acabou por fazer eco nas produções de significados acerca destes fenômenos urbanos. O desejo de ratificar tal memória acabou tornando de cunho popular essas construções históricas em torno da Irmandade do Rosário. Diante disso, é provável que esta tenha reproduzido as desigualdades sociais e étnicas que nortearam as vivências areienses de fins do século XIX e início do XX. Isso não significa que desejamos diminuir a importância de tal entidade para uma urbe interiorana como Areia, ou ainda, a de seus membros. Mas, se faz necessário levar em conta o contexto e as ações dos sujeitos no seu devido espaço e tempo.

Ao contrário, acreditamos que ela contribuiu para o desenvolvimento das sociabilidades dentro e fora das reuniões para pessoas mais populares, nas festividades religiosas ou qualquer evento que esta tenha organizado. Para os menos abastados, ser membro de uma Confraria asseverava certa visibilidade social, especialmente devido à pompa de tais acontecimentos por ela desenvolvidos naquele setor citadino. Até porque, quando não era possível fazer a festa com glamour, esta era prorrogada até ter o valor suficiente para fazer jus à santa, contratando inclusive bandas, como a União Musical (1911) para animar o evento. Os gastos e o garbo com a festa do Rosário eram de se admirar.

## OS DIVERTIMENTOS E O MUNDO DO TRABALHO

Os divertimentos também constituem em alternativas possíveis para aclarar nossa “aldeia negra”. Encontramos algumas circulares dos delegados de polícia em notícias no jornal aventando para o cumprimento da lei<sup>7</sup> quanto à proibição de sambas, batuques e a jogatina presentes nas ruas da cidade. Curiosamente, destas apenas a Rua 03 de maio é central, todas as outras são pontas de rua: Gameleira, São José e do Tijolo Cru. Quaisquer que fossem os jogos de parada eram terminantemente proibidos, pois eram tidos como “prejudiciais à sociedade.” Eis uma circular da Delegacia de Polícia:

Cidadão. Convido por todos os meios legais habituar o povo á prática do trabalho lícito e produtivo e afastai-o dos focos de vícios e imoralidades, recomendo-vos que não consintas por forma alguma, que em vosso quarteirão se realizem os divertimentos populares denominados – Sambas –, bem como jogos de cartas, dados ou qualquer outro jogo de paradas. Deveis tomar nota dos nomes dos donos das casas em que se praticarem tais ajuntamentos e das pessoas que frequentarem, remetendo-as a esta delegacia para serem passíveis de punição legal. Ao inspetor do quarteirão de. . . (Verdade. Ano III. N° 279, 22 de março de 1890. Sábado, p. 3. Areia-PB).

Assim sendo, havia certa resistência por parte da elite dirigente que ansiava por apagar a memória negra vinculada à diversão. Teriam eles um modo próprio de se divertir antes e depois do cativeiro. Objetivamente, nestes sambas e/ou batuques eram presentes pessoas de “todas” as classes

---

7 Lembramo-nos do Art. 68° da postura Municipal de 1866: “Quem fizer vozerias e alaridos nas ruas desta Cidade, e povoações do seu termo pagará 2\$000 reis de multa. Se for de noite sofrerá mais 3 dias de prisão”. Mesmo distantes temporalmente ao que tudo indica os sambas e batuques que revelam a festa negra eram proibidos na cidade, entretanto, na prática continuavam a ocorrer ao longo dos anos, pois as notícias que seguem são de 1890 em diante. A proibição de tal manifestação em Areia era total, mas isso não impediu sua prática como veremos.

– embora a participação de pobres fosse maior – e não apenas negros, mas a proibição tem a intenção de negar o passado escravista ou o direito ao ir e vir do ex-cativo. Ao mesmo tempo, é reafirmada a existência de sua diversão. Ela não deixou de existir, mesmo que punida a duras penas, exemplificando bem a própria história da população negra no Brasil.

A historiadora Maria da Vitória Barbosa Lima acredita que: “para o negro, fosse ele escravo, liberto ou livre, a celebração de suas festas consistia na sobrevivência de costumes, mesmo que eles tivessem sofrido adaptações”. (LIMA, 2010, p. 57.) Acreditamos que depois da abolição, esse processo continuou. Mesmo que as perseguições a tal manifestação cultural afro também tenham permanecido, gerando relações conflituosas entre estes grupos.

Essas reminiscências acompanham as trajetórias de vida destes homens e mulheres ligados, direta ou indiretamente, ao mundo cativo e suas memórias. Em meandros de 1892, pessoas como Maria, na Rua São José (vulgarmente conhecida como “Esfola Bode”, hoje, “do bode”), representa parte da trajetória de vida desses sujeitos que estiveram vinculados à escravidão, de suas memórias e seus divertimentos. Além disso, apontam para a incorporação destas festas – tipicamente cativas – por outros elementos da sociedade, pois ela não é definida pela matéria como preta, e sim, como “*privilegiada* dona de casa disse-lhe ter ordem de *Santo poderoso*.” (Verdade. Ano V. Nº 645, 27 de julho de 1892. Terça-feira, p. 3. Areia-PB. [grifos da Verdade]). Teria ela algum vínculo com práticas candomblecistas,<sup>8</sup> que asseguravam sua presença ainda mais forte na matriz afro? Ela não dava ouvido se quer ao inspetor do quartirão, Felix Ferreira do Nascimento. O samba, o batuque, a bebida e o jogo faziam parte de seu cotidiano.

Portanto, provavelmente sua casa estaria ligada a uma cafua, ou seja, a prática do jogo das 52 cartas, como demonstram várias notícias sobre o tema. No entanto, tal prática não ficaria restrita aos descendentes de escravos:

---

8 Na edição do jornal Verdade de 1993 encontramos na “Seção para todos” o fato seguinte: “diz esta bruxa ...que o *candomblé* anunciado ficara para a comemoração vindoura de 5 de Fevereiro”. Verdade. Ano VI. Nº 766, 20 de maio de 1893. Sábado, p. 3. Areia/PB. Não encontramos em nenhum outro momento manifestações que aventassem para a prática candomblecista em Areia-PB.

**Cafua.** – Ora que estas malditas degradantes *escolas* continuam a desenvolver-se nesta cidade! Fomos informados que na rua do Sertão, na casa nº 8 existe uma *cafua* que é bem frequentada pelos filhos de família. Com vistas á autoridade policial. (Verdade. Ano VI. Nº 742, 21 de março de 1893. Terça-Feira, p. 2. Areia-PB).

Como vemos, estes “vícios” adentravam os costumes de parte da elite local. Os “filhos de família” estariam entregues a tais escolas consideradas como formas de degradar a moral e os bons costumes na República vigente. Era a formação de um arquétipo de cidadão que não era bem quisto pelas autoridades. Além disso, a matéria demonstra o quanto essas práticas estavam se enraizando na sociedade, posto que até os “filhos de família” estavam participando delas. Certamente, na ótica do articulista, tais “filhos” não eram de descendência escrava, pois estes representavam a degradação moral dos costumes propalando tais práticas, legando-as aos filhos da elite.

Finalmente chegamos a “festa permitida”, o carnaval. Embora seus participantes não pudessem usar máscaras e, por meio destas, ofender as pessoas ou fazer qualquer tipo de ultraje. O fato é que essa era uma festa que servia para institucionalizar o divertimento da população de todas as classes. Segundo consta, no ano de 1895, o carnaval areiense foi bem concorrido, pois diversos grupos se preparavam para o carnaval. Essa era uma festa desejada pelo jornal e se mostrava mais “democrática”: “Animo rapazes. Coloquem bem o Deus Mono na ponta; porém que fique bem longe das garras do Tinga, aquele tihoso que está irado.” (Verdade. Ano VIII. Nº 912, 22 de fevereiro de 1895. Sexta-Feira, p. 4. Areia-PB).

Destarte, a festa negra, seja ela profana ou sagrada, deve ser inserida em seu contexto e não como “sobrevivência” memorialística. Olhamos para ela como um lócus de resistência e de formação cultural deste grupo étnico e não apenas como um espaço de liberdade que, principalmente

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

No pós-abolição, era *interditada*, mas também *reavida*, parafraseando a historiadora Maria da Vitória Barbosa Lima.

Em nossa pesquisa não foi possível vincular às festas e/ou aos divertimentos negros à ação de maltas capoeiristas, como ocorreu no Rio de Janeiro e outras regiões brasileiras. No entanto, encontramos alguns indícios nas notícias jornalísticas dessa expressão da cultura negra em Areia:

**Meio capoeiros** – Queixam-se diversas pessoas de que uma sucia de vadios, que acompanham a música, [sic] dado terríveis quedas em crianças e pessoas adultas que encontram em [sic] passagem. À polícia encomendamos esses [sic]. (Verdade. Ano II, N° 214, 31 de dezembro de 1889. Terça-feira, p.4. Areia-PB).

Provavelmente, em apresentações de bandas musicais, estas pessoas aproveitavam para executar manobras capoeiristas e, assim, se exibirem causando certo dano à população e, até, nas crianças que encontravam pelo caminho. Assim, em dias festivos é possível que estes sujeitos aproveitassem para causar certa “arruaça” na sociedade, exigindo por parte das autoridades certa atenção para o controle imediato de tais ações. Vale lembrar que este periódico denunciava também as prisões destes, no Rio de Janeiro e Pernambuco, e sua ida para a prisão em Fernando de Noronha, ou seja, estava atento às possíveis punições que estes sofriam quando eram capturados:

**Capoeiros e desordeiros** – No dia 6 do mês findo embarcaram em Pernambuco com destino ao presidio de Fernando de Noronha 80 capoeiros e desordeiros. Que bons ventos os levem em sua viagem de recreio, e lá esperem os companheiros que por cá deixaram. (Verdade. Ano III, N° 261, 31 de dezembro de 1890. Sábado, p. 3. Areia-PB. [Grifos nossos]).

É difícil não supor que estes agentes “fora da lei” não existissem ou não estivessem presentes no cotidiano areiense. Os companheiros que “por cá deixaram” demonstram a hipótese que aponta para a existência e a (re)atualização destas manifestações culturais de matriz africana. No contexto da República emergente, que se fez presente também no interior paraibano, identificamos a nossa “aldeia negra” “mostrando o grau de persistência de certas práticas culturais, num momento em que a própria capoeira – como a cidade e a sociedade – passava por mudanças profundas.” (SOARES, 2002, p. 298.) Embora essas mudanças em Areia não tenham sido tão profundas como aquelas ocorridas no Rio de Janeiro, que o autor se propôs a analisar. O fato é que a capoeira foi incorporada por pessoas de origem étnicas distintas, portanto é admissível que pobres brancos também tenham aprendido tal prática. Acreditamos que este fenômeno deva ser entendido como um mecanismo identitário revelado na experiência cultural da população de ascendência africana.

Essa população, que trouxemos à baila até o prezado instante, atuou significativamente na cidade de Areia também no mundo do trabalho. Parecem-nos conscientemente articulados para a luta os aguadeiros desta urbe, pois em 1893 resolveram declarar greve:

**Greve** - Os aguadeiros d’esta cidade estiveram em greve durante dois dias por causa de um imposto municipal de mil reis por mês e tendo alguns já se resolvido a pagar o imposto, resolveram levantar o preço a 320 rs. ; isso é uma exorbitância, parece-nos que levantando o preço apenas a vinte reis em carga, tirarão o que despenderam com a licença e lucro superior ao valor d’ela. Já aprenderam a moda do comércio? (Verdade. Ano VI. N° 715, 14 de janeiro de 1893. Sábado, p. 2. Areia-PB).

No primeiro momento, percebemos que essa classe de trabalhadores subalternos – ou seja, homens pobres que mercantilizam sua força de trabalho de variadas maneiras para sobreviver – sabiam de sua importância

para o abastecimento da cidade. Ora, num momento em que inexistia água encanada neste espaço citadino, eles se viam munidos politicamente em prol da categoria. Aliás, mesmo que em tom crítico, suas reivindicações encontraram eco naquela sociedade, sendo inclusive noticiada nas páginas do jornal “Verdade” e, por isso mesmo, não puderam ser vistas como simples ações infundadas, impensadas ou motivadas por outros. É a primeira notícia que temos vinculada à experiência grevista como mecanismo de luta em defesa do desenvolvimento social daqueles trabalhadores subalternos naquele espaço urbano.

Estes trabalhadores não se faziam presentes somente em Areia. Ao contrário, essa é uma das mais antigas profissões. Na capital do estado da Paraíba, era cena comum encontrar: “aguadeiros, conduzindo animais, que transportavam água em ancoretas, os quais vendiam o precioso líquido de porta em porta.” (ADVÍNCULA, 2009, p. 27.) A suspensão de tal atividade implicava alteração substancial na vida das pessoas em qualquer cidade. O uso da água é fundamentalmente importante para os afazeres domésticos não só do período em apreço, mas também nos dias que correm. Além disso, nos lugares em que pegavam água – em chafarizes, poços, fontes, cacimbas ou até grutas – podiam se articular enquanto grupo. Assim, estabeleciam seu jogo comercial comprando e revendendo água, especialmente para os grupos mais abastados das urbes. Os mais pobres não tinham como comprar, então eles mesmos se abasteciam em rios ou poços locais para o banho ou uso em seus lares.

Por fim, outro aspecto que nos chamou a atenção é que esta função coincide com outras desempenhadas por escravizados, sendo provável que alguns destes trabalhadores tenham ligações com a experiência anterior de trabalho sob aquele regime servil. Assim sendo, contribui para o entendimento da classe subalterna na ação, em luta articulada. Tais experiências de trabalho não devem ser pensadas isoladamente e, sim, em conflito e articulação. Daí a importância de tal movimento para o entendimento acerca de nossa “aldeia negra” trabalhadora. Infelizmente nos faltam documentos que nos permitam aprofundar estudos, destacando: Quem eram? Qual a origem?

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Se tal greve apontaria apenas para uma melhoria salarial? Ou se ia além? Mesmo assim, é sintomática a forma como os aguadeiros articularam-se em busca de melhorias para sua classe subalterna.

## POR ÚLTIMO...

Resta-nos dizer ainda algumas palavras sobre esse ambiente de liberdade e de luta no pós-abolição. Esse tema não pode ser tratado sem conexões com as manifestações culturais, sociais, bem como o cenário político e econômico, em âmbito nacional, pelo qual o país passava. Nessa cidade do brejo paraibano – quiçá, no Brasil inteiro – não é possível perceber alterações significativas que caminhassem para a autonomia e igualdade de oportunidades para os libertos.

O advento do regime republicano e, de seu ideário – “liberdade, igualdade e fraternidade” – não trouxe nenhuma ruptura consistente que assegurasse quaisquer desses ideais na vida desses sujeitos. Assim, se em um ano de liberdade, durante o regime monárquico (o regime da libertação) – de 13 de maio de 1888 a 15 de novembro de 1889 – os libertos experimentaram pouca alteração conjectural significativa, que lhes proporcionassem maior visibilidade social, tais como, reforma agrária, oportunidades educacionais, bons empregos, entre outras. Tampouco conseguiram na República durante os anos iniciais aqui analisados, e, porque não dizer, durante a maior parte dos anos de sua institucionalização até o advento de algumas políticas cotistas para as universidades e concursos públicos federais no século XXI. Mesmo não resolvendo de todo o problema, são subsídios mínimos para minorar a vida de exclusão, mas também de luta do povo negro no país, pois foram conseguidas por meio dos movimentos sociais Brasil a fora e, portanto, não são dádivas governamentais.

Contudo, em Areia, como noutras partes do país, os libertos e seus descendentes foram percebendo que, na prática, ser livre e ser cidadão não implicava a mesma coisa. Equiparar a todos sob a designação de livres no

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

regime republicano, não eliminou as barreiras históricas entre pobres e ricos. Estes encontraram na cor negra a maneira mais vil de reproduzir a hierarquia social entre as pessoas.

Assim, a cor negra passou a significar não mais a tipologia dos escravos sob a escravidão, mas a distinção entre àqueles de passado branco e os de passado negro sob o “regime da igualdade”. Nessa contradição do republicanismo, ao perpassamos os anos com atenção e acompanhando os movimentos da história, fica claro que o campo aberto à população negra é o da luta. Esta permaneceu – em maior ou menor grau – e deverá permanecer na longa jornada do pós-abolição a fim de superar essa dicotomia do mundo dos livres. O caminho de afirmação social dessa gente preta e pobre permanece em aberto, não mais por liberdade jurídica, mas por igualdade e fraternidade entre os variados grupos étnicos.

## FONTES

### **BIBLIOTECA ÁTILA ALMEIDA (BAA)**

Jornal Verdade: 1888/1889/1890/1891//1893/1894/1895.

### **ARQUIVO HISTÓRICO WALDEMAR BISPO DUARTE/PARAÍBA (AHWBD/PB)**

Coleção de Leis Provinciais – Documentos Manuscritos:

Livro de Leis Provinciais (1866/1886-1888)

Compromisso da Irmandade do Rosário (1871)

Estatuto da Associação Emancipadora da Cidade d’Areia (1873)

### **DOCUMENTOS EM SUPORTE DIGITAL**

Relatórios e Mensagens dos Presidentes da Província e Estado da Paraíba nos anos de 1846/1847/1887-1908. 2014. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/para%C3%ADba>> Acesso em: 14 ago. 2014.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe. **Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos**. Vol. 2. Niterói: Editora da UFF, 2014.

ADVÍNCULA, Chyara Charlotte Bezerra. **Entre Miasmas e Micróbios: a instalação de redes de água e esgoto na cidade da Parahyba do Norte (PB) e outras medidas de salubridade – 1910/1926**. 2009. 153 p. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

ALMEIDA, Horácio. **Brejo de Areia: memórias de um Município**. 2. Ed. João Pessoa: Editora Universitária, 1980.

BAJER, Paula. **Processo Penal e Cidadania**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no Sudeste Escravista - Brasil Século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

COELHO, Newton Marinho. **Na intimidade do Brejo de Areia**. João Pessoa: O Novo Milênio, 2001.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870 -1910)**. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

FRAGA FILHO, Walter. O cotidiano moveção do pós-abolição: ex-escravizados na cidade de Salvador, 1889-1890. In: GOMES, Flávio; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). **Políticas da Raça: Experiência e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2014, p. 155-172.

GAUDÊNCIO, Francisco de Sales. **Joaquim da Silva um empresário ilustrado do Império**. Bauru: Edusc, 2007.

GOMES, Flávio; DOMINGUES, Petrônio(orgs.). **Políticas da Raça: Experiência e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

GUIMARÃES, Elione Silva. Tensões Remanescentes da Senzala. In: \_\_\_\_\_. **Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação:** família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora – MG, 1828-1928). São Paulo: Annablume, 2006, pp. 109-165.

LIMA, Luciano Mendonça. **Cativos da “Rainha da Borborema”:** uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade Interditada, liberdade reavida:** escravos e libertos na Paraíba escravista (Século XIX). 2010. 378 p. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LINDEN, Marcel van der. **Trabalhadores do Mundo:** ensaios para um história global do trabalho. Tradução Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2013.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Maria. O pós-abolição como Problema Histórico: balanços e perspectivas. **Topoi**. Rio de Janeiro, V. 5, n. 8, jan/jun/2006, p. 170-198.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente Negra na Paraíba Oitocentista:** População, Família e Parentesco Espiritual. 2007. 424 p. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

SILVA, Eleonora Felix da. **Escravidão e Resistência Escrava na “Cidade D’Areá” Oitocentista.** 2010. 192 p. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2010.

SILVA, Siéllysson Francisco da. **O Lado Negro da Fé:** Irmandades de Santa Rita e Areia do Século XIX. João Pessoa: Sal da Terra, 2010.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Festa e Violência: os capoeiras e as festas populares na corte do Rio de Janeiro (1808-1890). In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas:** ensaios de história social da cultura. Campinas: Editora da Unicamp, 2002. p. 281-310.

SOUSA, Antonio Clarindo Barbosa de; FERNANDES, Paula Rejane (Orgs.). **Cidades e Experiências Modernas.** Campina Grande: Editora da Universidade Federal de Campina Grande, 2010.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

THOMPSON, Edward Palmer. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. Tradução Denise Bottmann. Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. La sociedad inglesa del siglo XVIII: Lucha di clases sin clases?. In: \_\_\_\_\_. **Tradicion, revuelta y consciência de clase**. 3. Ed. Editorial Critica: Barcelona, 1989, pp. 13-61.

VIANNA, Marly de Almeida Gomes. **O município de Campina Grande: 1840-1905**. Campina Grande: EDUFCEG, 2013.

## PROTAGONISMO ARTÍSTICO DE UM AFRO-PARAIBANO NO PÓS-ABOLIÇÃO: TOMÁS SANTA ROSA JÚNIOR (1909-1956)<sup>9</sup>

Thiago Brandão da Silva

Tomás Santa Rosa Júnior (ou Santa Rosa), um protagonista negro no mundo das artes, foi mais reconhecido internacionalmente do que na Paraíba. Ele nasceu em 1909, na cidade da Parahyba (atual João Pessoa) e faleceu em 1956, em Nova Deli (Índia), quando representava o Brasil na Conferência Internacional de Teatro e na IX Conferência Geral da Unesco. Na sua carreira escolar e profissional, concluiu o ginásio, em 1927, no Lyceu Paraibano e, em seguida, prestou concurso público para o Banco do Brasil (1932). Aprovado para trabalhar como contabilista, exerceu sua função na capital paraibana e em outras duas capitais nordestinas, Salvador/BA e Macéio/AL. Depois, em 1932, transferiu-se para o Rio de Janeiro/RJ.

Santa Rosa era um autodidata que exerceu variadas atividades desde jornalista, colaborando na produção de jornais, revistas e livros por algumas regiões do país, sendo redator, crítico de arte e ilustrador, até no campo artístico como pintor, programador visual, cenógrafo, decorador e professor.

Há que se destacar sua experiência artística no grupo teatral que pode ser considerado também como uma associação negra, o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 08 de outubro de 1944, no Rio de Janeiro. Não obstante, ocupou cargos estratégicos na política cultural do governo Vargas (1930-1945; 1951-1954), nas funções de responsável técnico da Iconografia da Biblioteca Nacional, Desenhista do Ministério da Educação e Saúde e do Departamento Gráfico do Jornal Nacional, Secretário-Geral do Instituto Brasileiro de Educação e Cultura (Unesco), secretário Geral da Comissão

---

<sup>9</sup>Este trabalho é parte da minha monografia de conclusão do curso de História da Universidade Federal da Paraíba, defendida em 2016.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Nacional de Teatro, Diretor do Conservatório Nacional de Teatro, entre outras (BARSANTE, 1982).

Por essa esteira, procuramos analisar uma experiência negra no contexto do pós-abolição, na qual se insere uma trajetória de vida de Santa Rosa, que atuou, como citado, em vários campos do mundo das artes, pois se faz importante compreender e divulgar a participação do protagonismo negro no pensar historicamente, ampliando as histórias sobre os afro-brasileiros, sobretudo, suas participações, produções e interpretações de mundo, o que contribui com o descortinar de certas invisibilidades, silêncios e não-ditos em relação à construção sociocultural da História do Brasil.

O escopo deste texto é entender a trajetória de vida de Tomás Santa Rosa Júnior, um intelectual negro que fazia também a função de mediador cultural<sup>10</sup> levando em consideração os trabalhos e pesquisas que o citam, validando, por assim dizer, seu protagonismo histórico. Além disso, buscaremos expor o percurso de sua vida profissional como fios traçados e entrelaçados, uma vez que, desde muito jovem, atuou de maneira artística e, concomitantemente, batalhava como funcionário público para suprir as necessidades de sobrevivência. Para tanto, nos debruçaremos, inicialmente, sobre o entendimento do seu cenário geracional.

## NOS TRILHOS DA PESQUISA

Para analisar a trajetória de Tomas Santa Rosa fomos aos acervos em busca das fontes primárias, tais como: documentos epistolares, a exemplo de algumas cartas trocadas com José Simeão Leal, amigo jornalista, médico e

---

10 Acerca da mediação cultural, vale mencionar as considerações de Gomes; Santos (2016, p. 21-22), que afirmam “que os intelectuais mediadores podem ser tanto aqueles que se dirigem a um público de pares, mais ou menos iniciado, como a um público não especializado, composto por amplas parcelas da sociedade [...] O que se quer sublinhar com tais exemplos é que um mesmo intelectual pode ser “criador” e “mediador”; pode ser só “criador” ou só “mediador”; ou pode ser “mediador” em mais de um tipo de atividade de mediação cultural, sendo seu valor conferido pelo reconhecimento de seu trabalho, quer pelo público, quer pelo próprio campo intelectual com o qual dialoga”.

administrador cultural (1908-1996) encontradas no Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR), órgão suplementar da Reitoria da Universidade Federal da Paraíba; bem como nos periódicos, inclusive, no meio digital, arquivados na Hemeroteca da Biblioteca Nacional; e de documentos oficiais do Governo do Estado da Paraíba, especificamente, documentos do Tesouro da Parahyba – Repartição de Saneamento e Obras públicas – Contabilidade (1925-1930), evidenciados no Arquivo Histórico Waldemar Bispo Duarte (AHWBD) e no Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba (IHGP). Outro mirante são as bibliografias especializadas, textos memorialísticos, fotografias, biografia, entrevistas (impresas) e artigos publicados por Santa Rosa como crítico de arte em suplementos literários tais como: *Correio das Artes* (1945), *Letras e Artes* (1946) e *Cadernos de Cultura* (1952) e homenagens póstumas encontradas nos jornais pelo qual examinamos as pistas de sua rede de sociabilidade. Desse modo, buscamos descortinar o protagonismo negro na construção sociocultural da história do Brasil.

Os estudos biográficos reaparecem como método histórico, por isso, personagens históricos são considerados evidências reveladoras de um contexto, de uma instituição ou de um fato. Assim, a presente trajetória revela o protagonismo anônimo acerca da História do Brasil. Entretanto, há querelas que trazem um olhar um tanto cético no que concerne o uso de trajetórias de vida, como é o caso do sociólogo Pierre Bourdieu que nos alerta sobre a “ilusão biográfica”, ou seja, quando o biógrafo busca encaixar o biografado numa trajetória linear, cria, assim, uma ilusão contínua dos fatos e acontecimentos. O referido autor destaca que

o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisito, fora de propósito aleatório (BOURDIEU *apud* AVELAR 1996, p. 185).

Assim, concordamos com Benito Schmidt (2003) e com Alexandre de Sá Avelar (2010), os quais mencionam tipos de biografias, e, nesse caso, as críticas anteriormente mencionadas acertam no alvo as biografias tradicionais atreladas às representatividades sem a devida preocupação com questões “explicativas e analíticas” sobre espaços, contextos, fatos e lugares de sociabilidade. Em consonância com esse pensamento, justificamos que a trajetória de vida de um indivíduo pode ser também o estrondo rompedor do silêncio, principalmente, quando o destaque se trata de um intelectual negro que vivenciou um contexto em que impera mais a *invisibilidade* do que a *nitidez* da população negra.

Nesse sentido, evocamos as proposituras da abordagem analítica e a diminuição da escala. Segundo Revel (1998) mudar a escala de observação do social é transformar o conteúdo percebendo as diversas variáveis; analisar o protagonismo do artista Santa Rosa pelo viés da abordagem da microanálise é entender as variáveis, incertezas, estratégias de uma trajetória de vida. Por isso, primeiro, arrolamos esteira do cenário vivenciado por Santa Rosa em sua terra natal.

## **CIDADE DA PARAHYBA, 1909-1932: ATMOSFERA SOCIOCULTURAL DE TOMÁS SANTA ROSA JÚNIOR**

Na “cidade-pequenina”, no início do século XX, o clima era de mudanças, principalmente, demográficas e urbanísticas, pois, nesse momento, diversas famílias migravam do interior para capital, a então cidade da Parahyba, isso por conta da forte estiagem que por lá assolava a vidas de muitos, provocando morte do gado, perda das colheitas entre outros motivos. Por essa mesma época, um dos lugares onde ocorriam os matrimônios católicos era na Igreja Matriz de Nossa Senhora das Neves. Neste templo, em 30 de julho de 1906, Tomaz Mauricio Santa Rosa (pai) e Maria Alexina das Neves (mãe) se casaram e passaram a morar na cidade “baixa” do centro da capital, na Rua da Areia, nº 320. Três anos mais tarde gerariam “bosinho”, Santa Rosa. Sua documentação

de batismo<sup>11</sup> assinada pelo padre Mathias Freire foi registrada um ano após seu nascedouro. Sua certidão nos informa:

Aos vinte e sete de março de mil novecentos e dez na Igreja Matriz de Nossa Senhora das Neves de minha licença, Reverendo Padre Mathias Freire batizou solenemente a **Thomaz**, nascido **aos vinte de setembro do ano próximo passado** [1909], Tomaz Santa Rosa; filho de Thomaz Mauricio de Santa Roza e Dona Maria Alexina de Santa Roza [sic]. Foram seus padrinhos Thomaz Ferreira Soares e sua mulher Dona Amélia Ferreira Soares. E para constar mandei lavrar o presente termo que assino.<sup>12</sup> Grifos nossos.

Antes de gerá-lo, sua mãe perdera três filhos. Assim, o drama familiar acentua a vida difícil pela qual passava sua família e a situação insalubre onde viviam. As terras paraibanas de início do século, como boa parte do país, detinha pouca estrutura para o saneamento de água e esgoto, por isso, aventamos que o vírus Cólera tenha sido a causa das mortes de seus irmãos. Desse modo, bem jovem Santa Rosa passou a ser arrimo de família, uma vez que seu pai abandonou a família. Provavelmente, migrou para o norte do país, onde o surto da borracha atraía vários aventureiros. Segundo Caio Prado Jr. (2004, p. 199):

a borracha, que graças aos automóveis e seus pneumáticos estará destinada a um futuro magnífico, e que na nativa floresta do vale amazônico daria momentaneamente ao Brasil o monopólio de uma mercadoria de grande consumo internacional”.

---

11 Tomaz Mauricio Santa Rosa e Maria Alexina Das Neves. Disponível em: <<https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:V2KC-QMZ>>. Acesso em: 26 maio 2017.

12 **Fonte:** Livro 13, nº 1876-1878. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Paraíba. Apesar de Santa Rosa ter sido registrado como Thomaz, escolhemos no presente texto mencioná-lo como *Tomás*, seguindo suas assinaturas em documentos oficiais.

O produto econômico em voga nos dá pistas de um contexto no qual o Brasil tenta buscar sua participação no capital internacional.

A atmosfera geracional de Santa Rosa pode ser percebida por outros ângulos. O historiador e memorialista Coriolano de Medeiros (1875-1974) no texto *Sampaio e O Tambiá da minha infância* (1994[1949]) traz informações sobre os bairros circunvizinhos ao centro da capital da Paraíba, considerado pelo memorialista como um aprazível bairro e que, por isso, escolhido para passeios domingueiros. Tudo indica que a atração era a fonte d'água existente no bairro, que atraía os transeuntes. Ora tido como aprazível, mas também descrito como insalubre. Segundo Edna Nobrega Araújo (2001) foi nesse contexto – início do século XX – que a Paraíba alcançou seu maior surto de Cólera, provindo das últimas décadas do século XIX e acentuado nos primeiros anos do século XX.

Por sua vez, Chagas (2004) assinala em sua pesquisa de doutoramento que até o primeiro decênio do século, havia algo em torno de treze chafarizes públicos distribuídos pela cidade. As querelas administrativas e políticas para a implementação da rede de esgoto e água encanada, assim como da luz elétrica, são temáticas de sua pesquisa. Aliás, ao autor menciona que a falta de recursos para obras de saneamento básico levou o então gestor estadual João Pereira Castro Pinto (1912-1915) à procura de empréstimos com empresários do Rio de Janeiro para estruturar o saneamento da cidade, para com isso promover a “civildade”. Essa manobra pela busca de capital gerou um verdadeiro estardalhaço político, haja vista a indignação dos comerciantes e dos representantes da Assembleia Legislativa do Estado da Paraíba, que revoltados, pressionaram o governo para obter recursos com banqueiros estadunidenses, até porque o capital externo já dominava o comércio de algodão na compra e venda do produto em âmbito nacional.

Segundo Ferreira (1993), o algodão foi o produto principal da economia paraibana, desde final do século XIX, devido às nuances que impactaram o mercado internacional que veio à lume com maior força durante a Primeira República (1889-1930) e que consolidou a Paraíba entre os maiores produtores. Assim,

o desenvolvimento da indústria têxtil nacional, passou a ter lugar no mercado interno. Em 1922, a produção de algodão por Estado apresentava a seguinte colocação 1º São Paulo; 2º Pernambuco; 3º Paraíba; 4º Ceará; 5º Rio Grande do Norte (FERREIRA, 1993, p. 30, grifo nosso).

Desse modo, o destaque da Paraíba no comércio do algodão equaciona também as modificações urbanísticas.

A metamorfose arquitetônica ocorrida na cidade da Parahyba nos anos iniciais do século XX está ligada a busca pelo traço neoclássico de referência europeia nas construções de casas e edifícios. Todavia, também são registro da opulência momentânea vivenciada pela elite paraibana residente da capital. Para Chagas (2004), no geral, ruas, calçadas, janelas, prédios, praças, coretos, ilustram a busca da tão sonhada “civilidade”. Nesse momento, a modificação econômica movimentou a elite paraibana residente do centro da capital, pois passaram a construir suas casas na parte alta do centro da cidade. Já a parte “baixa” passa ser uma região quase exclusiva do comércio. Aproximadamente em meados de 1910, a elite comercial migra para a parte “alta” da cidade, estendendo aos bairros circunvizinhos, como Tambiá e Cruz das Armas, em que calçamentos e saneamento básico passam a ser, efetivamente, preocupação das elites e do poder público que não apenas visavam o moderno, mas aquilatavam com a prosperidade da civilidade cidadina.

A formação de instituições culturais também esteve na ordem do dia. A partir do final do século XIX, são criados vários espaços culturais, os quais a elite paraibana fortalecia seus laços sociais e prestígio, justificando suas origens. Tudo isso em uma cidade que estava em pleno processo de urbanização. São exemplos dessa empreitada a criação do *Club Literário e Recreativo* (1880), *Club Cardoso Vieira* (1892), *Centro Literário Paraibano* (1893), *Clube Literário Benjamin Constant* (1899), *Club Sete de Setembro* (1900), *Instituto Histórico e Geográfico Paraibano* (1905), *Universidade Popular* (1913), *Associação d’Homens de letras* (1917), *Academia dos Novos*

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

(1920) e encerrando o ciclo, referente à permanência de Santa Rosa em solo paraibano, o *Gabinete de Estudos de Geografia e História da Paraíba* (1931) (MARTINS, 1978). O contexto sociocultural acima descrito deve ser entendido enquanto cenário pelo qual Santa Rosa esteve inserido, sobretudo, no período da sua escolarização.

Em 1927 (aos 18 anos de idade), Santa Rosa concluiu o ginásio escolar. Chama a atenção os sobrenomes que compunham seu ciclo de colegas de colégio que, no geral, eram de famílias abastadas que enriqueceram com a produção e comercialização do algodão paraibano.<sup>13</sup> A sua rede de sociabilidade nos dá conta de amizades bastante importante para a sua trajetória profissional. Identificamos por meio de um relato memorialístico, informações que reforçam nossas proposições. Segundo Luiz Pinto, seu coetâneo, Santa Rosa, inicialmente, exerceu funções na área administrativa

seu apelido nessa época era “Bosinho”. Íntimo de Aloisio Franca, de Luís Franca os meninos do Tesouro do Estado, na minha velha província, entre os paredões lendários do velho Convento de São Bento, onde funcionava aquela repartição estadual (Diário Carioca, 16 de novembro de 1956).

---

13 Em *O Jornal* de 22 de novembro de 1924, encontra-se uma chamada de provas, no Lyceu Paraibano. Na ocasião, Tomás Santa Rosa Jr. irá prestar exames de português.

## IMAGEM 1: SANTA ROSA COM ESTUDANTES NO LYCEU PARAIBANO, 1927



Fonte: AKSL\_Ft-146. João Pessoa, 1927

Santa Rosa casou-se por duas vezes, sendo que, apenas na segunda relação tornou-se pai, de um único filho, Luís Carlos. Mesmo para quem veio a falecer aos 47 anos (1956), teve uma trajetória profissional razoavelmente bem-sucedida, pois ocupou diversos cargos públicos em áreas díspares. Inicialmente, no setor contabilístico e, posteriormente, no setor educacional e cultural. Na Paraíba, por meio da documentação pertencente ao Governo do Estado, o Tesouro do Estado, identificamos uma lista de pagamento dos vencimentos dos empregados secção de obras públicas – Saneamento e Indústria Pastoril, de 1928. Neste exerceu função de contador e arrematava mensalmente 300\$000, logo depois foi indicado e promovido na mesma repartição. Postulamos que essa promoção tenha sido intermediada por seu amigo e ex-procurador da República, na Paraíba, *Adhemar Victor de Menezes Vidal (1900-1986)*, na época, morador da “Rua da Direita”. Apreciando uma mensagem/homenagem póstuma encontrada no jornal *O Norte*, de 03 dezembro, 1956, escrito por Vidal, foi possível entender o nível da amizade entre ambos. Na ocasião, dizia Vidal, que sempre o via com seus desenhos em mãos, e com uma alegria imensa, o que, sinaliza pensarmos que, concomitante à sua vivência profissional, estava Tomas Santa Rosa Júnior, buscando produzir e divulgar sua arte.

Certa feita, dizia Vidal: “quando estive trabalhando no serviço público do estado, anos depois, ocasionalmente, me encontrando com o poder nas mãos” [fala de seu cargo como Procurador] sua situação [Santa Rosa] fora melhorada como funcionário do Abastecimento de Água até que vieram os momentos de turbulências da política brasileira<sup>14</sup>, cujo epicentro foi a morte do Governador da Paraíba [João Pessoa Cavalcante] daí, com a “Revolução”<sup>15</sup>, houve modificações na vida do artista”. Naquele mesmo ano (1928), o jovem Santa Rosa com apenas 19 anos de idade foi promovido e passou a ocupar a Chefia Geral da Contabilidade da Repartição do Saneamento da Paraíba, passando a ganhar o dobro do valor 600\$000 (BARSANTE, 1982, p.08). No seu ciclo de sociabilidade, Santa Rosa era tido como boêmio, lembrado sempre como possuidor de uma personalidade empática e alegre.

Por meio de cartas trocadas entre Santa Rosa e José Simeão Leal (1908-1996) foi possível evidenciar a profunda amizade entre ambos, desse modo, elucidamos a profunda importância que Simeão Leal tinha em sua rede de amigos. Leal era dito como uma personalidade de muita influência no meio cultural, no âmbito do Nordeste, e mesmo nacionalmente.

---

14 Falamos de um momento da história do Brasil, no qual, pela primeira vez, desde a implementação da República (1889), um candidato do Governo não conseguia chegar à Presidência. A continuidade histórica na política oligárquica é evidenciada pelo papel de árbitro no tocante à política interna. Para isso, basta refletir sobre a experiência do final do império e implantação da República, quando os militares assumem o Poder e, posteriormente, transferiram à elite política civil. Dois fatores apontam para as mudanças nos rumos do movimento de 1930 e demais movimentos na história republicana. O primeiro diz respeito às dissensões partidárias e, a galope, uma crise econômica de dimensões mundiais, o *Crash* de 1929 (EUA), o segundo aspecto remete a “frouxidão” na malha partidária que apoiou o governo antecessor a Vargas. Parecia haver uma atmosfera inclinada à mudança da estrutura política, não de uma mudança de governo por governo, mas de reelaborar outros caminhos na política brasileira. (SKIDMORE, 1988, p. 20-33).

15 Não concordamos com a visão de que os acontecimentos políticos em 1930 podem ser considerados como *Revolução*. Para nós, as modificações ensejadas nos anos 1930, na Parahyba e no Brasil, tratou-se de um reelaboração do jogo político movido pela engrenagem do paternalismo das oligarquias, apenas.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

No ano de 1932, Santa Rosa se despediu da Paraíba, foi cumprir a função de contador, no Banco do Brasil, o que o levou a migrar entre Bahia, Pernambuco e Alagoas. Pelo que podemos conferir, ao passo que era submetido a transferências, Santa Rosa, ia se inteirando do mundo artístico por onde passou. O que podemos afirmar é que seu objetivo era se inserir na esfera cultura da capital do país. Segundo Barsante (1982, p. 10):

Seus desenhos na época de Maceió retratavam quase sempre aspectos humanos, figuras populares das ruas: carroceiros, vendedores de sururu, carregadores de açúcar, motivos que o artista utilizou durante algum tempo [...]. Desde Salvador, Santa Rosa alimentava o sonho de vir para o Rio de Janeiro. Seus primeiros contatos com o meio artístico aguararam-lhe as tendências reveladas quando ainda garoto, na Paraíba. A então capital federal era a cidade que mais oferecia condições ao aperfeiçoamento de sua vocação artística.

Passando pela capital alagoana, Maceió (AL), Santa Rosa realizou exposições. Por lá, também frequentava o gabinete da Imprensa Oficial do Estado, presidido pelo romancista Graciliano Ramos: “ficavam em conversas e discussões literárias que se prolongavam por horas a fio”<sup>16</sup>. Também participavam desses encontros nomes conhecidos como do seu conterrâneo José Lins do Rego e a artista modernista Tarsila do Amaral.

Entrementes, a sua vida profissional no âmbito bancário parecia não mais fazer sentido. Logo, evidenciamos em carta de 1932 o amparo desempenhado pelo seu amigo Simeão Leal, que o avisa sobre uma proposta de emprego. Para Santa Rosa, suponhamos ter sido esse o tão aguardado momento: e ir residir na capital federal, Rio de Janeiro, ou seja, era também uma oportunidade de deixar o trabalho no Banco do Brasil. Dizia Leal: “Fostes nomeado desenhista da Comissão de Estradas vais ganhar 600\$

---

16 Correio da Manhã, 08 de setembro de 1936.

reis trabalhando perto do Ministério da Aviação”. Iria ganhar o mesmo vencimento de quando começou a trabalhar no setor contabilístico, na repartição de saneamento básico. O compromisso lhe chamava: “Dr. Melo teu futuro companheiro de trabalho achas que deves vir o mais rápido possível ele deseja preparar um desenho contigo para o congresso de Estradas” (OLIVEIRA, 2012, p. 95).

A amizade entre Santa Rosa e Leal era de muito apreço. Ocorre que certa feita, Santa Rosa tendo que resolver questões de burocracia que poderia garantir o recebimento de seu salário, recorreu ao seu amigo. Em carta sem data enviada do Rio de Janeiro para Simeão Leal, Santa Rosa lhe busca o amigo para verificar alguns documentos que lhe faltavam e que estavam em sua cidade natal, o caso era urgente, pois acaso isso não fosse feito há tempo, poderia ele ficar desprovido do vencimento do mês.

Tratava-se de um documento do serviço militar, Santa Rosa, explicou que não serviu ao exército por ser arrimo da família<sup>17</sup>, pois, com os falecimentos dos irmãos e o abandono do pai, foi a pessoa fundamental para sobrevivência de sua mãe e de sua irmã Hely. Santa Rosa orienta Leal a ir à sua casa e recolher o famigerado documento com sua mãe e enviar o mais rápido possível pelos correios.

A sua atuação no mundo da Arte começou muito cedo, ainda quando morava na Paraíba, enfeitando estandartes para igrejas, para grupos carnavalesco, produzindo também desenhos e pinturas. Não foi Santa Rosa um artista de escola, aprendeu as artimanhas das Artes com esforço de um autodidata. Porém, sua inserção no âmbito cultural carioca proporcionou o encontro com quem o denominava de “mestre”. Com Candido Torquato, ou simplesmente, o célebre Portinari (1903-1962) pôde amadurecer seu talento e desenvolveu suas obras. Sem dúvida, sua migração para a capital federal ampliou suas redes de sociabilidade e com elas, boas oportunidades foram construídas por Santa Rosa.

---

17 JSL DOC. Cpx, /2 (0608 a 0614) A1G1P1C1

## O PROTAGONISMO CULTURAL DO MULTIARTISTA AFRO-PARAIBANO: SANTA ROSA

O momento vivenciado por Santa Rosa, na capital federal, Rio de Janeiro, pode ser compreendido como sendo de turbulências no quadro político brasileiro. Ocorre que, na década de 1930, a conjuntura política e as reformulações do poder ensejaram maior controle e vigilância dos meios culturais, principalmente, com a instalação no governo varguista, com a implantação de sua face mais totalitária. Segundo Gomes (2007), o período que correspondente ao Estado Novo (1937-1945) foi proveniente de mudanças econômicas e sociais. Desse modo, o país avançava na indústria, mas permanecia sob as entranhas da tradição do conservadorismo transvestido de moderno. A autora pondera que, com o advento de novas políticas públicas culturais o Estado Novo esteve atento para a formação de uma identidade nacional cujo mote era a recuperação do passado brasileiro, ou o que fosse possível desenterrar de suas “raízes”. Contando, para isso, com a participação da “máquina estatal e burocrata” além, obviamente, de atores sociais – em destaque os intelectuais como foi o caso do multiartista Tomás Santa Rosa Júnior que trazia, em sua bagagem artística, a leitura regionalista do país. A relação desses intelectuais com as políticas culturais e a sua operacionalização é entendida pela autora como uma relação não automatizada em que havendo adesão às diretrizes dessa política não eliminaria por inteiro o intelectual, por meio de cooptação. Por isso, estamos em acordo com as suas postulações, pois entendemos esse processo como uma negociação de interesse entre o aparelho do Estado e uma oportunidade financeira e de prestígio social e cultural para os intelectuais agenciados.

Por essa esteira, evidenciamos o seu protagonismo intelectual de Santa Rosa na conjuntura da política cultural, mas também compreendemos que sua participação assídua em cargos estratégicos da área cultural do governo varguista não o limitou, e, com isso, ele pôde continuar a realizar e participar da construção de seus projetos, seja na pintura, na programação gráfica, nas redações de jornais, nas decorações carnavalescas, no figurismo ou na cenografia teatral, e foi o que fez.

Em *Cenografia para além do Teatro*, Dominique Raquel Cohen (2007) contribuiu com o universo do espetáculo no âmbito da cenografia, em que ajudou a consolidar – sempre direcionado a aplicação de métodos - enquanto linguagem artística. E, nesse sentido, refere-se a Santa Rosa como um sujeito ímpar para esse campo da cultura brasileira. O “divisor de águas” na cenografia<sup>18</sup> foi o cenário da peça *Vestido de noiva*, de Nelson Rodrigues. Segundo Cohen (2012), Santa Rosa, em 1943, “desenhou a revolucionária cenografia de Vestido de Noiva, de Nelson Rodrigues, com direção de Ziembinski” que pode ser considerado como um “marco zero do moderno teatro brasileiro” (COHEN, 2012, p.23).

O mundo do teatro o levou a uma intensa experiência com o Teatro Experimental do Negro (TEN.), fundado em 08 de outubro de 1944. Nessa época, o grupo teatral que pode ser considerado também uma associação negra, liderada por Abdias Nascimento (1914-2011) e Agnaldo Camargo que faleceu em 1952, entre outros, que questionava a extrema desigualdade racial e social presente num contexto em que imperava quase como um axioma, o mito da democracia racial. Em *Significado do protesto negro* (1989), Florestan Fernandes comenta sobre a luta, organização, desafios e o protesto da população negra quanto à sua real situação social e econômica. Aliás, para Fernandes, havia entre a abolição da escravatura (1888) e as reais condições de vidas da população negra um limbo que precisava ser preenchido, por isso que para ele as abolições/protestos estariam ainda em curso.

O referido grupo político desempenhou papel significativo na vida de trabalhadores(as) negros(as) por meio dele foram criados cursos de alfabetização e debates que trouxeram à tona os questionamentos quanto ao racismo, à conscientização do lugar social do negro e apropriação da linguagem cênica. Santa Rosa elaborou vários cenários para TEN, sendo o seu primeiro contato com os seus integrantes em 1947, no Festival Castro Alves,

---

18 “É preciso fixar bem que a cenografia, ou melhor, a Cinotécnica, arte de compor plasticamente a cena, é legítimo *metier*. Possui as suas leis, o seu cortejo de acessórios, a sua preparação intelectual, a sua organização de elementos e seu trato no fazer, que caracterizam o ofício”. ROSA, Santa. Caderno de Cultura – Serviço de Documentação do Ministério de Educação. Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, Brasil, 1952.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

realizado no Teatro Fênix no Rio de Janeiro/RJ. Seus figurinos valorizavam a cultura africana com estampas e turbantes. Em *Quando a cor escapa da coxia - trajas de cena do Teatro Experimental do Negro*, Viana (2015), pondera que mesmo diante das dificuldades financeiras do grupo, sobrava criatividade, uma vez que os

trajes mostram que Santa Rosa mais uma vez optou por vestir o corpo dos atores com panos e alfinetes, como já havia procedido em 1947, no Festival Castro Alves. O interessante é que esse sistema valorizou a beleza escultural dos corpos negros (VIANA, 2015).

Em artigo publicado no Suplemento literário, *Letras e Artes* do Jornal *A Manhã*, em 14 julho de 1946, Santa Rosa faz alusões ao TEN, enfatizando sua importância para a construção da cultura brasileira, e menciona que “a capacidade artística do negro, sua plasticidade e sensibilidade desenvolvidas em alto grau estavam aguardando orientadores que os aproveitassem numa função social mais definidora”.

## IMAGEM 2: SANTA ROSA COM INTEGRANTES DO TEN



Acervo pessoal de Ruth Cardoso *apud* Barsante (1993, p.74).

A imagem 2 é um registro desse discutido e revolucionário grupo que recebeu a contribuição direta e indiretamente de Tomás Santa Rosa, ao lado de Abdias Nascimento, Haroldo Costa, Agnaldo Camargo, Marina Gonçalves, Ruth de Souza, Manuel Claudino, entre outros(as). O campo das artes cênicas lhe deu bons frutos, acima de tudo uma rede de amigos, mas Santa Rosa é o que podemos considerar como artista de sua época e atuava por vários meios no mundo da Arte, nesse sentido, passaremos a elucidar a importância de sua trajetória de protagonista e renovadora para o campo da programação gráfica, função que desempenhou em várias editoras.

A programação gráfica ou ilustração gráfica foi pontualmente desenvolvida nas décadas de 1930 e 1940. No Brasil, em tal período, editoras como, *José Olímpio, Augusto Frederico Schmid e Agripino Editora Ariel* começaram a reformular a parte estrutural adotando inovações quanto aos projetos gráficos para capas e ilustrações de livros. Pena (2012, p. 54-65) traz à tona o processo evolutivo e histórico de obras literárias brasileiras, esquadrinhando o trabalho dos produtores de capas de livro, no decorrer de vários anos. Desse modo, Santa Rosa ficou conhecido como “o virtuoso na arte do livro” que foi fundamental no andamento e consolidação da produção visual dos livros no Brasil, numa época ímpar quanto às inovações gráficas.

Existe toda uma preocupação dos *capistas* em expor nas capas dos livros elementos que imprimem significados relacionados à narrativa. Normalmente as representações das capas são feitas através de obras de arte ou desenhos produzidos pelo próprio *capista*, despertando o imaginário do leitor em relação à narrativa do livro. Dentro desse universo podemos ressaltar a obra do ilustrador Santa Rosa (como ficou conhecido no meio artístico) que foi de fundamental importância para a renovação estética do livro nacional (PENA, 2012, p. 65).  
Grifos nossos.

É bem provável que o reconhecimento profissional de Santa Rosa tenha se concretizado com convite para dirigir o Curso de Desenho de Propaganda e Artes Gráficas, no ano de 1946, pela Fundação Getúlio Vargas (FGV). Logo em seguida, ele assumiu pasta no Museu de Arte Moderna (MAM) na condição de professor de Desenho Estrutural e Composição. Em 1952, no *Caderno de Cultura* – veículo do Departamento da Imprensa Nacional- Santa Rosa, dedicou parte de seu texto às reflexões concernentes à arte da ilustração e nela, demonstrou-se ser um obstinado combatente para a profissionalização técnica da área da programação gráfica, nos anos 1940, chamando a atenção, inclusive, para a sensibilidade e inteligência do artista incumbido de “vestir os livros”. Dizia ele que, “a atitude intelectual do ilustrador tem que ser precisa, mas diversa, dando-lhes um valor autônomo, transportando a natureza das coisas sugeridas”.<sup>19</sup> Conhecedor das técnicas e defensor do método, Santa Rosa, dinamizou os projetos gráficos atuando principalmente nos projetos de capa de livros para a José Olympio, que a época eram, basicamente, uniformes na cor e na forma, desta feita suas afirmações seguem a linha da inovação em que:

Com o tempo, as ilustrações, em formato pequeno e retangular, colocadas no meio da página, em algumas ocasiões passaram a apresentar um grande formato, sendo colocadas no alto da página, como na edição de Memórias do Cárcere, de Graciliano Ramos. Em outros casos, as ilustrações perderam a moldura, ganhando um traço mais livre, como no livro Poesia, de Carlos Drummond de Andrade. (LIMA, s/d)<sup>20</sup>

Na Editora Schmidt no ano de 1933, o afro-paraibano Tomás Santa Rosa fez seu primeiro projeto de ilustração quando ilustra a capa do livro

---

19 ROSA JÚNIOR, Tomás Santa. *Cadernos de Cultura* – Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde. Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1952.

20 LIMA, E. L. C.; FERREIRA, M. C. O livro brasileiro dos anos trinta. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/952a9f90b069f5f01a6a652d9c6c0334.PDF>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

## TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

de Graciliano Ramos, quem conheceu ainda em Alagoas, anos antes. Seu legado no universo das ilustrações é indubitavelmente importante, pois formam dezenas de projetos gráficos para capas de livros de boa parte dos clássicos literários publicados à época. É fácil perceber que, em se tratando das artes visuais, a perspectiva desenvolvida na cenografia se estendia para as obras de programação visual em livros, e vice-versa.

O artista plástico, Santa Rosa, tinha um estilo um tanto quanto diversificado, pois não internalizou uma escola pictórica. Suas formas de percepção de mundo nos levam ao seu particular. Admirador de Cézanne e, influenciado pelo Expressionismo alemão, pelo Fauvismo e Abstracionismo, produziu vários quadros, sendo o estilo de maior produção figurinista. Além disso, Santa Rosa foi um assíduo crítico de Arte na atmosfera artística do Modernismo e, era um eterno aprendiz, pois deslocou suas pesquisas pictóricas para os mais diversos estilos.

Em entrevista, publicada no dia 04 de março de 1945, no suplemento literário do jornal *A Manhã, Letras e Artes* Vol. III, Santa Rosa responde a perguntas pontuais sobre sua trajetória de vida no mundo da Arte, enquanto pintor. Estes pequenos trechos descritos logo adiante são entendidos enquanto indícios de seu tempo, e de suas concepções sobre de uma cultura artística. Quando perguntado sobre como encarava sua pintura dentro do movimento modernista e qual o ponto de vista em que se coloca com referência à sua arte; responde: “vejo-a como uma das mais simples contribuições do nacional em arte. Inspirando-me na vida popular, a minha principal preocupação é condensar o sentimento da terra através, naturalmente, das formas e cores”. Santa Rosa se debruçou em vários temas: a infância, a mulher negra, a religião de matriz africana, o samba, o circo, os arlequins, a cultura pesqueira e a capoeira, enfim, uma infinidade temática que tinha como mote a *cultura popular*.

É sabido que boa parte de seu legado pictórico esteve sobre a posse do IPASE – Previdência Social. Obras, estas, que correm o risco de se perder. Como o caso da emblemática reportagem intitulada “*O mistério de Santa Rosa*”, noticiado em 15 de dezembro de 1999, na Revista *Isto É*, por Wladimir Gramacho, na qual consta uma denúncia quanto aos diversos extravios

de obras plástica do afro-paraibano Santa Rosa, além da negligência com armazenamento da sua produção.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É pertinente a reflexão ponderada por Flores (2008), que alerta sobre uma espécie de seleção cultural quanto aos afro-brasileiros, que quase não aparecem nos conteúdos históricos escolares, especialmente, na duração republicana onde impera um “cânone da mestiçagem” atenuando a participação efetiva da população negra na construção sociocultural do país no século XX. Ao considerarmos suas colocações acentuamos ser fundamental, pesquisas que abordem na referida temporalidade a temática do protagonismo negro no pós-abolição, haja vista ser este um campo de pesquisa que vem contribuindo com os estudos históricos. Desse modo, concluímos que as histórias de vidas são fundamentais na ampliação e desenvolvimento dos saberes históricos e, nesse caso, tratamos de esquadrihar o protagonismo de um intelectual afro-paraibano que contribuiu com o desenvolvimento da cultura artística brasileira e atuou em diversos espaços de sociabilidade, logrando reconhecimento em vários dos locais por onde transitou no Brasil.

Assim, a importância de se pesquisar e divulgar pesquisas sobre as continuidades o legado da Cultura afro-brasileira é, a rigor, um contraponto fundamental no embate com as narrativas “oficiais” que invisibilizam a presença da população negra na construção social e cultural da História do Brasil. Por isso, levamos em consideração que as experiências sociais e culturais de protagonistas negros são fatores imprescindíveis para mostrarmos a diversidade sociocultural existente no Brasil.

Enfim, são essas questões que justificam a importância em compreender e divulgar a participação do protagonismo negro no pensar historicamente, ampliando estudos sobre histórias dos afro-brasileiros, sobretudo suas participações, produções e interpretações de mundo, o que

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

contribui com o descortinar de certas invisibilidades, silêncios e não-ditos em relação à construção sociocultural da História do Brasil.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Wellington. **Uma cidade de quatro séculos: evolução e roteiro.** João Pessoa: Governo do Estado da Paraíba, 1985.

ARAUJO, Edna Maria Nóbrega. **Uma cidade, muitas tramas: a cidade da Parahyba e seus encontros com a modernidade (1880-1920).** 2001. 162 f. Dissertação. (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

AVELAR, Alexandre de Sá. A biografia como escrita da História: possibilidades, limites e tensões. **Dimensões**, v. 24, p. 157-172. 2010. Disponível em formato digital: <file:///G:/2528-3948-1-PB.pdf>. Acesso em: 10 maio 2016.

BARSANTE, Cássio Emanuel. **Santa Rosa em cena.** Rio de Janeiro, INACEM, 1982.

\_\_\_\_\_. **A Vida ilustrada de Tomás Santa Rosa.** Rio de Janeiro Fundação Banco do Brasil: Bookmakers, 1993.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos.** 6.ed. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

COHEN, Dominique Raquel. **Cenografia para além do Teatro.** 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado em Artes), Programa de Pós-Graduação em Interunidades em Estética e História da Arte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. **As singularidades da modernização na Cidade da Parahyba nas décadas de 1910 a 1930.** 2004. 281 f. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto Negro.** São Paulo: Cortez, 1989.

FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra. **Raízes da indústria da seca: ocaso da Paraíba.** João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1993.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

FLORES, Elio Chaves. Etnicidade e ensino de História: a matriz cultural africana.: **Tempo**, Niterói-RJ, n. 21, p. 65-81, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.

GOMES, Ângela Maria Castro; HASEN, Patrícia Santos (Orgs.). Intelectuais, mediação cultural e projetos políticos: uma introdução para a delimitação do objeto de estudo. In: \_\_\_\_\_. **Intelectuais Mediadores**: práticas culturais e ação política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

GOMES, Ângela de Castro Gomes. Cultura Política e cultura histórica no Estado Novo. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura política e leituras do passado**: historiografia e ensino de história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. **Da nitidez da invisibilidade**: legados do pós-emancipação no Brasil. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

LIMA, Edna Lúcia C.; FERREIRA, Márcia C. **O livro brasileiro dos anos trinta**. Disponível em formato digital: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/952a9f90b069f5f01a6a652d9c6c0334.PDF>> Acesso em: 20 mar. 2016.

MARTINS, Eduardo. Instituições Paraibanas de Cultura, 1889/1941. **Revista da Academia Paraibana de Letras**, n. 08, João Pessoa, 1978.

OLIVEIRA, Bernardina Maria Juvenal Freire de. **José Leal**: escritos de uma trajetória. 2009. 333 f. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura), Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

PENA, Iara Carneiro Tabosa. **Olhos do espírito**: uma leitura das capas de Dom Casmurro de Machado de Assis. 2013. Dissertação (Mestrado em Literatura) Programa de Pós-graduação em Literatura, Universidade de Brasília, 2013. Disponível em formato digital: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/12012>>. Acesso em: 22 set. 2017

PRADO JÚNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

REVEL, Jacques; **Jogos de escalas: a experiência da microanálise.** Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

ROSA JÚNIOR, Tomás Santa. **Cadernos de Cultura.** Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde. Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1952.

SKIDMORE, Thomas E. **Brasil: de Getúlio Vargas a Castelo Branco (1930-1964).** Tradução Berilo Vargas. Paz e Terra, São Paulo, 1988

SILVA, Júlio César Alves da. **Para a melhoria da raça e a civilização do povo paraibano: uma história da eugenia na Paraíba (1914-1921),** João Pessoa, 2013.

SILVA, Thiago Brandão. **Trajetória do Afro-Paraibano Tomás Santa Rosa Jr. (1909-1956): Um artista multifacetado.** 2016. 96 f Monografia em História, Departamento de História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum.** Estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VIANA, Fausto R. P. Quando a cor escapa da coxia: trajes de cena do Teatro Experimental do Negro. **Urdimento-Revista de Estudos em Artes Cênicas** 1.24, 2015, p. 105-117.

# A RESISTÊNCIA RESSOA NOS BATUQUES NEGROS NO PÓS-ABOLIÇÃO PARAIBANO<sup>21</sup>

**Diego de Souza Canuto**

*Peço atenção agora meus senhores  
Pros tambores os tambores  
Pois o que bate agora meus senhores  
São os tambores os tambores  
Mais forte que o açoite dos feitores são tambores  
os tambores [...].*

Trecho da música Tambores (1994), de Chico César

A presente pesquisa tem por objetivo demonstrar a investigação que vem sendo desenvolvida no contexto do pós-abolição, que, de modo geral, trata das tradições negras e sua importante potencialidade geracional de espaços de resistência político-cultural no pós-abolição primeiras décadas do século XX na Paraíba, às práticas opressoras que fizeram parte do contexto histórico compreendido, além do fortalecimento de uma identidade afro-paraibana.

Ampliar a pesquisa e conhecimento da história da cultura popular realizada pela população negra paraibana possibilita abrimos as cortinas de nossa história para o cumprimento da Lei. 10.639/2003 que determina a obrigatoriedade dos conteúdos de História da África e da cultura Afro-brasileira na educação brasileira, posto que em todo âmbito federal, mesmo com o fim da escravidão (1888) e a condição de “livre” à toda população negra, “práticas discriminatórias e a escola excludente se mantiveram” no período republicano (PAZ TELLA, 2012, p. 52). Durante o decorrer do século XX e adentrando ao século XXI, inúmeras ações políticas do movimento

---

<sup>21</sup> Este trabalho é parte da minha monografia de conclusão do curso de História da Universidade Federal da Paraíba, defendida em 2017.

negro marcam as lutas sociais para que houvesse avanços por uma educação antirracista. A partir destas lutas e resistências, que resultaram em alterações na LDB/1996, promovidas pela implementação da Lei 10.639/03, implicaram na inclusão do “estudo da História da África e dos Africanos”.

Em 2013, quando completados dez anos da promulgação da referida Lei foi feita uma reflexão sobre a ampliação do conhecimento acerca das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e dos conteúdos da referida Lei, com o propósito de ampliar a produção e o conhecimento das relações étnico-raciais e sua pluralidade no Brasil, promovendo, também, a valorização da identidade e da história e cultura dos afro-brasileiros (Brasil, 2013).

Nosso trabalho está em consonâncias com alguns dos objetivos da referida Lei e, por isso, busca pesquisar a cultura afro-paraibana e sua resistência no contexto pós-abolição. Assim, os(as) alunos/alunas das escolas poderão se inteirar, a partir de um exemplo próximo de seus cotidianos, do quanto o ensino escolar e a sociedade podem ampliar o conhecimento da história e da cultura africana e afro-brasileira. Esta perspectiva oportuniza mais uma viabilidade de nos contrapormos “[...] ao enfoque eurocêntrico na educação” (PAZ TELLA, 2012, p. 25).

O contexto pós-abolição, seguido pela implantação do regime republicano (1889), em muito é marcado por elementos oriundos de uma elite conservadora e seus “vícios”, a exemplo da política de parentela. Seus primeiros momentos são assinalados, em larga medida, por grandes agitações no meio popular e por insatisfações da população negra. Em decorrência dessa instabilidade, durante o governo Campos Sales (1898-1902), é posto em prática a “solidificação do sistema oligárquico de dominação”, como diz Carvalho (1987, p. 39). Esse mecanismo da cultura política serviria, entre outros motivos, para manutenção de uma “estabilidade” política para o governo central, com vistas a manter-se firme perante qualquer entrave oposicionista. Sendo que esse sistema oligárquico de dominação, ou “política de estados”, é fortalecido por meio de uma reciprocidade política de apoio entre o governo central e as

oligarquias locais/estaduais, com práticas políticas realizadas pelo alto, ou seja, sem a participação das massas, o novo regime republicano foi consolidado por uma artimanha “conspiratória [que] prevaleceu sobre a estratégia revolucionária”, como afirma Costa (1999, p. 15). De modo semelhante, a consolidação da república na Paraíba pode ser traduzida pela continuidade da manutenção de uma elite política que já estava assentada no poder durante o regime imperial. Em meio a essa situação, após ser proclamado o “novo” governo (1889), foram assistidos encenações de alguns preceitos de um regime republicano que em quase nada se faziam sentir na realidade, fatos esses que foram sendo modificados lentamente. Segundo Abrantes e Santos Neto (2010), esses contornos que ganham o meio político paraibano faz com que as manipulações do poder obtenham mais liberdade por meio da política de parentela. Essa prática é ligada intimamente com a tradição da sociedade escravocrata.

Ao tempo que a população negra “liberta”, ou já “livre”, se viu imersa em um mundo do trabalho degradante no contexto pós-abolição, quando era debatido e começava a se acentuar, nesse momento, o ideário de um Brasil branco, europeizado e civilizado. Respostas para os problemas de cunho político, econômico e cultural pelos quais passava a nascente nação eram requisitadas pela elite e, mesmo esses problemas sendo de natureza diversa, a abolição da escravidão vinha à tona como a deflagradora de tais adversidades.

Esse cenário de buscas de respostas para o que viria ser os projetos de futuro para a nação brasileira, passando por uma definição de sua identidade, pensados por uma elite política e econômica que se espelhava nos ideais civilizatórios europeus, traz à tona um grande higienismo social, pautado pelas reformas urbanas e mudanças de hábitos e costumes, ditadas pelo ritmo *Belle Époque* e teorias científicas raciais, que buscavam o embranquecimento, visto como caminho de uma “melhoria racial”. Sendo assim, tinha-se por objetivo acabar com a vergonha da elite brasileira, traduzida pelo constrangimento de um país pobre e negro (CARVALHO, 1987).

Em contrapartida, o protagonismo negro no pós-abolição ocorreu e pôde ser constatado a partir da busca por uma ampliação no olhar

historiográfico, como afirma Gomes e Domingues (2013). Dessa forma, nossa investigação acerca do protagonismo e da resistência negra em meio ao contexto pós-abolição a partir da Paraíba, será, agora, explanada.

## A CULTURA NEGRA COMO FORMA DE RESISTÊNCIA POLÍTICO-CULTURAL NO PÓS-ABOLIÇÃO (PARAÍBA, 1910-1930)

Pesquisar a cultura negra nas primeiras décadas do século XX (1910-1930) e analisar as estratégias de resistência às práticas opressoras que faziam parte do contexto histórico abre possibilidades para demonstrarmos a capacidade da população negra em resistir às ações racistas vigentes. A Paraíba do pós-abolição, especialmente na Primeira República (1889-1930), estava composta por uma grande diversidade de expressões culturais afro-brasileiras. Algumas das quais, infelizmente, não resistiram devido à força do tempo, ou por repressões realizadas por forças do Estado brasileiro, a exemplo da Polícia, que procurava manter a “ordem e a moral” nas ruas das cidades, em prol não só dos interesses desse primeiro, mas também das recomendações da sociedade civil paraibana, que também se inseriram nos debates sobre o progresso para uma cidade “moderna” e “civilizada”.

Essas concepções de sociedade – moderna e “civilizada” – estavam sedimentadas durante o século XIX e mantiveram-se firme no pós-abolição em variadas cidades brasileiras, por meio de reformas urbanas e mudança de hábitos e costumes<sup>22</sup>. As manifestações artísticas negras vinculavam-se aos obstáculos que deveriam ser superados, ou eliminados, para que fosse possível instaurar uma “civilização nos trópicos” e aos moldes europeus, como afirma Carvalho (1987). Desse modo, a então capital, Parahyba, segue o ritmo de mudanças e desejos

---

22 As reformas de ruas, becos e fachadas de casa particulares e prédios públicos aconteciam ao tempo que “pobres, mendigos, ladrões, menores abandonados, órfãos, loucos, aleijados e prostitutas” eram retirados das ruas centrais da capital paraibana, para que “a elite pudesse transitar sem o perigo das doenças ou da incômoda presença” desse segmento social (CITTADINO; GONÇALVES, 2008). Essas reformas também tinham por intuito, mudar os hábitos e os costumes dos moradores, possibilitando a convivência mais assídua dos espaços públicos. Seguindo essa linha de mudanças, os novos costumes ligavam-se intimamente com a superação da cultura negra para que, enfim, o alcance da civilização integral do Estado brasileiro fosse possível (LIMA, 2010).

de “novos tempos”. O que se tinha por ambição, por meio do “progresso”, eram adequações que envolviam todo o alargamento e melhoria de ruas e avenidas, sua higienização e possibilidades de serem colocados em prática os “novos hábitos, costumes e formas de morar”, agora, possíveis, graças ao capital excedente da economia algodoeira<sup>23</sup>. (CHAGAS, 2004, p. 27). A higienização social desses espaços era tida como item essencial para efetivação das reformas. A eugenia vinculava-se diretamente à busca de uma “limpeza” das ruas. Assim, versando sobre a defesa dos discursos eugênicos na cidade Parahyba entre as décadas de 1910 e 1920, Silva (2013) afirma que:

[...] certos indivíduos que causavam algum desconforto às elites, aos poderes públicos, tais como os pobres, os mendigos, os negros, os loucos, e não apenas os doentes: categorias *ditas* inferiores pelo discurso eugênico (SILVA, 2013, p. 64, grifos da autor).

Diante do exposto, podemos afirmar que foi por meio da pesquisa em obra de historiadores memorialistas e folcloristas<sup>24</sup> sobre variados costumes, temos, hoje, a possibilidade de entendermos o contexto das relações sociorraciais entre a população negra e a classe dominante paraibana no pós-abolição. Em tal momento, de intensas (re)formulações de variadas concepções em todo cenário nacional, o Maracatu e o Coco de Roda foram importantes mecanismos de resistência e fortalecimento de uma identidade<sup>25</sup> afro-paraibana, perante todas as formas de violências, incluindo a simbólica, promovidas pela elite brasileira.

---

23 Para um melhor entendimento do cenário econômico da Paraíba, nos anos iniciais do regime republicano, ver Galliza (1993).

24 Ao abordar as aproximações ou distanciamentos entre a memória e história, Lima (2010, p. 47) identifica diversos memorialistas e folcloristas que registraram as manifestações culturais “através dos métodos científicos de sua época”.

25 O historiador E. P. Thompson (1998) problematiza como a classe trabalhadora inglesa do século XVIII possuía uma “cultura tradicional que é, ao mesmo tempo, *rebelde*”. Assim, como a cultura demonstra-se de forma ambígua, a identidade também se confirma, pois é “[...] possível perceber no mesmo indivíduo identidades que se alternam, uma deferente, a outra rebelde”. Nesse sentido, entendemos como a cultura negra paraibana e a identidade propiciada por esta demonstram-se de forma *rebeldes* as diversas formas de ataques efetuados pela elite e sociedade civil paraibana no pós-abolição.

Apesar das restrições e penalizações, em muitas ocasiões realizadas em nome da moral e dos bons costumes, as expressões da cultura negra não se renderam. Referências aos mecanismos que tinham o intuito de reprimir ou extinguir a cultura festiva de escravizados ou libertos em meados do século XIX eram estampadas nas capas de jornais. Antes mesmo do regime imperial, os *batuques*, *calundus* e cerimônias afro-religiosas foram presenciados visualmente e descritos por memorialistas, por exemplo. Nessas ocasiões eram respondidas com pouco ou nenhuma tolerância por senhores de engenhos e diferentes habitantes dos séculos XVII e XVIII (TINHORÃO, 1988). Todavia, eram danças e batuques que se tornavam mais fortalecidos em dias de santos católicos e festividades nacionais como o *Entrudo*<sup>26</sup>, São João e Natal. Assim, mesmo com ações repressoras de setores do Estado brasileiro que seguiram persistindo nas primeiras décadas do século XX, tradições e costumes afro-brasileiros, como os *Maracatus*, e *Cocos*, seguiram e mantiveram-se vivos em diversas regiões da Paraíba.

A grande diversidade da cultura afro-brasileira demonstra o quanto essa população não se rendeu ao controle e disciplina de suas vivências festivas que as acompanharam desde o Brasil colônia e, que, ainda persistem por meio de suas forças, nos dias de hoje. É importante destacar que foi por meio das tradições negras, que redes de sociabilidade e fortalecimento de espaços de poder surgiram e se consolidaram perante aos variados obstáculos do pós-abolição (LIMA, 2006).

## A RESISTÊNCIA COMO TRADIÇÃO DA EXPRESSÃO ARTÍSTICO-CULTURAL NEGRA

Por intermédio de Lima (2010), do memorialista Ademar Vidal e de Medeiros (1994[1942]), obtemos descrições dos maracatus praticados na Paraíba. Vidal em 1944, escreveu um artigo para a revista portuguesa, *Atlântico*, fornecendo detalhes sobre os Maracatus que percorriam as ruas da então capital, denominada de cidade da Parahyba. Esse artigo do referido

---

<sup>26</sup> Terminologia que designava brincadeiras com água e lama, também sendo registrado como uma denominação de Carnaval (LIMA, 2010).

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

pesquisador, entre outros caminhos possíveis, possibilitou adentrarmos nas primeiras décadas do século XX e analisar como o Maracatu consolidou suas apresentações até por volta dos anos de 1910. Assim, diz Vidal (1944, p. 42-43), quanto à presença marcante da população negra, os sons de seus batuques e aos adereços sempre carregados por estes:

Os negros dominavam inteiramente no Maracatu da Rua Direita [atual Duque de Caxias], não se vendo nem uma cara branca. Na assistência preponderavam os brancos que aplaudiam e tomavam partido por uma das figuras. Ouvia-se o característico rumor monótono dos atabaques. Uma coisa só, ali, constante, sem variar. O chapéu encarnado era o centro do movimento, vendo-se ao longe sua oscilação gloriosa. Aquilo regulava e dava sentido ao maracatu.

No mesmo sentido, o memorialista Coriolano de Medeiros (1994[1942]) realiza um “passeio” pelas lembranças das tradições negras que faziam parte do calendário, ressaltando que, ao fim do período carnavalesco e o início das atividades da Quaresma, quando é chegado o sábado no período da noite, o Maracatu entrava em cena com toda sua opulência. Assim, destaca o autor:

Tambíá vibrava de satisfação; jogos de salão, recitativos, modinhas ao violão, danças, cocos, um rumor de festa que, apesar de forte, não abafava as vibrações poderosas do formidável maracatu dos escravos de Dona Eugênia, no sítio plantando as margens da bica de Maria Feia (MEDEIROS, 1994 [1942], p. 50).

Continuando a transitar mais fortemente entre as datas comemorativas, Medeiros (1994[1942], p. 65) afirma que, enquanto a elite paraibana esperava o natal pensando em roupas novas, “pratos diferentes dos triviais” e momentos de repouso, a população negra buscava a realização de suas festas de costume.

Essa parcela elitista que se encontrava na cidade da Parahyba, ao ser findada a missa do Galo, se dirigia até suas residências para ceiar e dormir. Nesse mesmo momento, outros continuavam a se divertir com “o coco da rua do Grude” e o “maracatu do sítio da D. Eugênia”, estes recomeçando “mais ruidosos”. Podemos entender a realização do Coco e do Maracatu nesses determinados espaços, como locais de resistência e fortalecimentos de uma identidade afro-paraibana, em contraponto do ideário de uma “europeização” dos costumes locais, como afirma (LIMA, 2010).

Na então província da Parahyba do Norte, o Maracatu e outras festas negras foram demarcando espaços para a prática de suas tradições culturais, mais especificamente em sua capital. Mesmo com todo um conjunto de normas criadas no intuito de “adequar” as diversas manifestações culturais realizadas pela população negra, foi possível resistir por todo o período imperial<sup>27</sup> e adentrar à república. Seguindo esses caminhos de resistência possíveis, antes de chegar a seus últimos dias a serem vistos em suas gloriosas atuações nos diversos espaços percorridos pela capital paraibana, os Maracatus forneceram experiências formidáveis a quem os praticou. Afirmamos isso, como sendo essa tradição parte de um conjunto culminante na formação de uma identidade negra paraibana, ainda em construção, possibilitando um processo de humanização e resistência ao longo do tempo.

Entre estereótipos e busca para manutenção de uma *ordem pública*, podemos concluir que foram diferentes fatores que levaram os Maracatus paraibanos a cessarem suas realizações por volta da década de 1910. Elementos que passam pela manutenção onerosa pelas quais necessitavam a prática desta expressão cultural, juntamente ao fim da importante Irmandade Negra de São Benedito, podem ser classificados como fatores contribuintes para findar os maracatus paraibanos. Mas, também, devemos ressaltar que o peso censorador das forças repressivas do Estado – atuando por meio da polícia – posiciona-se como fator imprescindível para cessarem os componentes sonoros e religiosos que carregavam os Maracatus pelas ruas da Parahyba. Além destes fatores, a bebida, servindo como componente certo dessa e de

---

<sup>27</sup> As tradições eram realizadas pela população negra livre, liberta ou escravizada (LIMA, 2010).

outras manifestações culturais negras, carregava em si, o indicativo de ser a causadora de distúrbios entre os integrantes das variadas tradições. Sendo assim, torna-se necessário observar o quanto era fundamental, para setores da elite paraibana, atualizar os costumes que comporiam a sociedade, e, para isso, era preciso ser dado um fim aos itens que esses grupos reconheciam como o embrião dos distúrbios, e que estavam inseridos nas apresentações do Maracatu (LIMA, 2010, p. 112).

No artigo escrito no ano de 1944, Ademar Vidal além de fazer referência a muitos detalhes que compunham a tradição do Maracatu na então capital paraibana, como as vestimentas, batuques, cantos, e os caminhos percorridos até a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos<sup>28</sup>, traz detalhes de como ocorreu à repressão que segundo o autor, fez desaparecer os Maracatus em João Pessoa, afirmando que:

As perturbações da ordem eram tão frequentes que o delegado Santos Coelho – um homem gordo e respeitado eterna autoridade com um prestígio sempre crescente – resolveu acabar com o Maracatu e outras tradições do paraibano tão apegado ao passado. As exigências da ordem determinaram a morte de notáveis representações de folguedos populares admiráveis de beleza e significação folclórica (VIDAL, 1944, p. 42).

O avançar do tempo e o aprofundamento da perseverança da elite em manter os ditos bons hábitos e costumes, juntamente com as preocupações em não perder o caminho para uma cidade moderna, fez com que o recurso opressivo do serviço da força policial fosse encarregado de manter a desejada ordem. Assim, entraram na lista de preocupação os bordéis (ou cabarés) e casas de pensão. Os jornais eram os maiores

---

28 Essa igreja foi demolida na década de 1920 para construção da Praça Vidal de Negreiros, mais tarde ficando conhecida como Praça “Cem Réis”. Sendo essa igreja um elemento que apoiava as tradições negras, se inserindo nos hábitos e costumes eleitos como não adequados pela elite paraibana, leva-nos a crer que sua demolição se insere em mais um exemplo do processo de “modernização”, da qual Chagas (2004) faz referências.

veículos de divulgação dos anseios e aflições. Assim, Chagas (2004, p. 209) exemplifica as preocupações da elite:

Para as elites a tão sonhada modernidade significava a manutenção da ordem, da moral pública e dos bons costumes, e o combate à prostituição, à baderna e à arruaça.

Desse modo, o que nos chama atenção é que esses espaços ofereciam serviços de prazer para os homens, mas também eram locais de divertimentos por meio da cultura negra. Sobre isso, o historiador Waldecir Chagas (2004) trata, especificamente, da “Pensão Brasil” como o local onde encontravam-se o prazer e o divertimento. Essa Pensão estava situada “no Varadouro [...] próximo à Praça 15 de novembro, Estação Ferroviária, e ao Porto do Capim”. Nessa casa de “hospedagem”, intitulada “Pensão Brasil, o samba e o maxixe cadenciados ao som dos tambores, pandeiros e atabaques, destoavam das valsas ouvidas pelas elites”, além de seguirem durante toda a noite (CHAGAS, 2004, p. 210).

A tradição do Coco na Paraíba, por sua vez, traz consigo um conjunto de cantos, danças e poesia. Em estudo de Ayala e Ayala (2010) identificamos toda uma rica diversidade de elementos encontrados na tradição do Coco. Os autores destacam a existência de características diversificadas, com diferenças entre sua estrutura de formação, formas métricas e rítmicas em que são construídas elaborações poéticas intrínsecas a seus cantos, dentre outros elementos. Essa natureza de diversidade do Coco paraibano é comentada por Mário de Andrade, em uma pesquisa que o autor realiza por diversas regiões do estado na década de 1920. Como resultado dessa investigação são encontradas as expressões “samba” e “maxixe”, nos direcionando à afirmação que o Coco era quem tomava conta das noites da Pensão Brasil (AYALA; AYALA 2010, *apud* ANDRADE, 1984, p. 33).

Sendo denominado por Coco de roda ou Coco praieiro, podemos identificar as várias possibilidades de sua contribuição para a construção de uma identidade afro-paraibana. A forma com a qual se organiza o Coco

de roda realizado em diferentes municípios da região litorânea da Paraíba, segundo Ayala; Ayala (2010) são atribuídos uma série de elementos de origem negra, que vão desde o dançar, com a umbigada ou sua simulação, bem como pelos instrumentos utilizados, sendo todos percussivos, até chegar a estrutura de seu canto, baseado em refrãos iniciados por um cantor principal e terminado ou respondido pelos demais integrantes do grupo. Toda essa composição do Coco de roda é também encontrada em várias manifestações culturais negras do Brasil.

O memorialista Medeiros (1994) traz, em vários momentos de sua obra, passagens sobre a forte presença do Coco no bairro do Tambiá. Ao evidenciar os diversos componentes do Carnaval, o autor afirma que, quando se aproximava tal período de folia, o bairro do Tambiá já se preparava para transformar-se e pôr em prática as várias festividades que lhe faziam parte. Um arsenal de utensílios e brincadeiras constituía esse novo mundo para ser vivido em quatro dias. A imaginação ficava encarregada de definir fantasias de que maneira seus participantes seriam atacados com as “seringas cheias d’água”, conhecidas como “limas de cheiro”. Dentre todo esse universo sociocultural não poderia estar ausente o Coco<sup>29</sup>, nem tampouco o Maracatu com todo o seu batuque. O memorialista Coriolano Medeiros (1994[1949], p. 49), ao descrever as ruas desse bairro, chama a atenção para um detalhe especial contido na rua do Grude, pois esse espaço tratava de fazer-se ouvir o Coco cotidianamente:

As brincadeiras findavam e até os cocos da rua do Grude perdiam o entusiasmo, e não só cessavam também porque o coco era espécie de moto contínuo, ou mercadoria de real necessidade... quando os homens e mulheres cansavam, os meninos prosseguiam.

---

29 Medeiros (1994) não chega a definir se era o Coco de roda, ou seja, o Coco cantado e dançado, que se realizava nos dias de Carnaval. Porém, como dizem Ayala; Ayala (2010), a região litorânea se caracteriza por um espaço, onde predominantemente se realiza o Coco de roda.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Com o passar do tempo, esses espaços foram sendo observados como uma contrariedade a ser superada, pois a medida que as ações perseguidoras e repressivas para cerceamento de tradições negras eram colocadas em prática, era necessário a resistência para manutenção de suas festas e costumes cotidianos. Assim, além de prisões efetuadas simplesmente por estarem bêbados e não atenderem aos pedidos de encerramentos de rodas de samba (Cocos), as autoridades policias também optaram pelo deslocamento dos integrantes da cultura negra para ruas cada vez mais distantes do centro da cidade. O que não foi suficiente para elite obter sua desejada ordem pública. Afirma Chagas (2004, p. 211) que nas primeiras décadas do século XX:

[...] se tornou necessário afastar os desfavorecidos para uma área distante do centro da cidade, sobretudo porque os sons advindos das rodas de sambas e das maxixadas quebraram o silêncio desejado dos cidadãos.

Percebemos toda uma série de tentativas de modificações e adequações para o que não só a capital Parahyba, mas todo o estado paraibano se tornasse “civilizado” tendo como modelo a cultura europeia. Podemos, então, afirmar que um resultado bastante nítido dessas alterações da natureza cultural da cidade, foi um integrante substancial para uma expansão da segregação social e racial na Paraíba, concomitantemente ao cenário brasileiro. Todavia, não atingiram seu maior objetivo que se caracterizava na obtenção de um país branco, com hábitos e costumes pensados pela elite nacional e local. Essa situação é nítida aos olhares contemporâneos, ao tomarmos o conhecimento de grupos de Cocos ou Maracatus que permanecem vivos, ou renasceram, a exemplo do que ocorre na atualidade (2017) em comunidades quilombolas paraibanas, a exemplo do Coco de Roda Novo Quilombo de Gurugi; o Coco e a ciranda de Caiana dos Crioulos; o Coco de Roda de Mestre Benedito, da cidade de Cabedelo/PB, entre muitos outros grupos, também de Coco, ou de outras manifestações artístico-culturais negras, espalhados pelas diversas regiões do Brasil, não sendo diferente na Paraíba.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Para concluir, vale registrar que ocorreu a distorção da história do povo negro e também se invisibilizou sua presença e protagonismo. Na atualidade, torna-se, portanto, necessário fazer emergir a explicitação da historicidade do Brasil, considerando tal grupo social, mostrando suas resistências, sua humanização e o legado cultural, formado a partir das travessias atlânticas que durante mais de três séculos transportaram, forçosamente, uma diversidade de grupos africanos e que, no presente, pedimos “atenção dos senhores [e das senhoras] para os tambores”, pois como diz a música de nosso conterrâneo Chico César, quem vai tocar agora são os tambores, pois estes são mais fortes que os açoites dos feitores, sejam eles quais forem. Ademais, os batuques são marcas fortes da cultura de nossos antepassados, mulheres e homens africanos e descendentes que estabeleceram a sua humanidade e resistências.

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

BRASIL. **Lei 10.639/03**, de 09 de Janeiro de 2003, Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 29 abr. 2017.

MEDEIROS, Coriolano de. **O Tambiá da minha infância**. João Pessoa: A UNIÃO, 1994.

VIDAL, Ademar. **Práticas e costumes afro-brasileiros**. Inédito, s.d. Obra organizada por volta de 1920 - 1940.

\_\_\_\_\_. A tradição do Maracatu. **Atlântico**. Revista Luso-Brasileira: Lisboa- Rio de Janeiro, 1944. Disponível em <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=tematico&pagfis=22435>> . Acesso em: 17 mar. 2017.

## BIBLIOGRAFIA - FORMATOS IMPRESSO E DIGITAL

ABRANTES, Alômia; SANTOS NETO, Martinho Guedes dos (Orgs.). **Outras histórias:** cultura e poder na Paraíba (1889-1930). João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2010.

AYALA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos. **Cocos:** alegria e devoção. Natal: EDUFRN, 2000.

CITTADINO, Monique; GONÇALVES, Regina C. (Orgs.). **Historiografia em diversidade:** ensaios de história e Ensino de história. Campina Grande-PB: Editora Universitária/UFCG, 2008.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república:** momentos decisivos. 6. ed. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. **As singularidades da modernização na Cidade da Parahyba nas décadas de 1910 a 1930.** 2004. 281 p. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados:** O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio dos Santos. **Da nitidez e invisibilidade:** legados do pós-emancipação no Brasil. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013

GALLIZA, Diana Soares de. **Modernização sem desenvolvimento na Paraíba:** 1890-1930. João Pessoa, Idéia, 1993.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX).** 2010. 378 p. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

PAZ TELLA, Marco Aurélio (Org). **Direitos Humanos, população afro-paraibana e mulheres.** João Pessoa: NEABI/UFPB, 2012.

SILVA, Júlio Cesar Alves da. **Para a melhoria da raça e a civilização do povo paraibano:** uma história da eugenia na Paraíba (194-1921) – João Pessoa, 2013.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons negros no Brasil:** cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Art Editora, 1988.

## A TRAJETÓRIA DA PROFESSORA ADÉLIA DE FRANÇA E SUA CONTRIBUIÇÃO NA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO NA PARAÍBA (1926-1976)<sup>30</sup>

Simone Joaquim Cavalcante

### INTRODUÇÃO

A Lei 10.639/2003, que dispõe em seu texto jurídico-institucional sobre a aplicabilidade do conteúdo sobre a História e a Cultura Africana e Afro-brasileira, que por sua vez alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996), tem oportunizado aos inúmeros sujeitos políticos-socioeducacionais pensar novas práticas pedagógicas, tanto no âmbito das escolas de educação básica, compreendendo-as como *locus* de transformação sociocultural e político, assim como, também, no ensino superior, onde pesquisadores(as) vem desempenhando importante papel na produção, difusão e reflexão crítico-analítica dos processos e movimentos de participação, contribuição e resistência da população negra brasileira e afro-paraibana em contextos diversos.

Nessa perspectiva, o presente trabalho tem como objetivo central apresentar a história da Professora Adélia de França, rememorar a sua trajetória docente e contribuição na História da Educação na Paraíba. Uma professora que trilhou longo caminho para se firmar no campo da educação paraibana, superando as adversidades de ser mulher-negra<sup>31</sup> e respaldar sua competência profissional, predicado historicamente não estimado às

---

30 Este trabalho é parte da minha Dissertação de Mestrado em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, adaptado para compor esta publicação.

31 Utilizo a nomenclatura *negra* para firmar a identidade étnico-racial da Professora Adélia de França, como positiva, afirmativa e política. Para ressaltar também, que as mulheres negras, estiveram presentes, participaram e contribuíram para o desenvolvimento da sociedade paraibana, portanto, não podendo permanecer obliteradas, invisibilidades.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

afro-brasileiras no nosso país. Nesses termos, podemos desde já inferir, que revisitar sua história significa construir e vislumbrar outros e novos referenciais nos imaginários socioculturais e, suas práticas na nossa sociedade brasileira e paraibana, que por muitos anos obliterou a presença negra em sua realidade histórica e produção historiográfica; suas experiências do cotidiano, dos saberes e dos fazeres do povo negro na formação do Brasil e da Paraíba, em particular.

A docência feminina tem se configurado como um objeto de estudo que, em grande medida, tem sua epistemologia perpassada pelo acionamento das memórias sobre as professoras, metodologicamente instrumentalizadas pela utilização da oralidade como fonte historiográfica, assim como pela representação de suas práticas docentes, investigadas indiciariamente em suas trajetórias de vida, que acabaram, muitas vezes, deixando um legado em relação às próprias culturas escolares, frente aos processos de escolarização. Suas contribuições são resultados de diversos intentos, que as posicionam nesse lugar de identificação sociocultural nos espaços onde estiveram inseridas, sejam elas mulheres da elite ou não, como foi a trajetória da Professora Adélia de França.

Dessa feita, este trabalho traz também o esforço de contribuir para promover a visibilidade das experiências e contribuições da docência feminina, em particular, das professoras negras, no que se refere à escrita de suas histórias, que aqui carregam a marca da história local (BARBOSA, 2005; 2006). Porquanto é com a historiografia paraibana que procuramos contribuir através do exercício de pesquisa, que buscou conceber tal experiência, com a revisita ao passado e à prática docente da Professora Adélia de França, por meio da qual procuramos representar esses elementos, agora também marcados pela “questão da negritude”, para refletir sobre como tal condição incidia na dinâmica das suas atividades docentes, de forma particular, e que significados teriam ser uma professora negra na Paraíba no início do século XX, de modo mais geral.

## A TRAJETÓRIA DA PROFESSORA ADÉLIA DE FRANÇA: ENTRE SABERES E FAZERES NA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO NA PARAÍBA

FIGURA 1: ADÉLIA DE FRANÇA



FONTE: Cátia de França

A Professora Adélia de França e Silva<sup>32</sup> nasceu em 04 de julho de 1904, na cidade de Aliança/PE. Dessa feita, é importante destacar que, embora não tenha nascido efetivamente em “terras paraibanas”, os referenciais em sua trajetória profissional, pessoal e afetiva estão diretamente vinculados à Paraíba, constituindo em certa medida uma identidade paraibana ao longo da vida, pois aqui estudou, formou-se professora, casou-se, teve sua filha<sup>33</sup> e trabalhou até os últimos dias da sua existência. Adélia era filha de José Francisco de Moura e Silva (comerciante) e Severina de França e Silva (lavadeira). Quando ainda jovem, veio estudar na Capital paraibana concluindo o curso na Escola Normal de João Pessoa, diplomando-se Professora do Magistério, atuando em diversas cidades do Estado, notadamente, do sertão ao litoral.

A Professora Adélia de França, como era mais conhecida, por volta de 1926, aos 22 anos tornou-se docente da rede pública de ensino no Estado da Parahyba do Norte. Porém, não se sabe ao certo em que circunstâncias familiares

---

32 Nome de solteira, passando após seu casamento em 1950, a usar o nome de Adélia de França Carneiro.

33 Catarina Maria de França Carneiro, artisticamente conhecida como *Cátia de França*, compositora, cantora e multi-instrumentista, importante referência na música paraibana.

ela veio à Capital paraibana para firmar residência, o que se sabe é que, desde então, dedicou-se à educação das filhas e dos filhos dessa terra, com expressiva atuação profissional por onde labutou. Sua trajetória profissional é marcada por memórias e narrativas, que expressam nitidez de como ela atuou na história da educação na Paraíba, desafiando cotidianamente a condição de ser mulher-negra e professora.

Certamente, a sociedade paraibana na época não estava fora do estigma do preconceito em relação a sua população negra local, pois há muito negou a presença dos seus afrodescendentes e descendentes, desmerecendo-os como parte da nossa gente<sup>34</sup> (ROCHA, 2009), uma herança de silêncio, interdições e suposta ausência de preconceito da sociedade paraibana, falácia que ainda sonda nosso imaginário e nossas práticas sociais nos diversos espaços de sociabilidade (escola, família, igrejas, associações, partidos políticos, entre outros), do âmbito público ao privado.

A Professora Adélia de França exerceu sua prática docente em cinquenta anos ininterruptos de atividade no Magistério, desde meados da segunda década do século XX, até os últimos dias da sua vida<sup>35</sup>, quando ainda estava à frente da *Escola Moura e Silva*<sup>36</sup> na Capital paraibana. Esclarecemos que o recorte temporal de atuação profissional da Professora Adélia de França – 1926 a 1976 – seguiu a acessibilidade dos documentos advindos da nossa pesquisa bibliográfica e documental, bem como da produção de fontes com as entrevistas realizadas durante a investigação<sup>37</sup>.

Refletimos sobre a questão da “identidade paraibana” da Professora Adélia de Franca, na seguinte perspectiva: apesar de ter nascido no estado

---

34 Para saber mais, consultar: ROCHA, Solange Pereira da. *Gente negra da Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

35 Acometida por uma grave enfermidade, faleceu em João Pessoa/PB, em 13 de janeiro de 1981, aos 77 anos de idade.

36 Na época, localizada no centro da Capital e que, junto com o pensionato (masculino e feminino), também criado por ela, servia de apoio a estudantes do interior do Estado e da própria Capital.

37 Para saber mais consultar: CAVALCANTE, Simone Joaquim. *Entre a história e a memória: Adélia de França uma professora negra na Paraíba do século XX (1926-1976)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

vizinho de Pernambuco, sua formação e atuação profissional no exercício do Magistério foram na Paraíba; casou (em 1950) com um paraibano de nome Sebastião Higino Carneiro (que exerceu a profissão de motorista, como funcionário público do Estado), sendo sua única filha – Catarina Maria de França Carneiro, natural da Paraíba. Assim, entendemos que seus expressivos referenciais estão diretamente vinculados a esse estado. A Professora desenvolveu suas atividades com afinco, compromisso e dinamismo, logrando êxito em sua trajetória profissional e buscando afirmar-se como partícipe dessa sociedade.

Sobre sua prática docente, ressaltamos segundo os relatos orais de sua filha, Cátia de França<sup>38</sup>, que a Professora Adélia de França recorria a recursos didáticos para ensinar Matemática (jogos de encaixe para formar as figuras geométricas, como hexágono, triângulo, trapézio, entre outros), que auxiliavam no processo ensino-aprendizagem e no estudo da Geometria. Ela investia na aquisição do próprio material didático-pedagógico para facilitar a compreensão dos seus alunos e de suas alunas, que eram atendidos, principalmente, nas aulas de reforço, e em atividades aplicativas assentadas no Método Intuitivo – baseado na relação *saber-fazer-fazendo* (o exercício da observação a partir de um *modus faciendi*) que pudessem dialogar diretamente com a relação teoria e prática. Assim, entendemos que sua intenção era de dinamizar suas aulas de Matemática e fazer-se de todo modo inteligível, acompanhando as “tendências pedagógicas” da época.

Carvalho (2011, p. 226) afirma que, desde as primeiras décadas do século XX, esse método representava a “peça central na institucionalização do sistema de educação pública modelar”, pensado e executado, inicialmente, no Estado de São Paulo, com a Reforma de Instrução Pública e que logo foi adotado como modelo educacional em outros estados da federação, como por exemplo, na Parahyba do Norte, bastante utilizado como prática pedagógica do professorado paraibano (MACHADO, 2009; 2011; PINHEIRO, 2002).

---

38 Entrevista concedida em 04 de julho de 2010 para composição dessa pesquisa.

Chegou uns encaixes, uns jogos pra ela ensinar geometria. Geometria é um negócio ruim de entrar na cabeça, então ela tinha assim vários formatos de coisas: hexágono, triângulo, tudo ligado à geometria. (Cátia de França, entrevista em 04/07/2010).

Nas aulas de Língua Portuguesa, utilizava-se de práticas de escrita (ditados e atividades dissertativas) para preparar os alunos(as) para concursos e exames admissionais. Esses exames eram realizados para ingresso dos alunos e das alunas no Colégio Liceu Paraibano, na Escola Normal, na Academia de Comércio, entre outras (consideradas instituições de relevância no cenário local) e para ingressar nas forças armadas – Exército, Marinha e Aeronáutica, particularmente, para a Academia Militar das Agulhas Negras. Ela atendia um público bastante diversificado, uma clientela que almejava ocupar as ditas “melhores” vagas nas instituições públicas de importância da sociedade paraibana e, posteriormente, ocupar lugares de prestígios, status social e relevância econômica.

Seguindo ainda os relatos da sua filha, os métodos de ensino utilizados pela Professora resultavam no ingresso dessa clientela nos diversos cursos de atuação profissional. A didática aplicada por ela “revelava” considerável desempenho dos seus alunos e alunas que, porventura, estivessem pleiteando alguma vaga nessas instituições, muito disputadas na época, pois nem todas as pessoas podiam ingressar nesses estabelecimentos de ensino (para isso, exigiam testes preliminares), o acesso à escolarização tinha restrições, visto que,

Os grupos escolares, os ginásios, os cursos de científico e Escola Normal públicos eram estabelecimentos de ensino considerados de excelência, cujas vagas eram disputadas por exames de seleção por pessoas oriundas das classes médias e alta (VEIGA, 2008, p. 502).

A Professora também não fazia distinção, quando solicitada a prestar seus serviços educacionais, pois “era restrito o número de pessoas das classes pobres que tinham acesso e/ou permaneciam nas escolas públicas” (idem).

Somente essa coisa de exame de admissão era muito, preparar para a Academia de Comércio, ali nas Trincheiras. Era uma procura generalizada, ela com as portas abertas para todas as camadas sociais. Ser preparado por ela era certeza de que seria admitido em qualquer coisa, era uma vitória certa. Ela ensinava de um jeito as matérias, então, ela tinha isso trazia o ensinamento de uma maneira que não causava conflitos, nem dava trauma na pessoa. Ela tinha uma didática, uma mecânica pra ensinar que fascinava o povo. Era a razão do sucesso dela na época. (Cátia de França, entrevista em 04/07/2010)

Em outro fragmento da entrevista, reflete sobre a postura da professora e gestora escolar Adélia de França, que pode ser considerada “politizada”, pois, quando atendia a uma clientela que não tinha condições de pagar suas aulas, revertia o pagamento em atividades que pudessem contribuir com a manutenção da escola.

Mamãe tinha umas tendências de esquerda, ela ensinava granfino e também abraçava pessoas que não tinha como pagar. Poderia até ajudar ela dentro da escola, porque era uma escola, a casa do meio era a escola, de um lado era uma casa residência pra filhos de fazendeiros do interior. Me lembro que ela recebia de igual para igual. Mamãe ensinava e, quando não podia pagar ela dava um jeito. Ela revertia em ajuda dentro da escola porque era muita coisa pra fazer, por isso, muitas vezes ficavam agregados, pessoas que estudavam a noite, ela não tratava como serviçais, eram secretários dela, tanto homens quanto mulheres. (Cátia de França, entrevista em 04/07/2010)

Esse relato demonstra que a Professora Adélia de França entendia a dinâmica social e econômica do contexto em que estava inserida, no

entanto, não se curvava diante daquela realidade que apresentava sua vasta e diversificada clientela, quando se colocava à disposição para atender tanto aos filhos e às filhas dos fazendeiros que vinham do interior (pessoas abastadas, com boas condições econômicas), quanto aos desprovidos de recursos financeiros (os pobres da sociedade paraibana), uma vez que atuava na perspectiva da construção do *saber* como conhecimento constituído. Assim, “triunfou, pois o saber é chave que abre todas as portas. Logo ficou conhecida. Educando rico, pobre e barão” (CÁTIA DE FRANÇA, s/d), ressalta Cátia de França em homenagem a sua mãe – a Professora Adélia de França.

Procuramos trazer à tona aspectos da vida de uma pessoa cuja trajetória docente indica traços da personalidade de uma mulher aguerrida e que, provavelmente, andava na contraordem dos padrões normatizadores daquela época e que não se limitava às fronteiras sociais e culturais construídas e estabelecidas para si como mulher, principalmente, como *mulher negra*. Índícios desse seu aspecto de insubordinações ao poder instituído apresentam-se no que parece ter sido uma postura “politizada” de sua prática profissional, dialogando de perto com sua simpatia em relação às ideias consideradas comunistas: “[...] ela tinha tendências esquerdistas. Ela tinha na parede de casa pôster, retratos imensos de D. Helder, Che Guevara. Ela vivia falando de Josué de Castro<sup>39</sup> – Geografia da fome” (Cátia de França, entrevista em 04/07/2010).

## CAMINHOS PERCORRIDOS E TRAJETÓRIA PROFISSIONAL: SUPERANDO DESAFIOS DO INTERIOR AO LITORAL

A Professora Adélia de França atuou em algumas cidades paraibanas, tais como: São João do Rio do Peixe, Pedras de Fogo, Guarabira, Itabaiana e

---

39 Dom Helder Câmara, bispo católico, perseguido por sua atuação social e política, foi acusado de comunista pelo regime civil-militar na década de 1960. Enersto Che Guevara, um dos personagens centrais do movimento revolucionário no final da década de 1950, tornou-se guerrilheiro e líder militar da Revolução Cubana deflagada em 1959. Josué de Castro, formado em Medicina em Recife, na década de 1932, atuou como professor de Geografia Humana e de outras cátedras e ganhou notoriedade pela elaboração de inquéritos e relatórios nacionais e internacionais sobre as condições de vida e alimentação das classes populares em vários países da América Latina e nos Estados Unidos. O livro *Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço*, publicado em 1946, foi um dos seus trabalhos que teve considerável repercussão no âmbito dos estudos das ciências sociais no Brasil.

João Pessoa. Fez um itinerário que a conduziu aos rincões do Estado e que a fez adentrar as salas de aula do interior à capital.

É com base na documentação selecionada e analisada, que tomamos um desses documentos como seu primeiro contrato de trabalho, visto que, em nossa pesquisa, foi o mais antigo que encontramos datado do ano de 1926 e registrado na Diretoria Geral de Instrução Pública do Estado. Esse documento oficial assegurava sua contratação para o cargo de professora efetiva, após ter se submetido a concurso público como funcionária do Estado da Parahyba do Norte, prerrogativa para a contratação de professoras e professores ao pleito no Magistério desde aquela época.

Assim, Adélia de França ocupou o cargo de professora normalista, seguindo as exigências estabelecidas a partir das reformulações sobre a organização do ensino primário, com base no Regulamento determinado pelo Decreto nº 873, de 21 de dezembro de 1917, a partir da administração do presidente da Paraíba, Camilo de Holanda (1916-1920), que apregoava uma série de medidas e diretrizes para regulamentar o ensino primário no contexto local, com intervenções no campo administrativo e pedagógico da Instrução Pública do Estado, que também previa a substituição de docentes apenas com a instrução básica por professoras e professores normalistas (MELLO, 1996).

Portanto, foi em 1926 que a Professora Adélia de França passou a atuar como docente na *Cadeira elementar do sexo feminino*, na Escola da cidade de São João do Rio do Peixe (sertão paraibano), conforme documento emitido pelo Governo do Estado da Paraíba na época<sup>40</sup>.

O Doutor João Suassuna, Presidente da Parahyba do Norte, **nomeia dona Adélia de França e Silva para**

---

40 Tivemos acesso, em nossa pesquisa, a todos os documentos originais mencionados no corpo da dissertação. Inicialmente, realizamos sua digitalização com a intenção de reproduzir o documento na perspectiva de disponibilização para novas pesquisas e incluí-los neste estudo, a fim de melhor ilustrá-lo para as leitoras e os leitores. Porém, devido às suas condições, especialmente em relação à visibilidade, com certeza impediriam a sua leitura, já que, para fazê-lo, necessitamos de lupas. Assim, resolvemos, no caso dos mais desgastados, digitá-los e apresentá-los na forma de texto.

**reger, effectivamente, a cadeira elementar do sexo feminino na Escola de São João do Rio do Peixe**, visto a referida senhora se ter habilitado, perante à Diretoria Geral da Instrução Publica, **no concurso** realizado para o provimento effectivo da supracitada cadeira, nos termos do art. 25, do Regulamento que baixou com o Decreto sob nº 873, de 21 de dezembro de 1917, com os vencimentos que por lei lhe competir. Palácio do Governo do Estado da Parahyba, em 8 de Janeiro de 1926 [PARAHYBA, Estado da, 1926]. [Grifos meus].

O governo do presidente João Suassuna (1924-1928) foi marcado por um período em transição, no que diz respeito ao desenvolvimento no campo da educação, uma vez que, desde seus antecessores, já se vinham empreendendo diversas mudanças e consideráveis avanços no processo de ampliação do sistema de ensino na Parahyba do Norte.

A Professora Adélia de França começou a atuar na cidade de São João do Rio do Peixe. Assim, iniciou sua carreira no Magistério, colaborando com a instrução de muitos estudantes que por ela receberam as primeiras letras.

Os relatos orais de sua ex-aluna, Orcina Pires Milfont<sup>41</sup>, de expressiva lucidez, rememora a passagem da Professora nessa cidade, quando a primeira tinha apenas oito anos. A memória escolar de dona Orcina foi marcada pela presença austera e, ao mesmo tempo, amistosa da Professora Adélia de França, principalmente, da relação de amizade entre ela e sua irmã mais velha e pelo clima de amistosidade empreendido em sala de aula com a turma.

Da minha infância eu morava na fazenda aí papai trouxe um professor de Sobrado para ensinar a gente e também aqueles vizinhos por perto, completava o dinheiro pra

---

41 Dona Orcina Pires Milfont, filha de Benício Gonçalves Dantas e Dulcinéia Pires Dantas. Nasceu em 2 de janeiro de 1918, no sítio Varzinha, grande propriedade rural pertencente aos seus pais, família de base tradicional do alto sertão paraibano. Casou-se com o doutor Alberto Milfont, odontólogo (natural do Ceará), que fixou residência na cidade de São João do Rio do Peixe e, posteriormente, foi prefeito da cidade (CARTAXO, 1999, p. 83).

ele. Pagava o professor. Pagava o contrato dele. Depois eu fui para a cidade porque minha avó veio pra São João do Rio do Peixe em 26 [1926]. **Era uma neguinha muito rígida. Era bem morena**, ela gostava muito de vestir branco, era muito amiga da minha irmã, minha irmã mais velha. Ela também estudava lá, não sei se fazia o 2º ano, sei que era uma moça que andava muito bem vestida, muito honesta, direita, amiga de todo mundo, todo mundo gostou dela. [ela] Gostava de festa na escola, fazia aqueles piqueniques. No dia de festa cívica, datas festivas ela fazia festinhas, cada um levava uma coisa, uma prenda pra poder oferecer aos alunos, essas coisas não sei se ela completava também, aí fazia aquela festinha com a gente não tem nota mal, nenhuma maldade. (Orcina Pires Milfont, entrevista em 13/12/2011). [Grifos meus].

A fala da nossa entrevistada também nos deixa explícito sobre a percepção da identidade étnica da Professora Adélia de França, qualificando-a, ou seja, ela não era somente uma professora rígida, como tantas outras da sua época, mas tinha que ser rotulada de tal maneira que sua “negritude” fosse acentuada para diferenciá-la das demais professoras (uma vez que Adélia de França foi a primeira professora negra da cidade). Assim, naquele período, foi assinalada com o epíteto de “neguinha muito rígida”<sup>42</sup>.

Ademais, esse discurso vem seguido de uma frase ainda bastante comum na fala das pessoas no cotidiano, que podemos refletir na seguinte perspectiva – “andava muito bem vestida [e era] muito honesta”, uma elocução que pretende compensar a condição étnica da Professora, que podemos

---

42 A intenção de modo algum, não é a de taxar a fala de nossa entrevistada (que, gentilmente, “concedeu-nos” suas memórias) com os discursos do preconceito e da discriminação alheia, mas refletir sobre essas questões como algo que estava (e que ainda está) presente no imaginário consciente/inconsciente individual e coletivo da sociedade daquela época e de hoje também. As contribuições de D. Orcina Pires Milfont são deveras importantes, imensuráveis para compreendermos as formas coletivas de pensar uma sociedade no tempo e no espaço.

traduzir da seguinte forma: “neguinha, *mas* muito honesta”. A sentença que vem acompanhada pela conjunção, *mas* (mesmo não estando posto explicitamente na fala da nossa entrevistada) representa a mentalidade daquilo que nossa sociedade designou para demarcar a condição étnica e social – é negra, *mas* pode ser: honesta, inteligente, competente, bonita, andar bem vestida, ter moral, entre outros adjetivos e predicados que possam ser abalizados da condição social a que determinados indivíduos devem se prestar para serem aceitos na sociedade.

Em relação à condição de ser honesta, era uma prerrogativa imprescindível quando se referia às professoras e aos professores daquela época, quando elas/eles deveriam ser indivíduos com moral e conduta inquestionável para o exercício do Magistério, suas residências também deveriam ser ambientes descentes, respeitáveis e saudáveis, uma vez que seus pais lhes confiavam a tutela de seus filhos e filhas (LOURO, 2001, p. 444). As pessoas com comportamentos considerados “duvidosos”, de modo algum eram bem vindas às instituições de uma forma geral (igreja, famílias, clubes, associações, entre outros espaços de sociabilidade), muito menos nas instituições de ensino, inclusive era uma prerrogativa prescrita em lei para admissão nos concursos, tais como: regularidade na conduta, reconhecida honestidade (principalmente, quando se referiam às mulheres) e julgado mais digno (Lei de 15 de outubro de 1827 do 6º ano da Independência e do Império *apud* MELLO, 1996, p. 36-37).

Em 1926, a Professora Adélia de França foi removida para lecionar na *Cadeira elementar do sexo masculino*<sup>43</sup>, na cidade de Pedras de Fogo, no litoral paraibano.

O Exmo. Snr. Presidente do Estado, por acto datado em 5 do fluente, **removem a professora normalista**, constante do presente título, da cadeira elementar do

---

43 Esclarecemos que, nessa época, era comum que as classes masculinas fossem regidas por homens. No entanto, a Professora Adélia de França foi designada para tal função. Isso pode de algum modo representar uma mudança paulatina na Instrução Pública da época, ou apenas uma condição dado a remoção.

sexo masculino [...] a Pedras de Fôgo, conforme se habilitado perante a Diretoria Geral da Instrução Publica, no, **concurso de remoção** realizado [...]. Secretaria de Estado da Parahyba do Norte, em 9 de novembro de 1926 [PARAHYBA, Estado da, 1926]. [Grifos meus].

No ano de 1928, temos o registro de outro contrato de trabalho, em que a Professora foi nomeada, após ter se submetido a **concurso público** para atuar na cidade de Guarabira, na região do brejo paraibano, e foi removida para lecionar na *segunda Cadeira elementar mista* (destinada a ambos os sexos). Grifos meus.

No caso em estudo, temos que

a professora [...] do presente titulo, por acto da Presidência sob nº 860, de 4 de dezembro presente, foi removida para a **2a. cadeira elementar mista** da Cidade de GUARABIRA, visto ter se habilitado no **concurso** que se submeteu perante a DIRECTORIA GERAL DE INSTRUÇÃO PUBLICA. Secretaria de Estado da Parahyba, em 6 de dezembro de 1928 eu, José Américo de Almeida – Secretario de Estado [PARAHYBA, Estado da, 1928]. [Grifos meus].

Nessa cidade, presumimos que a Professora Adélia tenha lecionado no Grupo Escolar de Guarabira<sup>44</sup>, fundado, segundo Pinheiro (2002), em 1923. Temos ainda o registro de uma rua em sua homenagem, denominada Rua Adélia de França, localizada no Bairro do Cordeiro (Guarabira/PB).

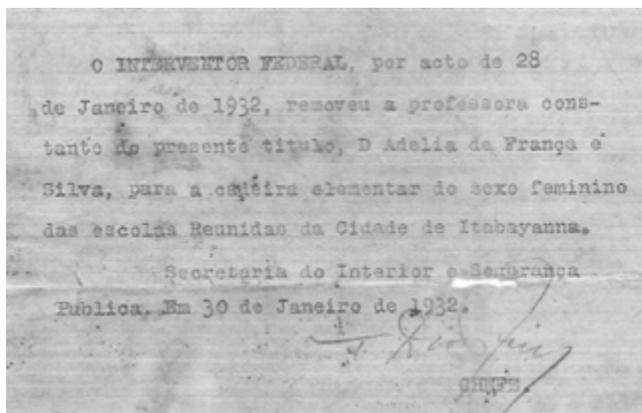
Em 1932, a Professora Adélia de França foi *removida* para lecionar na *Cadeira elementar do sexo feminino* das Escolas Reunidas da Cidade de Itabaiana. Porém, em 1933, foi, automaticamente, removida para o Grupo Escolar Padre Ibiapina.

---

44 Sobre sua passagem nessa cidade, em nossa pesquisa, não obtivemos resultados precisos. A placa da rua em que constava seu nome foi retirada da fachada da casa e jogada no lixo porque estava enferrujada, sem reposição até o momento da investigação. Assim nos relatou a residente.

Assim, em 1932, foi ordenada a sua remoção pelo Interventor Federal na Paraíba.

## FIGURA 2: DOCUMENTO DE REMOÇÃO DA PROFESSORA ADÉLIA DE FRANÇA (1932)



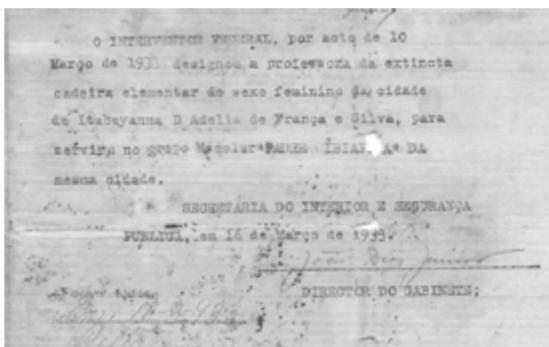
Fonte: Arquivo pessoal Cátia de França

De acordo com Silva (2011, p. 28-31), com o Decreto nº 249, de 18 de janeiro de 1932, o Grupo Escolar Padre Ibiapina, sob a interventoria de Antenor Navarro (1930-1932), sofreu rebaixamento para Escolas Reunidas. Segundo descrito no referido documento, essa alteração ocorreu por não atender às normas adequadas para seu devido funcionamento. Entretanto, logo, a chegada do novo interventor, Gratuliano de Brito (1932-1935), passaria novamente a ser Grupo Escolar Padre Ibiapina, conforme Decreto nº 369, de 09 de março de 1933<sup>45</sup>.

---

45 Assim permaneceu até 1949, quando foi nominado como Grupo Escolar Camilo de Holanda (possivelmente em homenagem ao seu fundador) e, em 1956, para Grupo Escolar Professor Maciel (SILVA, 2011, p. 31).

**FIGURA 3: DOCUMENTO DE REMOÇÃO DA PROFESSORA ADÉLIA DE FRANÇA (1933)**



Fonte: Arquivo pessoal Cátia de França

As remoções das professoras, naquela época, eram feitas por diversos motivos, seja por solicitação delas (questões particulares/familiares); por prestarem concursos para remoção ou por determinação do governo, nesse caso, tanto por motivo de necessidades para atender a outra região, cidade ou vila, quanto por perseguição política, “apadrinhamento político ou pessoas coniventes com o chefe local” (SANTOS NETO, 2009, p. 138).

Após a Revolução de 1930, na Paraíba<sup>46</sup>, a administração do Estado foi transferida para o comando dos interventores. As interventorias foram as primeiras medidas centralizadoras tomadas pelo Governo Provisório, que se constitui como “importante instrumento de controle do poder central na política local” (PANDOLFI, 2007, p.18).

---

46 Movimento organizado estrategicamente por setores político-militares, a partir da conjuntura política nacional e local, que se desencadeou logo após os desacordos políticos, especialmente, quando o presidente (governo) da Paraíba, João Pessoa (em 1929), apresentou oposição ao pleito do presidente da República, Washington Luís, negando-lhe publicamente apoio ao seu candidato, Júlio Prestes, uma vez que Getúlio Vargas (Rio Grande do Sul) e João Pessoa formariam chapa pela Aliança Liberal, para, respectivamente, presidente e vice-presidente da República. Entretanto, com o assassinato de João Pessoa (em 26 de julho de 1930), o processo de tomada de poder foi acelerado e deflagrou a revolução, com reflexos imediatos no cenário local que, segundo Santos Neto (2012, p. 85), provocou “redefinição dos quadros do poder e da organização estatal nos estados e municípios” (PANDOLFI, 2007; BORGES, 2010; SANTOS NETO, 2009; 2012; AIRES, 2009; RIBEIRO e AIRES, 2012).

Na Paraíba, a primeira interventoria foi de Antenor Navarro (1930-1932). Esse período, por exemplo, foi de grande centralização político-administrativa: “O funcionalismo paraibano foi completamente reduzido e subordinado às ordens da interventoria, e o Estado ditou as determinações e as funções a serem exercidas sem a interferência do poder local” (SANTOS NETO, 2009, p. 138), de modo que os impactos dessas ações também chegaram ao setor educacional e sofreram os efeitos das interdições.

Em 1936, Adélia de França foi nomeada professora da 4ª entrância<sup>47</sup>, ainda com atuação no Grupo Escolar Padre Ibiapina da cidade de Itabaiana.

O Governo do Estado da Parahyba tendo em vista o disposto no art. 12, letra b da Lei sob o nº 16, de 13 de dezembro de 1935, que reformulou a Instrução Pública do Estado, nomeia D. Adelia de França e Silva professora da 4a. entrância, com os vencimentos que lhe competirem. Palácio da Redenção, em João Pessoa, 23 de janeiro de 1936, 47º da Proclamação da República. Argemiro de Figueiredo & José Marques da Silva Mariz [Secretário do Governo de Argemiro de Figueiredo].

Em 1937, foi designada a prestar serviços na *Cadeira noturna “Joaquim Silva”*, na Capital, conforme consta em documento do Governo do Estado.

O GOVERNO DO ESTADO DA PARAHYBA designa a professora diplomada de 4ª entrância Adelia de França, regente do Grupo Escolar “Padre Ibiapina”, da cidade de Itabayanna para prestar serviços na cadeira noturna “Joaquim Silva”, dessa Capital devendo apresentar seu titulo a Secretaria do Interior, Justiça e Instrução Pública. Afim de ser devidamente apostillada. João Pessoa, 16 de ABRIL de 1937.

---

47 Outra classificação para os níveis de atuação profissional no Magistério naquele período.

Segundo Pinheiro (2002, p. 7), e como também pudemos constatar na documentação referente à trajetória profissional da Professora Adélia de França, nesse período, foram encontradas várias nomenclaturas sobre as classificações das instituições escolares para o ensino primário, tais como: Cadeira régia, Cadeira de instrução primária, Cadeira de ensino primário, Escola elementar, Cadeira mista, 1ª e 2ª cadeiras, Cadeira noturna, Cadeira elementar, distintas para ambos os sexos, e Cadeira isolada.

No caso da Professora Adélia de França, constatamos um fato intrigante (partindo do que denominamos do seu primeiro contrato de trabalho, em 1926), isto é, temos que, em dez anos de atividade profissional, ela passou para outra categoria de ensino, mesmo sem concluir os anos determinados para a transição de uma entrância à outra<sup>48</sup>.

Foi com essas perspectivas e, ao mesmo tempo, inquietações, que buscamos perscrutar os diversos deslocamentos vividos pela Professora Adélia de França para diferentes cidades paraibanas, muitas vezes, de maneira brusca, do extremo de uma região a outra (sertão, litoral, brejo e outra vez litoral), um traslado constante, itinerário que a fez descolar-se da capital para o interior e entre algumas cidades do interior, em um breve espaço de tempo, e que a trouxe de volta à capital.

A esse respeito, e com base nos documentos escritos oficiais, pudemos observar, por exemplo, a mudança de cidade e até de região dentro do Estado em um mesmo ano. Portanto, a partir dessa análise, percebemos que a Professora Adélia de França se submetia a concursos na Diretoria Geral de Instrução Pública e disputava vagas em outros municípios. Fica evidente que, por esse percurso, ela tentava se reaproximar da capital do Estado como, de fato, chegou a ocorrer.

De acordo com os estudos, presumimos que os deslocamentos também eram decorrentes das necessidades e das demandas oriundas do próprio

---

48 No entanto, se ela só passou para esse nível após ter o tempo estabelecido de acordo com os regulamentos da Diretoria de Instrução Pública do Estado, podemos presumir que poderia ter iniciado sua carreira, no âmbito do Magistério público, por volta do ano de 1924.

processo de “expansão oscilatória das cadeiras isoladas” (PINHEIRO, 2002), considerando que a Professora Adélia de França transitou da “era das cadeiras isoladas à era dos grupos escolares” (PINHEIRO, 2002). Ainda segundo o referido autor, no que diz respeito ao processo educacional escolar na Paraíba, esses foram dois períodos demarcadores de momentos históricos distintos, porém, transitórios. As “cadeiras isoladas” representavam a fragmentação da educação elementar paraibana, mas esses eram os lugares das primeiras letras que, paulatinamente, foram substituídas pelo advento da instalação dos grupos escolares – organização, estruturação e consolidação de um sistema de ensino (práticas pedagógicas, métodos inovadores para a época, recurso financeiro e infraestrutura), que também estivessem congruentes com as perspectivas nacionais.

Em 1941, Adélia de França passou a exercer o cargo de professora da 4ª entrância padrão<sup>49</sup>. Em 1942, sob a interventoria de Rui Carneiro (1940-1945), ocorreu mais uma reorganização na estrutura administrativa e pedagógica do sistema educacional na Paraíba – o Decreto-lei nº 260, de 24 de abril de 1942, extinguiu os cargos isolados de professores correspondentes às 1ª, 2ª, 3ª, 4ª e 5ª entrâncias, transformou-os em cargos de professores e modificou as nomenclaturas, na respectiva carreira de professor, com relação direta à remuneração Mello (1996, p. 122).

Dessa feita, em 1943, a Professora Adélia passou a exercer o cargo de professora efetiva classe “E”, conforme consta em documento oficial emitido pelo Governo do Estado da Paraíba em 15 de janeiro desse mesmo ano.

Em 1944, passou a exercer o cargo de professora efetiva classe “G”<sup>50</sup>. De acordo com Mello (1996, p. 130), temos nos autos do Governo a Lei nº 1.333, de 16 de novembro de 1955, que facultava aos profissionais da educação, particularmente aos docentes (de nível primário e secundário), aos inspetores e orientadores educacionais o direito de requererem suas aposentadorias,

---

49 Sem identificação de local da atuação profissional.

50 Ambos sem identificação de local da sua atuação profissional. O quadro demonstrativo ao qual tomamos como análise, não dispõe de informações a respeito da classificação “G” (MELLO, 1996, p. 122).

depois de completados os 28 anos de tempo de serviço. No caso da Professora Adélia, essa concessão foi deferida, como consta no processo nº 282/57. Em 25 de janeiro de 1957, recebe sua concessão de aposentadoria, quando completados os 35 anos de exercício no Magistério público, momento em que ocupava o cargo de classe “G” da carreira de professora constante no quando permanente do Governo, lotada no Departamento de Educação do Estado da Paraíba. Nesse mesmo ano, após sua aposentaria, fez o cadastro eleitoral e recebeu seu título de eleitora, aos 53 anos de idade, conforme documento a seguir:

**FIGURA 4: TÍTULO ELEITORAL DA PROFESSORA ADÉLIA DE FRANÇA (1957)**



Fonte: Arquivo pessoal de Cátia de França

Contudo, a aposentadoria da Professora Adélia de França não significou o fim das suas atividades no campo da Educação, ao contrário, tomou a iniciativa de criar a “Escola Moura e Silva” que, juntamente com o pensionato (masculino e feminino), como já mencionado, era o espaço de acolhimento dos estudantes que vinham do interior do Estado para se formar nas instituições de ensino renomadas da Capital. Além disso, era uma renda extra no orçamento da família, pois a Professora era a grande responsável pelas despesas da casa – era a chefe de família, conforme ressalta sua filha: “nunca parou porque era através daí que entrava o dinheiro. A

sobrevivência dela [e] minha. Meu pai ganhava pouco como guarda de trânsito [motorista]” (Cátia de França, entrevista em 04/07/2010).

Sua carteira de identidade funcional de professora, emitida em 1964 pela Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Paraíba, demonstra claramente que Adélia, aos 60 anos de idade, ainda estava na ativa. E embora isso não queira dizer que ela era funcionária da Secretaria de Educação, esse documento representava a sua identidade profissional. Nesse mesmo documento, verificamos novamente a questão das suas referências profissionais, quando declaradas pelo órgão oficial com uma “identidade paraibana”, mesmo sendo natural do Estado de Pernambuco.

**FIGURA 5: CARTEIRA DE IDENTIDADE FUNCIONAL DA PROFESSORA ADÉLIA DE FRANÇA (1964)**



Fonte: Arquivo pessoal Cátia de França

A “Escola Moura e Silva” recebeu esse nome em homenagem aos pais da Professora Adélia. Uma instituição escolar de caráter privado que prestou relevantes serviços no campo da educação na Capital paraibana. Em 14 de abril de 1969, recebeu do Instituto São José do Estado da Paraíba<sup>51</sup>, ainda sob a administração do Monsenhor José da Silva Coutinho, uma

51 O Instituto São José foi/é uma instituição filantrópica agregada à Igreja Católica e subvencionada pelo Governo do Estado. Foi fundado em 1934, na Capital paraibana, inicialmente conhecida como “Cursos Profissionais Gratuitos São José”, sob a administração do Cônego José Coutinho. Além de ofertar cursos profissionalizantes, especialmente, para a população de baixa renda, oferecia aulas para o ensino das primeiras letras: Português, Aritmética, Geografia e História (MELLO, p. 1996, p. 178-179). Instituição sem fins lucrativos com cursos profissionais, aulas primárias, aulas de música e Assistência Social.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

declaração de reconhecimento de mais de 30 anos na prestação de serviços educacionais, acolhendo as demandas da referida instituição, bem como, atendimentos gratuitos conferidos à população de baixa renda. Além de ter sido uma “Escola de Música” (com as modalidades de instrumento: piano, violão e órgão), era um curso de música popular, ministrado por sua filha, Cátia de França, que atendia, igualmente, a uma clientela diversificada. Apesar de não se envolver plenamente com os instrumentos musicais, a Professora Adélia tinha grande ligação com a música, portanto, aquele era um espaço dinâmico, repleto de memórias e de aprendizagens.

Ela me alfabetizou cantando. Eu me lembro que ela fazia – um b com a, bá, um b com e bé. Eu aprendendo as sílabas, tudo musicalmente e, com 4 anos me botou para estudar piano. Muita gente acha que a Escola Moura e Silva era uma escola de música, mas é porque depois eu de maior comecei a ensinar violão e piano, ai ficou como se fosse a escolinha mirim [existia] a placa grande “Escola Moura e Silva”. A música ali dentro da [escola] “Moura e Silva” vinha de dentro de mim, que ela me botou desde pequena pra estudar clássico. (Cátia de França, entrevista em 04/07/2010)

Uma ex-aluna também rememora os tempos da “Escola Moura e Silva”:

Cátia a filha dela ensinava piano numa sala que ela tinha. Dona Adélia dava aula ao lado e, nas horas vagas, Cátia dava aula também, aprendeu com a mãe né? Cátia dava aula de piano, quando não tava dando aula de piano tava ajudando a mãe dela nas aulas normais, aulas pedagógicas. Ela pegava aqueles meninos menores aquela turma assim menos trabalhosa e ajudava a mãe dela dando aula também! (Mércia de Moraes Santiago, entrevista em 06/06/2012).

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Em relação ao pensionato (funcionava na sua própria residência), a Professora Adélia de França deixa registrada, em uma carta escrita *per si* (em 1976), suas preocupações com a questão financeira e as condições de infraestrutura, pois, como já estava bastante idosa, era difícil administrar o estabelecimento, que demandava novas exigências, praticamente sozinha.

**FIGURA 6: CASA DA PROFESSORA ADÉLIA DE FRANÇA,  
RUA ALMEIDA BARRETO, 236, S/D. JOÃO PESSOA/PB**



Fonte: Arquivo pessoal Cátia de França

A Professora Adélia relata as dificuldades de acompanhar a dinâmica social naquela época, as exigências dos seus clientes para que mantivesse o bom funcionamento do pensionato (que, na carta, ela chama de dormitório). Em sua escrita, também ressaltou a própria dedicação aos serviços prestados, bem como os desafios do cotidiano naquele contexto, uma vez que ela mesma era a protagonista de seus feitos.

Resolvi-me fechar o dormitório. Já eram 20! Apurava só 1.200 cruzeiros. Porém cansei; com a diferença de temperamento de cada um, levou-me a dispensá-los em 90 dias! Até 1º de março perdê-los-ei de 1 em 1. Eram bons amigos, educados, tratáveis, porém pagamentos

desiguais! Para que eu continuasse, precisaria aumentar uniformemente para 150,00 o que implicaria em dar-lhes TV, telefone, rádio, uma chave a cada um, isto é, um quarto individual para que não viesse dar lugar a reclamações. Gino [era como a professora chamava seu marido] queria lucro de 100%! Reclamava luz, água, gás, a reparação de cadeiras! E, para constar um porão de ciúmes da minha dedicação para cada um! Era só o que faltava! Não consegui fazer o piso do oitão coberto, nem terraço da frente, nem refazer ou corrigir a passarela da garagem ao portão; nem a calçada da rua! Mas fiz: portão de ferro, forrado de Eucatex que ficou lindo e deu valor a casa; converti os 2 aparelhos internos e externos; fiz outro aparelho no hollzinho interno junto à sala da TV e outro na cozinha velha. O desconto do BNH deixa-me apenas com 133,00 [cruzeiros] por mês no Montepio!(ADÉLIA DE FRANÇA, 15/12/74).

Em outro trecho da mesma carta, fala para sua filha sobre a importância de uma formação profissional, através da educação. Reconhecia a dinâmica do contexto histórico em que estava inserida e descreveu o cenário de uma realidade que se apresentava naquele momento – “O mundo, minha filhinha, se universalizou! Só quem é gente é quem tem ‘canudo’”! (idem) [grifos da autora]. Destacou a Professora Adélia de França.

## **UMA PROFESSORA NEGRA NA SALA DE AULA: O SILÊNCIO DA COR**

Outra inquietação que sonda nosso pensamento, e não menos importante, orbita em torno da questão sobre se as alunas e os alunos enxergavam Adélia de França como uma professora negra, marcas da sua subjetividade de *ser* mulher.

Entendemos que, no Brasil, em alguns casos, a categoria racial de um indivíduo, por exemplo, pode ser atenuada conforme sua ascensão no *espaço social*, oriundo de poderes legitimadores agregados na forma de *capital cultural* e da sua relação subjetiva expressa no *capital* ou no *poder simbólico* (BOURDIEU, 2012, p. 134). Nessa perspectiva, “os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas *posições relativas* nesse espaço” (idem), mas também considerando

[...] as diferentes espécies de poder ou de capital cultural que ocorrem nos diferentes campos [...] no caso do capital cultural, estado incorporado, e que pode ser juridicamente garantido – representa um poder sobre um campo (num dado momento) e, mais precisamente, sobre o produto acumulado do trabalho passado (em particular sobre o conjunto dos instrumentos de produção), logo sobre os mecanismos que contribuem para assegurar a produção de uma categoria de bens e, desse modo, sobre um conjunto de rendimentos e ganhos [...] o capital cultural é eficiente, contribuindo desse modo para determinar a posição no espaço social (na medida em que essa posição é determinada pelo sucesso no campo cultural). (Idem).

Segundo Dávila (2006, p. 25-26), a ideia central do Estado brasileiro era, sobretudo, de imputar “novas formas de brancura”, com o intuito de “limpar” o passado histórico do país e torná-lo “branco” de alguma maneira. Para isso, era igualmente necessário sair do determinismo das ideias e passar para outras formas de condições de *ser*, utilizando-se, inclusive, os mecanismos de acumulação de um *capital cultural* para constituição desse “*novo ser*”. Vejamos:

Na virada do século, as elites brasileiras, seguindo a moda do determinismo racial na Europa, adotaram

prontamente a crença científica racista de que os brancos eram superiores e as pessoas de descendência negra ou mista eram degeneradas. Mas, por volta da segunda década do século XX, as mesmas elites começaram a tentar escapar da armadilha determinista que prendia o Brasil ao atraso perpétuo por causa da sua vasta população não-branca [...] mas os indivíduos podiam escapar a categoria social da negritude por meio da melhoria da sua saúde, nível de educação e cultura, ou classe social.

As repostas para essas inquietações certamente nos apontaram para a questão da “negritude” da Professora Adélia de França, na relação direta com seus alunos e alunas, e trazem alguns desdobramentos e inflexões a partir de seus olhares e vivências, mas também as marcas das suas subjetividades em um contexto de sociabilidade. Suas alunas e alunos enxergavam Adélia como negra, mas o silêncio da cor imperava no ambiente escolar e, nas falas também de um modo geral. Eles e elas recebiam falar desse assunto tanto na época em que foram alunas e alunos da Professora Adélia de França como atualmente<sup>52</sup>. A categoria negra era suplantada pelo *status* de professora, possivelmente pelo seu capital cultural e as relações de poder que se desenrolavam no universo educacional.

A condição de professora se sobressaía, a questão do silêncio por ela ser negra imperou na voz dos depoentes, para entanto, falar sobre esse assunto era algo delicado, porque Adélia era negra, *mas* era professora, tinha que seguir as regras de disciplinamento no interior da escola e da própria sala de aula. Era obrigado a respeitar, mesmo que, naquele ambiente, houvesse algum tipo de reação subjacente, o preconceito deveria ser “abafado”, porque ela era a autoridade máxima naquela circunstância. Podemos ressaltar, portanto, que

---

52 Consultar: CAVALCANTE, Simone Joaquim. *Entre a história e a memória: Adélia de França uma professora negra na Paraíba do século XX (1926-1976)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

sempre houve discriminação, mas camuflada, inclusive a própria discussão sobre tal questão. Hoje, ainda existe discriminação camuflada, mas as discussões são visibilizadas. Todavia a reação de surpresa das alunas por ela ser uma professora negra foi inevitável.

Sim, porque o povo fazia: – **meu Deus, ela é morena! Mas a inteligência dela e, a comunicação que ela tinha com a gente, escureceu e apagou a imagem.** Aí a gente não falava se ela era negra. Todos podiam dizer: eu vou lá estudar com aquela negra! Num, era?! Mas, não. Todo mundo tinha por ela o respeito! (Orcina Pires Milfont, entrevista em 13/12/2011). [Grifos meus].

Nessa direção, mais uma vez, a conjunção *mas* prevalece como um elemento opositor e, ao mesmo tempo, compensador da condição étnica da Professora Adélia de França, reforçado nas elocuições.

De acordo com Estanislau (2006, p. 215), a questão da mulher negra reflete na seguinte perspectiva:

Na própria língua falada no Brasil explica-se o mito da democracia racial, já que na expressão ‘mulher negra’ o substantivo comum mulher é desqualificado pelo adjetivo negra, que segundo o léxico, refere-se à cor preta, sinônimo de suja, encardida, lúgubre e muito triste. Tal desqualificação fica ainda mais explícita quando comparada à sinonímia do adjetivo branca [...] significa sem mácula, cândida, inocente, pura, ingênua, alva, clara e transparente.

A fala de Cátia de França ressalta que a Professora Adélia se reconhecia como negra (demarcando seu pertencimento étnico), entretanto, essa condição era motivo de motejo por parte do seu genitor, o que a fazia arrenegar-se diante da sua “negritude”, visivelmente aparente no tom de sua pele, na feição do seu rosto e na textura do seu cabelo. Ainda segundo Estanislau (2006, p.

216), no Brasil, temos uma inversão nos componentes “invisibilidade social do indivíduo e visibilidade de sua cor”, de tal modo que, parafraseando Sodré (1999, p. 152), ressalta que, “como o negro é cromaticamente mais visível que o branco, torna-se socialmente invisível”. Portanto, a cromatização da população negra brasileira foi instituída oficialmente.

[...] quando o IBGE/Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística selecionou a cor ‘parda’, para agregar as mais de cem definições diferentes de cor, auto-atribuídas pelos entrevistados da Pesquisa Nacional de Amostra de Domicílio/PNAD de 1976, oficializou a escala cromática, que vai do mais claro ao menos escuro e disfarça a negrura do Brasil (ESTANISLAU, 2006, p. 216-217).

Carneiro (2011, p. 63) assevera que esses elementos representam “um dos aspectos mais surpreendentes de nossa sociedade, [que] é o fato de a ausência de identidade racial ou confusão racial reinante ser aceita como dado de nossa natureza”. Ademais, essas questões que aparecem, “quando muito, à guisa de explicação, atribuem-se à larga miscigenação aqui ocorrida e à incapacidade que demonstramos de nos autotransclassificar racialmente” (idem), portanto, negando-se e sendo negado(a).

Assim, refletimos que “a identidade étnica racial é um fenômeno historicamente construído ou destruído” (idem), dependendo do ponto de vista de quem o interpreta e/ou de quem deseja modificá-lo. Mas o fato é que ainda estamos caminhando a passos lentos, não porque queremos simplesmente, mas porque não é fácil desconstruir, mesmo sob a força de muitas lutas, um sistema de opressão com bases sedimentadas em desvantagens socioculturais e opressões físicas, psicológicas, simbólicas, patrimoniais e educacionais vigentes em quase quatro séculos da nossa história. Ademais

vem dos tempos da escravidão a manipulação da identidade do negro de pele clara como paradigma de um estágio mais avançado de ideal estético humano;

acreditava-se que todo negro de pele escura deveria perseguir diferentes mecanismos de embranquecimento. Aqui aprendemos a não ser o que somos e, sobretudo o que devemos ser. Temos sido ensinados a usar a miscigenação ou a mestiçagem como carta de alforria do estigma da negritude: um tom de pele mais claro, cabelos mais lisos ou par de olhos verdes herdados de um ancestral europeu são suficientes para fazer alguém que descenda de negros se sentir pardo ou branco, ou ser ‘promovido’ socialmente a essas categorias. E o acordo tácito é que todos façam de conta que acreditam (CARNEIRO, 2011, p. 63).

É bem verdade que, nos relatos, a Professora Adélia aparece como uma profissional que tinha considerável grau de relação amistosa e de boa sociabilidade com suas alunas e alunos. Era, sobretudo, ressaltada como agradável, educada e que tinha boa comunicação. Principalmente, em uma época em que austeridade era relativamente sinônimo de competência, que se refletia no pensamento das pessoas naquele período e nas práticas educativas, com a ideia de que, quanto mais rígidos e rígidas fossem os professores e as professoras, o ensino e a aprendizagem eram considerados melhores, que se aprendia mais e, conseqüentemente, os alunos obteriam bons resultados nos exames.

No caso da Professora Adélia de França, essa nos parece, segundo o depoimento de uma ex-aluna, uma conduta que, de forma salutar, não fazia parte do seu ofício. Sua prática docente não era atrelada ao castigo nem à severidade extrema. Era rígida sim, mas severa, não.

Uma pessoa maravilhosa **muito competente, muito honesta**, rigorosa também viu? Rigorosa! Sabia ensinar, uma excelente mestra! E também sabia disciplinar ela era disciplinadora, ela sabia disciplinar porque lá se fosse um colégio militar não deixaria nada a desejar. Além de saber ensinar ser uma excelente mestra, sabia

dá limite aos alunos talvez fosse esse o carisma dela e os pais gostavam tanto. Os alunos que queriam aprender queriam ser alguém na vida gostasse [dela]. Agora quem não queria nada com nada demorava bem pouquinho tempo lá, ia logo embora. (Mércia de Moraes Santiago, entrevista em 06/06/2012). [Grifos meus].

Ainda sobre a questão étnica, em conjunto com uma categoria profissional, um ex-aluno afirmou: “Naquela época, havia pouquíssimos professores negros dando aula, e donos de escola particular, muito menos” (Carlos Frederico de Assunção Santiago<sup>53</sup>, entrevista em 06/06/2012).

Em meio a tantas adversidades, a Professora Adélia de França buscou seu acesso à escolarização. Possivelmente, atravessou barreiras em uma época em que o ingresso nos estabelecimentos de ensino não era para todas as pessoas – havia uma seleção social, que também podemos entender como racial – prescrita na legislação, nas práticas institucionalizadas e nas posturas veladas. É provável que tenha incomodado por ser uma mulher negra, “cheia de ideias”, detentora de saberes – de *capital cultural*. Acreditamos que não se deixou abalar pelos infortúnios da dinâmica da vida. Por último, nas memórias, a filha relembra:

Minha mãe era o giz, o apagador, o lápis. A história dela era mesmo as letras. Ela, já doente, com um tumor nas costas. Ainda enxergava. Ela dando aula e vinha dores terríveis nas costas. Ela escrevendo na lousa e as vezes chorava, os alunos avisava, ela fazia o curativo, voltava de novo com bom humor, uma coisa pra vida. Eu acho que daí vinha um grande aditivo era a positividade dela ensinar as pessoas. Ela convencia, ela tinha um quê de místico. Ela não só fazia [com que] a sabedoria entrasse ouvido a dentro das pessoas, ela conhecia as pessoas que iam aprender. Era certo, certo que ia dá

---

53 Ex-aluno da Professora Adélia de França na década de 1960.

certo. Além da autoestima tinha também o ‘positivismo’ [senso de positividade]! Não me lembro minha mãe com ares de derrotista. Sabe assim, admitindo alguma coisa de pessimismo, as pessoas saíam de lá revigoradas, intelectualmente e em termos energético. (Cátia de França, entrevista em 04/07/2010).

Adélia de França optou pelo Magistério. Então, formou-se professora e ingressou no que poderíamos dizer “restrito mundo das letras”, junto com outras mestras paraibanas podemos igualmente lembrá-la como culta, modesta, decente, competente, honesta, rigorosa, politizada e aguerrida, mulher protagonista de sua vida, história e memória. Sua dedicação e contribuição com a docência, em seus 77 anos de vida, assemelha-se e soma-se a outras experiências no campo da educação na Paraíba, contudo podemos pensar que a sala de aula foi sua vida e seu leito, comprometida com a educação e dedicada ao trabalho intelectual ao longo da sua existência.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Ao perscrutar a trajetória profissional da Professora Adélia de França, uma mulher que dedicou toda a sua vida à educação paraibana, esperamos de algum modo contribuir na construção de outros e novos imaginários e práticas sociais, no que diz respeito aos estudos sobre a população negra no Brasil e na Paraíba. Sua história é marcada por vários traços que talvez em alguns momentos não estejam tão explícitos (e, não desejamos forjá-los, pois não é nossa tarefa), mas que, por outro lado, mostra-nos indiciariamente os caminhos e os desafios percorridos por ela, de certa maneira, reinventando-se na sociedade e para a sociedade, mantendo-se sóbria e atuante em contextos diversos.

A Professora Adélia de França foi sem dúvida uma mulher aguerrida, intelectual que prezava pelo saber/conhecer como caminho para a suplantação da ignorância e para afirmação de um “lugar” na sociedade, não foi apenas uma professora, mas a Professora, que estava atenta a dinâmica social, cultural e educacional do seu tempo. Ela superou as adversidades de ser mulher-negra em uma sociedade marcada pelo preconceito racial e social, portanto, nem

morena nem parda, mas uma professora negra na sala de aula. A negação da identidade étnica da população afro-paraibana está presente nas falas, nas posturas, nas práticas, na escrita, nas mentes e corações do povo paraibano, a “morenidade” é o estigma que os afro-paraibanos trazem ao longo da nossa história – uma história de negação profunda e de virulentas interdições (socioeconômicas, educacionais, patrimoniais, culturais, entre outras).

A história da população negra no Brasil e na Paraíba, em particular, carece ser recontada, revisitada e reescrita para que seus (nossos) descendentes construam e vislumbrem novos referenciais sobre seus saberes, feitos e práticas socioculturais, assim como, para que ao deparar-se com esses sujeitos reconhecessem-se e sejam reconhecidos também como partícipe da sociedade a qual estão inseridos(as). Para tanto, faz-se necessário investigar e trazer a lume as experiências da vasta população negra que protagonizou grandes e importantes feitos na história nacional e local, suas faces merecem e devem ser vistas por todos(as), desvendadas, seus nomes precisam ser visibilizados, suas memórias lembradas e suas histórias contadas (constadas nos anais da historiografia).

Dessa feita, é importante ressaltar a diversidade sociocultural do nosso povo como positiva, afirmativa e salutar, para que não esqueçamos também, que a formação do Brasil foi (é) composta por essa imensurável diversidade (cultural e étnica), com grande participação, contribuição e protagonismo dos povos negros africanos e seus descendentes. E, para que a luta antirracista no universo das escolas e outros espaços de trocas de saberes, experiências e sociabilidades, nunca cesse, para a construção e colaboração de uma cultura de paz, de uma educação plural, inclusiva e cidadã, para a consolidação do direito à equidade de gênero e étnico-racial, para o estabelecimento de um mundo equânime.

## REFERÊNCIAS

AIRES, José Luciano de Queiroz. A fabricação do mito João Pessoa. In: SANTOS NETO, Martinho Guedes dos e COSTA, Robson Xavier da (Orgs.). **Pesquisa em História:** temas e abordagens. João Pessoa: Editora Universitária, UFPB/PPGH-UFPB, 2009, p. 285-312.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

BARBOSA, Vilma de Lurdes. **Contribuições para pensar, fazer e ensinar história local.** Tese (Doutorado). Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005.

\_\_\_\_\_. Ensino de história local: redescobrimdo sentidos. **Saeculum.** Revista de História, ano 12, n. 15. João Pessoa, jul./dez. 2006, p. 57-85.

BORGES, Vavy Pacheco. Anos Trinta e Política: história e historiografia. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva.** 6. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 159-182.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução Fernando Tomaz, 16 ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.** LDB N. 9394/96. Brasília, 1996.

BRASIL. Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003. In: BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.** Brasília: SECAD, 2004.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARTAXO, Rosilda. **Mulheres do oeste.** Teresina: Editora Halley, 1999.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de. Reformas da Instrução Pública. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). **500 anos de educação no Brasil.** 5 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 225-251.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura:** política social e racial no Brasil - 1917-1945. Tradução Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

CAVALCANTE, Simone Joaquim. **Entre a história e a memória:** Adélia de França uma professora negra na Paraíba do século XX (1926-1976). Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação da História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

ESTANISLAU, Lúdia Avelar. Feminino plural: negras do Brasil. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil afro-brasileiro.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p.213-228.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2001 p. 443-481.

MACHADO, Charliton José dos Santos. **Educação e educadoras na Paraíba do século XX: práticas, leituras e representações..** João Pessoa: Editora da UFPB, 2009. vol. 1.

\_\_\_\_\_. **Educação e educadoras na Paraíba do século XX: práticas, leituras e representações** João Pessoa: Editora da UFPB, 2011. vol. 2.

MELLO, José Baptista de. **Evolução do ensino na Paraíba**. 3. ed. João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura. Conselho Estadual de Educação, 1996.

PANDOLFI, Dulce. Os anos 1930: as incertezas do regime. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 13-37.

PINHEIRO, Antônio Carlos Ferreira. **Da era das cadeiras isoladas à era dos grupos escolares na Paraíba**. Campinas/SP: Autores Associados, São Paulo: Universidade São Francisco, 2002.

SILVA, Enoque Bernardo da. **História do Grupo Escolar Professor Maciel a partir das memórias de suas professoras (1956 a 1971)**. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra da Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

RIBEIRO, Genes Duarte; AIRES, José Luciano de Queiroz. Memória, imaginário e sagração: a heroificação do presidente João Pessoa. In: CAVALCANTE NETO, Faustino Teatino; GUEDES, Paulo Henrique M. de Queiroz; SANTOS NETO, Martinho Guedes dos (Orgs.). **Cultura e Poder Político: historiografia, imaginário social e representações da política na Paraíba republicana**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2012, p. 131-169.

SANTOS NETO, Martinho Guedes dos. Interventoria na Paraíba (1930-1932): Antenor Navarro e o projeto centralizador. In: SANTOS NETO, Martinho Guedes dos e COSTA,

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Robson Xavier da (orgs.). **Pesquisa em História:** temas e abordagens. João Pessoa: Universitária/, 2009, p. 135-160.

\_\_\_\_\_. O poder e as mutações da política na Paraíba pós-1930. In: CAVALCANTE NETO, Faustino Teatino; GUEDES, Paulo Henrique M. de Queiroz; SANTOS NETO, Martinho Guedes dos (Orgs.). **Cultura e Poder Político:** historiografia, imaginário social e representações da política na Paraíba republicana. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 2012, p. 85-107.

VEIGA, Cynhtia Greive. Escola pública para os negros e os pobres no Brasil: uma invenção imperial. Universidade Federal de Minas, Faculdade de Educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13 n. 39, set/dez/2008, p. 502-596.

## FONTES ORAIS

Carlos Frederico de Assunção Santiago. Ex-aluno de Adélia de França. Entrevista concedida em 06/06/2012. João Pessoa (PB).

Catarina Maria de França Carneiro. Filha de Adélia de França. Entrevista concedida em 04/07/2010. João Pessoa (PB).

Mércia de Moraes Santiago. Ex-aluna de música (modalidade piano) da filha de Adélia de França. Entrevista concedida em 06/06/2012. João Pessoa (PB).

Orcina Pires Mifont. Ex-aluna de Adélia de França. Entrevista concedida em 13/12/2011. São João do Rio do Peixe (PB).

## O FAROL DE JOANA PRETA: HETEROTOPIAS E MEMÓRIAS EM OLIVEDOS-PB (1940-1970)

**Rozeane Porto Diniz**

Trata-se de uma pesquisa desmembrada da Dissertação de Mestrado defendida em fevereiro de 2016 no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba que tinha como título “O Farol de Joana Preta: *heterotopia* em Olivedos-PB (1940-1970).” Para a tessitura desse capítulo intitulado: “O Farol de Joana Preta: *heterotopias* e memórias em Olivedos-PB (1940-1970)” problematizo a existência de Joana Preta e do Farol e sua tensão com os códigos morais de Olivedos-PB. O recorte temporal foi delimitado considerando o início do funcionamento do estabelecimento, sua efervescência e, conseqüentemente, seu fim. Considero o Farol como espaço de representação para o município e, como tal, portador de diversidade simbólica, discursiva e presente nos retalhos de memórias de frequentadores e/ou observadores. Encontrando em teóricos como Foucault (1988), Priore (1998), Rago (1985, 1991), Albuquerque Júnior (1998, 2007, 2008), dentre outros, embasamento para a problematização e análise da temática em questão, para as discussões sobre sexualidade, mulheres, gênero e memória.

Fiz uso do método da oralidade, uma vez que se trata de um objeto de estudo que não existe mais enquanto estrutura material, mas sobrevive nas memórias das pessoas de Olivedos de forma rizomática, sem identidade, raiz única, sem discurso homogêneo ou coeso. A história oral como fonte e com intuito de manter com a experiência passada uma discussão se abre ao universo das novas linguagens, que se dimensionam a ampliar as pesquisas historiográficas.

É, então, através dos relatos orais que esta pesquisa foi realizada. Foram feitas entrevistas com 10 pessoas, dentre elas, Joana Francelino de Lima (Joana Preta), hoje com 89 anos de idade, a protagonista do espaço

conhecido na cidade como “Farol de Joana Preta”, onde ocorriam práticas comerciais e sexuais.

Foram feitas entrevistas com a filha de Joana Preta, a senhora Maria Selma de Lima Santos (Selma), hoje com 44 anos de idade; Iracema Borges que nasceu no dia primeiro de abril de 1927 (Iracema), que faleceu aos 87 anos de idade, e que era considerada, por Joana Preta, uma grande amiga, pois eram confidentes; Marizete de Souto Oliveira Albuquerque (Marizete), nascida em 25 de agosto de 1945, primeira dama do município nos idos de 1978, quando se deu o processo de urbanização de Olivedos - PB e o fim do Farol; Entrevistei também o senhor Luiz José de Albuquerque Melo, conhecido por “Doutor Lulu,” por boa parte das pessoas do local, pelo fato de ser advogado. Nascido no ano de 1935, Doutor Lulu era frequentador do estabelecimento comercial; Maria de Fátima Costa Gomes, nascida em 28 de fevereiro de 1953, amiga de Joana Preta, era frequentadora do espaço para encontros amorosos com seu namorado, na época, que depois se sagrou marido; “Mariazinha”, nascida em 20 de setembro de 1938, amiga de Joana Preta e frequentadora do espaço para encontros amorosos. É considerada uma senhora da elite<sup>54</sup> de Olivedos, por ter sido casada com um senhor de muita influência político/partidária; Maria do Socorro Vasconcelos Morais, nascida em 13 de maio de 1943, que morou com Joana Preta por algum tempo e vivenciou algumas práticas no Farol; Maria de Lourdes Limeira Eufrazio, nascida em 07 de agosto de 1950, também era frequentadora do

---

54 Levando em consideração a historicidade da categoria “elite”, bem como as significações, controvérsias e critérios utilizados pelos mais diversos pesquisadores para caracterizar o que se chama de elite, corroboro, pois, com Duma (2003, p. 101), quando configura a elite a partir de indicadores, como: “o nível de fortuna, o peso da genealogia, as funções ocupadas, a questão da identidade de um grupo e a maneira pela qual ela vai se definir através de um culto da distinção e da aparência”. Em Olivedos, o que chamo de elite está representada pela fortuna, ou seja, o poder financeiro, a genealogia, identificada por aqueles que são descendentes de família que têm alguma tradição político/partidária ou de uma família abastada financeiramente (essa fortuna estava representada em bens materiais, como terra, televisão, o que na década de 1970, em Olivedos, era uma novidade, em imóveis e automóveis). Talvez a identidade de um grupo não esteja representada, pois não trata-se de uma elite coesa, ou mesmo representada por um grupo específico, mas essa elite tentou se diferenciar pela aparência, com roupas e acessórios sofisticados, cultuando alguma distinção.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

espaço. E, por fim, entrevistei, o senhor “José,” nascido em 19 de março de 1942. Foi um frequentador do “Cabaré” para relações amorosas e deleite das bebidas e comidas vendidas pela protagonista do Farol.

Algumas entrevistas foram transcritas tal qual foram relatadas, sem correções gramaticais, outras foram citadas de forma indireta e, portanto, com correções gramaticais. Alguns entrevistados foram identificados, uma vez que todos autorizaram, por escrito, a divulgação de suas falas na pesquisa, porém, alguns nomes citados pelos entrevistados serão preservados, assim como algumas falas. Alguns sujeitos não serão identificados porque compreendo que suas falas podem comprometê-los ou resultar em problemas jurídicos por suas afirmações, que envolvem outras pessoas de uma forma geral. Esses indivíduos são os identificados como “Mariazinha” e “José”.

Dessa forma, tentei construir um objeto de estudo pautado na relatividade de discursos e do próprio saber histórico, analisando as memórias que fazem o emaranhado de uma história entre muitas outras possíveis sobre o “Farol de Joana Preta”. Tentei destacar contradições e subjetividades nos discursos e memórias, pensando, com Albuquerque Jr. (2007, p. 61), que:

Pensamos, hoje, o passado como uma invenção, de que fizeram parte sucessivas camadas de discursos e práticas. Percebemos o passado como um abismo que não se para de cavar; quanto mais queremos nos aproximar dele, mais nos afastamos. Damo-nos conta de que a história não está a serviço da memória, de sua salvação, mas está, sim, a serviço do esquecimento.

Pois o passado não é algo dado, pronto e acabado, mas construído a partir dos discursos que compõem histórias entrelaçadas entre a memória e o esquecimento, que não se resgata, porém se representa a partir das invenções contidas nesses discursos.

Sendo assim, a pesquisa foi organizada em três tópicos. No primeiro, *Joana Preta: protagonista do Farol*, problematizo o lugar de Joana Preta

enquanto personagem central para a existência do Farol e suas configurações identitárias; no segundo tópico, intitulado: *O Farol de Joana Preta: espaço de heterotopias*, represento o Farol enquanto espaço de desvio da suposta norma, configurando como uma *Heterotopia*, (FOUCAULT, 2001), bem como, faço uma operação historiográfica do Farol e das memórias recolhidas a partir da oralidade; no último tópico: *A urbanização de Olivedos-PB* e suas tramas políticas, neste tentei narrar o fim do Farol e a exclusão de Joana do centro da cidade, apresentando as tramas construídas para a desativação do Farol em detrimento do processo de urbanização do município de Olivedos-PB, na década de 1970.

As narrativas que se seguem resultam dos encontros de Joana Preta com os poderes, sendo vista como infame, mulher de má fama ou mal falada, aquela que transgredir as linhas da normalidade. Neste sentido, convido o leitor para trilhar a caminhada pelas histórias que aqui serão narradas, no intuito de produzir outras histórias.

## JOANA PRETA: PROTAGONISTA DO FAROL

Quebrando algumas lacunas, rompendo com alguns silêncios, narrando traços de uma história inapreensível, apresento Joana Francelino de Lima, nascida aos vinte e três de maio de 1926, no povoado de São Francisco, hoje município de Olivedos-PB, viveu grande parte de sua vida com dificuldades financeiras e, junto com sua mãe “Maria Loiceira,<sup>55</sup>” que era mãe solteira, Joana Preta sobrevivia de fazer panelas de barro para sustento de uma família de muitos filhos, tendo de ajudar a mãe a criar os quatro irmãos. Chegou às vias escolares, mas apenas de passagem; não sendo completamente alfabetizada, teve de conciliar, por pouco tempo, a escola

---

55 Maria Louceira, mãe de Joana, recebeu este apelido em função das panelas de barro que fabricava artesanalmente e que eram conhecidas popularmente por louças. Apesar de não ter conseguido maiores informações sobre a origem negra de Joana, bem como de sua mãe, é provável que sua mãe tenha vindo do Quilombo Serra do Talhado, que fica localizado em Santa Luzia-PB, pois alguns negros daquele Quilombo se dispersaram e alguns familiares de Joana Preta encontram-se na cidade de Soledade, que fica vizinha a Olivedos.

e a venda de mercadorias de forma ambulante, rodeando toda a região de São Francisco,<sup>56</sup> entre zona rural e urbana.

Até os 18 anos de idade, Joana Preta era apenas uma vendedora ambulante que trabalhava com intuito de ajudar sua família e morava na casa de sua mãe. A partir deste momento, ela decidiu trilhar o caminho da independência, quando dirigiu-se a Campina Grande-PB para falar com Marinheira Colaço, a proprietária de alguns casarões e casas velhas abandonadas que estavam localizados onde hoje é o centro do município de Olivedos-PB. Independente dos trâmites a partir deste momento, Joana Preta passou a ser dona do estabelecimento, organizando um ponto comercial, deixando a vida de vendedora ambulante. Contava com os mais variados tipos de lanches e com práticas sexuais oferecidas aos clientes, como afirmam alguns entrevistados.

Em determinado momento da vida, Joana passou a se inscrever e ser inscrita enquanto Joana Preta, o que é representativo e firma uma identidade. Compreendo que “a identidade negra [e qualquer outra identidade] é atravessada por outras identidades, inclusive de gênero” (HALL, 2003, p.12), que está na fala dos entrevistados, sendo sempre associada a Joana Preta como “mulher da vida.” Compreendo ainda que essa identidade é firmada por Joana Preta e por outros que a inscrevem enquanto “Joana Preta,” uma vez que todos os entrevistados a nomeiam assim, sem conhecimento de seu nome de registro.

É interessante ainda enfatizar que Joana Preta se utilizou dessa identificação como uma arte da trampolinagem, que em determinados momentos lhe foi útil e de muita ousadia, como no caso do “Baile dos Mateus”, baile com dança, música e bebida que acontecia em Olivedos, entre as décadas de 1960 e 1970, e que era frequentado apenas por pessoas negras ou por aqueles que, na entrada do baile, se identificassem como pretos e que Joana Preta frequentava e ajudava a organizar. Entendo trampolinagem a partir de Certeau, (1994, p. 79):

---

56 Nome do município de Olivedos quando ainda era Distrito.

Define-se como trampolinagem, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de pular do trampolim, e como trapaçaria, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro.

Ou seja, no momento que lhe foi conveniente se inscrever enquanto Preta, Joana o fez, compreendendo que, dessa forma, estava driblando contratos sociais, como no caso do baile, já que era uma festividade onde os “pretos” é que mandavam, diante das poucas situações e/ou momentos onde os pretos dominavam o cenário em Olivedos. Joana Preta relata uma das vezes que o senhor Cícero Mateus, o promotor do baile, pediu que ela “tomasse conta” do forró, demonstração de socialização entre os negros do lugar, já que questionada sobre sua relação com Cícero, Joana Preta afirmou “era nadinha”, ou seja, que não havia nenhuma relação de parentesco:

[...] era o bale dos Mateus, aí minha fia, ele dizia: “num deixe ninguém entrar, Dona Joana!”. Eu dizia pode ir, eu num deixo não! Aí quando defé, chegava uns galegão todo arrumado, todo cheroso: “Dona, a senhora deixa eu entrar?”. Eu digo: o senhor já comprou a ficha? Apoi o senhor se aguarde aí que o moreno foi ali e disse que já vinha, quele num mim tregou a ficha e o senhor espere aí um pouco. Quando defé, tava uma fila, tudo galego pá entrar.<sup>57</sup>

Nessa fala, percebo uma sensação de contentamento de Joana Preta ao retratar que as pessoas brancas, as quais ela chama aqui de “galegão,” ficavam esperando Cícero Mateus voltar para ordenar a entrada ou não do indivíduo e, em pouco tempo, a fila se formava, demonstrando que era uma festividade por muitos desejada, inclusive, segundo Joana Preta, pelos brancos, que queriam frequentar, mesmo sabendo que teriam de se assumir enquanto pretos.

---

57 Joana Francelino de Lima. Entrevista à autora em 01/08/2009.

Outra entrevistada, a senhora Maria de Lourdes, relata que o forró também era conhecido como “Forró dos nego”<sup>58</sup> e que quem quisesse, por ventura, frequentar, sabia que “tinha que ser nego também.”<sup>59</sup> Porém, existia outro forró, conhecido como “Forró dos brancos,” onde a entrada de negros não era democrática. Segundo Lourdes, apenas o tocador, conhecido como Manoel Tambor, e um amigo de Anchieta, que era dono do forró, é que frequentavam-no, mesmo sendo negros. Havia uma segregação forte que impedia a socialização entre brancos e negros naquele espaço.

Outra entrevistada, que prefiro não identificar, a qual chamei de “Mariazinha”, se refere à situação de segregação racial provocada pela existência dos dois forrós: “Era uma coisa muito séria, antigamente as coisa era, tinha moral, era! Pra vista de hoje, tinha moral, era um respeito danado.”<sup>60</sup> Essa fala legitima a segregação das duas festividades. A entrevistada relata que, como era branca, frequentava o “Forró de Anchieta” e chegou a dançar lá muitas vezes, inclusive com o marido. Ao ser questionada sobre Joana Preta ter sofrido preconceito, a entrevistada diz que não tinha conhecimento. No entanto, relata que seus pais nunca souberam que ela frequentava aquele espaço, uma vez que não aceitariam. Ou seja, seus frequentadores e frequentadoras viviam na surdina, com medo dos olhos atentos e preconceituosos dos pais, familiares e da sociedade.

Outro entrevistado, o senhor “José” disse ter frequentado os dois forrós, o “Baile dos Mateus” e o “Forró de Anchieta” e traz uma versão interessante e um tanto diferente sobre a vivência da festividade:

[...] forró dos nego, branco num entrava lá, não, que o nego vei, o dono do forró, butava tudo prá fora. Ele danava o grito: eita meu Deus do céu, quem pode mais do que Jesus, só Nossa Senhora. Branco aqui num entra,

---

58 Maria de Lourdes Limeira Eufrazio. Entrevista à autora em 27/07/2014.

59 Idem.

60 “Mariazinha”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

branco vai caçar pra lá, vai lá João Borges, aqui é só dos negos, que nego é da parte do Diabo.<sup>61</sup>

Uma parte da família de sobrenome Borges morava próximo ao “Forró de Anchieta,” na rua que hoje recebe o nome de Oscar Costa, por isso ele cita que o senhor Cícero Mateus mandava que os brancos fossem naquela direção. No discurso de “José” há bordões, ele cita um deles acima, que compara o negro ao Diabo, aquela imagem eurocêntrica do Diabo e do inferno que representa o preto, a escuridão, que é representada pelo cinema, inclusive no que tange aos filmes bíblicos, nas novelas e até em desenhos animados e que só é quebrada por filmes como o Alto da Compadecida, em que Jesus aparece representado por um negro e Nossa Senhora de Aparecida, branca.

Há um imaginário popular, que foi construído e está presente na tradição ocidental, que associa o diabo ao negro, ou que associa tudo que for considerado ruim ao negro. Durand afirma que “a negrura é sempre valorizada negativamente. O diabo, retrato do mal, é quase sempre negro ou contém algum negror” (DURAND, 1997, p. 92). Portanto, a associação de Cícero Mateus do negro com o diabo é usada para firmar um lugar de autoridade do negro, que é histórica e trouxe consequências quase sempre negativas para a vivência dos negros em sociedade.

Posso compreender que Cícero Mateus, segundo a fala de “José”, se utilizou desse discurso como uma arte da trampolinagem ou mesmo como uma atualização e introspecção de um discurso do preconceito que os próprios negros de Olivedos acabaram legitimando, com intuito de firmar um espaço. Ainda de acordo com o entrevistado, para entrar no forró, não bastava, como disseram outros entrevistados, apenas se identificar enquanto preto, mas havia uma espécie de vistoria, que era a seguinte:

[...] sendo branco, num entrava, não. Ele dizia o seguinte: eu só digo que é nego se tirar o sapato prá eu vê o calcanhar. Quando o caba tirava o sapato, o calcanhar

---

61 “José”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

dele era de lado assim, aí ele disse: todo nego têm o calcanhar pra trás que nem jumento ruim, aqui não, vai dançar lá no outo baile.<sup>62</sup>

Neste bordão que, segundo o entrevistado “José,” o senhor Cícero Mateus se utilizava para deixar que alguém entrasse no forró, estabelece uma espécie de estereótipo para o negro, que o configura como animal “jumento ruim.” O que aqui pode atribuir inúmeros significados, porém, na história do Brasil, foi dessa forma maniqueísta que o negro foi visto em relação ao branco. Essa situação é evidenciada se pensarmos na construção da chamada Identidade Nacional, que historicamente foi marcada, quando não pelo apagamento do negro, mas pela sua apresentação sempre como subserviente, eis o mito da “democracia racial”, já que o negro não é percebido como sujeito histórico e sim como objeto, mercadoria ou na situação de passividade. Isso porque, antes que a “democracia racial” fosse percebida como mito, foi um discurso de verdade por muito tempo.

Compreendo que Freyre, em sua obra *Casa Grande e Senzala*, acaba por operacionalizar com o conceito de democracia racial que se forma depois e que não é criado por ele, mas que estabelece um peso em sua escrita e sua concepção do negro e da escravidão no Brasil, estabelecendo certa flexibilidade na relação entre escravos e senhores de engenho, inclusive quando defende os portugueses em detrimento de outros opressores, dizendo que são “o menos cruel na relação com os escravos” (FREYRE, 2003, p. 265), afirmação difícil de ser deglutida entre os negros ou mesmo aqueles que leem as atrocidades sofridas por negros e negras no Brasil colonial. É o mesmo que aceitar o racismo como anátema. Numa outra obra, quando Freyre já defendia sua interpretação do conceito de democracia racial de forma mais intensa, ele vai dizer:

que venho sugerindo é ter sido quase sempre, e continuar a ser, esse preconceito[,] mínimo entre portugueses [...] e brasileiros, quando comparado com as suas formas cruas

---

62 “José”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

em vigor entre europeus e entre outros grupos. O que daria ao Brasil o direito de considerar-se democracia étnica como a Suíça (FREYRE, apud RIBEIRO, 1956, p. 21-22).

Tal afirmação de “democracia étnica” levou à suavização da escravização do negro no Brasil, camuflando as mais cruéis formas de dominação, exclusão e castigos corporais. E ainda comparando tal democracia à Suíça, quando não temos nesse país uma relação colonial semelhante a que ocorreu no Brasil. O conceito acabou por criar, de forma naturalizada, estereótipos sobre o negro e a negra e que são tidos como oriundos do que Hasenbalg (1996, p. 237, n 4) chama de “mito”, considerando a democracia racial como algo quase impossível na relação entre negros escravizados e europeus.

Como se percebe, Joana Preta fazia parte de um universo onde o negro carregava estigmas que eram autorizados e inscritos pelos próprios negros. Sobre isso, afirma Gonzalez (1979, p. 19):

O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações mentais sociais que se reforçam e reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra, em particular, desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa.

Ou seja, a participação de Joana Preta no “Baile dos Mateus”, como assinalou o senhor “José”, era tida como natural, já que eram os espaços reservados às pessoas negras e por ser próxima ao dono do Forró, ela ajudava o senhor Cícero Mateus sempre que necessário, além do que era uma festividade que se localizava perto do Farol.

Percebe-se, na fala do senhor “José”, bem como do que ele narra sobre Cícero Mateus e Joana Preta, que o lugar dessa mulher negra é naturalizado, como se, de fato, para Joana Preta, só restasse essa saída, a da segregação,

da marginalização, como negra, como prostituta, ocupar os lugares mais desvalorizados, quando Joana Preta burlava essa segregação e ocupava outros espaços. Segundo o senhor “José”, “Joana ia viver de quê?”<sup>63</sup> [se não de seu estabelecimento comercial]

Alguns negros e brancos conseguiram, com alguma artimanha, burlar algum desses forrós que contrariavam sua entrada. Porém, segundo o senhor “José”, isso acontecia de forma rápida, em função do preconceito, pois ele relata ter entrado no “Forró de Anchieta”: “eu frequentava pouco, porque eu era meio orgulhoso. Quando eu via o caba com recha porque era preto, isso aqui, aquilo outro, eu num gostava de entrar para não dá liberdade”<sup>64</sup>. Segundo ele, havia muita discriminação. Havia um orgulho dos negros para só frequentar seu forró. A existência do “Baile dos Mateus” possibilitou a vivência dos negros frente aos brancos, de forma a mostrar-lhes que eles não precisavam do espaço ocupado pelos brancos, pois, mesmo na curiosidade de conhecer o “Forró de Anchieta”, eles preferiam não fazê-lo para não dar espaço para o preconceito, como se a segregação fosse uma blindagem [e era], ou simplesmente uma naturalização do lugar de desvalorização relegado ao negro em Olivedos. Percebo assim que o “Baile dos Mateus” se configura como uma *heterotopia*, o lugar do desvio, do outro, aquele considerado diferente.

Sendo assim, não é difícil compreender por que o nome de Joana passou a ser dito acompanhado do adjetivo usado no sentido de sobrenome: Joana Preta, como se sua cor da pele fosse um indicativo de suas práticas, apresentando aqui mais um marcador de “anormalidade”, de “infâmia”. Segundo Ramos (1954, p. 191), “a cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que, na cultura brasileira, o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência”.

Joana Preta é então narrada como anormal, primeiro por ser negra, e depois por suas práticas da sexualidade. Segundo Foucault (2001, 397), “o indivíduo dito anormal” é construído pelo Estado a partir de tudo que pode

---

63 “José”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

64 Idem.

ser “desviante [...] no comportamento ou no corpo”. No caso de Joana Preta, vários são os indicadores de sua anormalidade, de seu desvio: “mãe solteira”, “prostituta”, “comerciante”, pois, na década de 1940, momento no qual Joana Preta inicia seu comércio, não era comum a independência financeira para as mulheres. Mas é sua adjetivação como Preta que lhe constitui enquanto sobrenome, já que ser Preta é uma condição objetiva mas, que se configura socialmente como anormalidade.

Contextualizando, o termo “preto”, surgido por volta do século X, designava pessoas de pele escura, originárias da África. Entretanto, com a escravidão, no século XV, a palavra “negro” passa a ser adotada pelos portugueses” (ROCHA, 2010, p. 901). A identificação do negro com a escravidão passa a produzir um discurso pejorativo que associa o negro a tudo que é considerado ruim e que vai ser marcante em muitos séculos de nossa história. Só com os movimentos de militância negra é que vamos ter uma desconstrução dessas definições pejorativas e uma redefinição do termo de forma positiva, assumindo as contribuições dos negros para a história do Brasil.

No entanto, houve muitas implicações negativas antes desses movimentos de afirmação, que acompanharam os negros no período de pós-abolição, como é o caso de Joana Preta, as alternativas de sobrevivência diante da negatividade impregnada ao negro foram poucas. Segundo Fernandes (2008, p. 44):

Diante do negro e do mulato se abrem duas escolhas irremediáveis, sem alternativas. Vedado o caminho da classificação econômica e social, pela proletarização, restava-lhes aceitar a incorporação gradual à escória do operariado urbano em crescimento ou se abater penosamente, procurando no ócio dissimulado, na vagabundagem sistemática ou na criminalidade fortuita meios para salvar as aparências e a dignidade de “homem livre”.

Como em Olivedos não contamos com operários e nem com fábricas, essas possibilidades se restringiam ainda mais e, no caso das mulheres, as alternativas eram ainda mais escassas. Assim, Joana Preta salvou sua dignidade de mulher livre, não sendo submissa em nenhuma atividade que lhe prendesse, como “empregada doméstica” ou peoa em alguma fazenda da região, já que essas eram suas alternativas que lhe transformariam em escória da sociedade olivedense. Porém, Joana além de Preta é tida como prostituta, por alguns, o que acaba por acentuar seu estereótipo de mulher preta e disponível para o sexo, como outrora as escravas assim foram consideradas.

Esse estereótipo, construído a partir da anormalidade de forma naturalizada se anuncia na fala do senhor “José”, ao relatar sobre as relações amorosas que presenciou no Farol com Joana Preta. Ele diz serem públicas, pois as mulheres não tinham ciúmes:

[...] qual era a mulher que ia ter ciúme de Joana Preta, sabendo que ela era uma nega veia? Ninguém ia atrás dela, e os cabas butano chifres nas muie com ela. Ninguém dava por ela, e a nega era descente e limpa, (...) minha fia, me pedoe que eu tô na sua presença, se for pecado, Jesus tome conta: eu num dava uma nega veia daquela por uma mulher branca; a nega era fogosa e era boa.<sup>65</sup>

O senhor “José” fala sobre a percepção que as mulheres, esposas, tinham de Joana Preta. Segundo o senhor “José”, as mulheres a subestimavam, não acreditando ser possível que seus maridos tivessem relações amorosas e/ou sexuais com uma mulher negra, com tantos estigmas: mãe solteira, tida por muitos como “mulher da vida”. O próprio “José” a coloca de forma negativizada, chamando-a de “nega veia”, como se estivesse falando de um objeto de uso qualquer, mas esse discurso resulta de uma sociedade

---

65 “José”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

patriarcal<sup>66</sup> de dominação e exploração do homem branco sobre a mulher negra, bem como demonstra o quanto isso é resultado do mito da democracia racial tradicionalmente enraizado nessa concepção preconceituosa sobre a mulher negra.

Nesse contexto, “José” faz questão de demonstrar sua virilidade e a dupla estrutura familiar, uma representada pela esposa e outra configurada nas relações extraconjugais ocorridas no Farol de Joana Preta. Compreendendo que a virilidade faz parte da construção da masculinidade e, portanto, da construção do que é ser homem (BADINTER, 1993).

Essa forma negativizada a qual “José” usa para falar de Joana Preta lembra aquilo que Priore (2006, p. 60) já discutia sobre o fato de que “a linguagem mais chula era reservada a negras escravas e forras ou mulatas; às brancas se reservavam galanteios e palavras amorosas”, pois a expressão utilizada por “José” se faz chula para demonstrar a despreocupação das mulheres em relação a Joana Preta, embora essa fala não seja das mulheres, e sim de “José”, um homem que fala de um lugar no qual representa a partir de sua masculinidade e superioridade estabelecida pela cultura patriarcal, elitista ou não, tentando justificar a dominação masculina sobre as esposas que eram relegadas ao silêncio do seu espaço privado, o lar.

Joana Preta pode ter sido imobilizada por discursos tradicionais e dominantes, mesmo não estando ausente de sua posição enquanto sujeito histórico ativo, mas os seus indícios, aqueles que clamam a diferença de que fala Swain (1996, p. 130) e mesmo os silêncios sobre suas histórias me fizeram “interrogar os sentidos [...] que emergem [e que emergiram no presente] dos discursos emitidos no passado e sobre o passado [...], nas veredas do tempo”, (SWAIN, 1996, p. 130) para compreender as multiplicidades que construíram Joana Preta enquanto representação da história das mulheres em Olivedos.

---

66 Compreendo o patriarcalismo a partir da concepção problematizada por Badinter de que “Afinal, seja qual for o modelo imaginado para pensar os sexos – semelhança ou diferença - o homem se apresenta sempre como exemplar mais bem-acabado da humanidade, o absoluto a partir do qual a mulher se situa. (BADINTER, 1993, p. 9)

Diante da protagonização de Joana Preta no Farol, bem como de sua vivência social como Joana Preta, identidades lhe foram atribuídas, algumas estereotipadas e/ou performáticas, por vezes identificadas por ela, outras vezes negadas.

## A PROSTITUTA, A MULHER DA VIDA

Joana Preta, em suas diversas identidades, representa apenas o viver, algumas vezes de forma fluída, outras estigmatizadas, se apropriando do que inventam para ela, outras vezes inventariando outras imagens. Invenções que se configuram enquanto identificação que não são singulares por serem operadas “ao longo de discursos, práticas e posições” (HALL, 2000, p. 108).

Uma das identidades atribuídas a Joana Preta foi a de prostituta, mulher da vida. Essa imagem lhe advém logo depois do momento de posse do Farol, e está atrelada às suas práticas cotidianas de vida dentro daquele espaço. Ao sair da casa de sua mãe e decidir morar sozinha, “saí de casa para ajudar minha mãe”<sup>67</sup>, enquanto mulher e ainda solteira, foi logo estigmatizada como prostituta. Vale salientar que Joana Preta não necessitaria sair de sua casa para poder ajudar financeiramente sua mãe. Mas, sair da casa de sua mãe significava emancipar-se, se desamarrar das teias que poderiam o “lar” lhe envolver.

Os valores imbricados em Olivedos fazem parte também do que, segundo Foucault (1988), nasceu no século XVIII: a incitação política e até econômica em falar do sexo, não exatamente para reprimir, mas para instaurar formas hegemônicas de sexualidades, seja na conduta ou nos prazeres, com intuito de normatizar determinados atos e/ou expressões em detrimento de outros. Não querendo anacronicamente comparar com igualdade uma sociedade descrita por Foucault no século XVIII com Olivedos no século XX, mas percebendo vestígios da incitação em falar do sexo que o filósofo considera ter se iniciado no século XVIII, mas que, acredito, perdura até os dias atuais.

---

67 Joana Francelino de Lima. Entrevista à autora em 01/08/2009.

Joana Preta então transgredir as regras da dita moral, não só por morar sozinha, mas agora pelo fato de ser mãe solteira. Moral, essa, imposta pela cultura judaico-cristã que perdurou até a modernidade, mas vem sendo rompida durante a contemporaneidade. Joana Preta é tida então como uma imoral, aquela que rompe com a moral ora estabelecida.

O discurso presente em silêncios, em risadas, em ironias e gestos dos entrevistados é aquele que demonstra Joana Preta enquanto prostituta ou ex-prostituta, como se tivesse havido um divórcio entre a Joana Preta antes e depois do Farol, ou de algum outro marco religioso que lhe conferisse transformação. Quase todos os entrevistados dizem que Joana Preta recebia homens no Farol, que lá era badalado ou que ela namorava com homens casados e solteiros, sem de fato citarem a palavra prostituta, uma ou outra vez citam “mulher da vida”. O não-dito traz indícios e signos atrelados à prática da prostituição sem que ela seja reconhecida a partir do significante. Fazem questão de falar em Joana Preta como confessa, discurso que Joana Preta também “autoriza” a partir do momento que se inscreve como tal.

Vale salientar que existe um grande “poder simbólico”<sup>68</sup> exercido pela Igreja Católica, única instituição religiosa naquele momento em Olivedos e que, perceptivelmente, tem seu discurso anunciado de um suposto lugar de autoridade e, portanto, acaba por ser legitimado não só por Joana Preta, mas por muitas pessoas do local. Como ela narra: “Pa/(para) saí da vida do mundo, me confessei com Frei Damião, acabou festa. Durante esse tempo que eu era da vida do mundo, eu nunca entrei na igreja, **porque a igreja é a casa de respeito!**”<sup>69</sup>. O que Joana Preta chama aqui como “vida do mundo” é uma concepção propagada pela Igreja e por alguns textos bíblicos, que usam a expressão como metáfora para dizer que uma pessoa assim está desgarrada do “rebanho das boas ovelhas”<sup>70</sup>. Joana Preta retoma este discurso, autorizando-o como verdadeiro. Isso nos lembra Rago (1985, p.79), quando afirma que “Aquele

---

68 Ver Bourdieu, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989, p. 107-127.

69 Joana Francelino de Lima. Entrevista à autora em 01/08/2009. Grifos meus.

70 Expressão bíblica que identifica os bons fiéis. Cf. Lucas 15, 1-32.

que não preenchesse os requisitos estipulados pela natureza, inscrevia-se no campo sombrio da anormalidade, do pecado e do crime”.

Apesar de, por vezes, Joana Preta fazer menção ao momento de confissão religiosa, como o nascimento de um novo ser que se apega à doutrina católica, antes que este fato ocorresse, Joana Preta negou por muito tempo o modelo de mulher que lhe era imposto pela sociedade da qual fazia parte. Lembrando Foucault (1988, p. 10):

No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas, utilitário e fecundo [...] Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos, [...] e se mostrar demasiadamente, vira anormal: receberá este status e deverá pagar as sanções.

Ou seja, Joana Preta não se consagrou a essa sexualidade reconhecida, da qual fala Foucault, inclusive delimitada num espaço social com caráter familiar. Ela rompeu com esse lugar e com essa sexualidade, sendo pública e sofrendo as consequências, as sanções por não se encobrir, como as privações em entrar na Igreja. A sua sexualidade estendeu-se a seu estabelecimento comercial ou qualquer lugar que lhe fosse propício para o prazer e não para a procriação, sendo, por isto, proibida de entrar na igreja e excluída do centro da cidade no momento da urbanização do município de Olivedos. Era considerada, dessa forma, o avesso da mulher “normal” e, como tal, marginalizada, lembrada como “mulher da vida” ou a dona do “Cabaré”, mas também como confessa, imagem atribuída até os dias atuais.

Foi mais uma imagem atribuída a Joana Preta, pois há uma necessidade de parte dos entrevistados de relatar que Joana Preta, depois da vida tida como “devassa”, se confessou, ou que pediu perdão, que se arrependeu de práticas de sua vida passada. Iracema, hoje já falecida, tinha por sobrenome Borges, família extensa e influente no município. Era uma senhora que dispunha de boa condição financeira. Ela fala também sobre a confissão religiosa de Joana Preta: “Ela se converteu com Frei Pascoal, eu era solteira e eu tava com

18 anos, eu carregava Frei Pascoal. Eu e ela carregava de cadeirinha para a igreja”<sup>71</sup>. Aqui, Iracema faz menção ao momento em que ela diz ter ocorrido a confissão de Joana Preta, o que é pouco provável, já que era, na verdade, o momento de auge do Farol, pois quando Iracema estava com 18 anos, Joana Preta estava começando a vida no Farol. Joana Preta havia falado que sua vida mudou depois do encontro com Frei Damião e Iracema diz que, na verdade, o encontro religioso aconteceu com Frei Pascoal. Sua confissão só aconteceu mais tarde, depois do nascimento de sua segunda filha, Selma, “foi quando eu saí eu me entreguei comecei a frequentar a igreja, Selma tava com 5 anos”<sup>72</sup>, embora a própria Selma apresente acontecimentos referentes a Joana Preta e à efervescência do Farol quando tinha seis ou sete anos de idade [Selma tinha sete anos de idade quando houve a desativação do Farol], demonstrando que tal confissão aconteceu um pouco mais tarde. Não importa o momento exato do encontro de Joana Preta com os religiosos, porém marcou sua vida, fazendo com que ela se inscrevesse de forma diferente.

No entanto, antes de confessa Joana Preta era tida como “mulher da vida”, o senhor “José” traz uma narrativa minuciosa das relações sexuais que aconteciam no Farol e a configuração de Joana Preta em suas relações sexuais, as quais a levaram a ser considerada prostituta e/ou “mulher da vida” quando, segundo o entrevistado, tanto frequentou o estabelecimento como teve relações sexuais com a protagonista do Farol. Com a sagacidade e a masculinidade exacerbada, “José” narra os acontecimentos, ao ser questionado sobre o motivo de frequentar Farol: “pra beber, prá comer e fazer severgonhesa, pra tudo”<sup>73</sup>.

Ao ser questionado então com quais mulheres as relações aconteciam, ele diz: “começava dela, tinha Joana, Alzira”<sup>74</sup>. Alzira seria uma irmã de Joana Preta que, possivelmente, morou por um tempo com Joana Preta.

---

71 Iracema Borges. Entrevista à autora em 14/08/2009.

72 Joana Francelino de Lima. Entrevista à autora em 01/08/2009.

73 “José”. Entrevista à autora em 10/02/2015

74 Idem.

Aqui, “José” autoriza o discurso da igreja, de médicos e sanitaristas que, no Brasil, consideravam a prostituta e a prostituição como atos de imoralidade, identificados pela expressão “severgonhesa”. Mas ele traz uma fala por muitos silenciada e/ou não vivenciada, que é a das relações sexuais com a própria Joana Preta dentro do Farol, bem como da presença de outras mulheres. Porém, não se pode esquecer que havia “a moral extremamente rígida da época, que fazia do sexo pecado e doença ao mesmo tempo, inibia a ação a própria fala de muitos homens” (RAGO, 1991, p. 39). Acrescentaria que inibia principalmente a fala das mulheres.

A identidade de Joana Preta enquanto “mulher da vida” parece ter se sobreposto sobre as demais, já que, mesmo o Farol tendo sido extinto há mais de 30 anos, boa parte da população do local, ao se referir à rua na qual localizava-se o estabelecimento, não usava o nome dado posteriormente (Largo Teodósio de Oliveira Ledo), mas sempre se referem à rua como “a rua do Cabaré de Joana Preta”. Isso leva a compreender o quão intensa é a memória associada a Joana Preta e ao Farol, que conseguiu ser narrada várias vezes e se faz presente no imaginário das pessoas, representadas aqui pelos entrevistados. Entendo que Joana Preta e o Farol representam lugar e sujeito de incitação do desejo, que marcaram um lugar de memória que nem mesmo sua destruição material ou a confissão de Joana Preta os fizeram ser esquecidos.

O povoado, que até mesmo nos dias atuais dispõe de convenções muito rígidas, acabou por classificar Joana Preta como “mulher da vida”, impura, o que justificou privações sociais e mesmo religiosas, já que Joana Preta transgrediu algo que a sociedade daquele momento não aceitava: a sexualidade exercida de forma livre e fora dos laços do matrimônio.

## O FAROL DE JOANA PRETA: ESPAÇO DE HETEROTOPIAS

O município de Olivedos fica localizado no Curimataú Ocidental da Paraíba, a 60 Km de Campina Grande, e conta com uma população de 3.880

pessoas e uma área 317.915 Km<sup>2</sup> (IBGE, 2010, 2012, 2015). O Farol estava localizado onde hoje é a Rua Largo Teodósio de Oliveira Ledo, exatamente no centro comercial de Olivedos.

Segundo Joana Preta, o Farol era um casario abandonado, sem utilidade nenhuma, que pertencia à senhora Marinheira Colaço. Esta que, na década de 1940, residia em Campina Grande: “com 18 anos Marinheira Colaço chamou, deu uma casa, o Farol, e mandou acabar com o quiosque no meio da rua”<sup>75</sup>. Joana Preta já era comerciante, tinha um suposto ponto comercial no meio da rua e fazia vendas como os antigos caixeiros viajantes nos sítios do município. Dessa forma, o Farol deu estabilidade material para as relações comerciais de Joana Preta, assim como passou a ser habitado, movimentando o centro da cidade.

Independente das práticas concernentes ao estabelecimento, o seu nome já chamava atenção: Por que Farol? Dentre os entrevistados, a filha de Joana apresenta uma versão sobre a nomenclatura, uma vez que, ao se apossar do estabelecimento, o mesmo já possuía esse nome escrito na parede de frente, como identificação. Segundo Maria Selma de Lima Santos (Selma), filha de Joana Preta, “parece que era iluminado por um Farol, era, era iluminado por um Farol, só que eu não sei se era porque não tinha energia naquela época ou era porque ela não pagava a energia e a energia era cortada”<sup>76</sup>. Essa versão é pouco provável, levando-se em consideração que o nome não foi atribuído ao espaço por Joana Preta.

Certamente que não quero aqui estabelecer a verdade sobre o Farol, mas cogitar possibilidades, uma vez que: “o passado está além do nosso alcance. [...] Dar nome ou pensar em coisas do passado parece inferir sua existência, mas, elas não existem [...]”. “O passado simplesmente como passado é totalmente incognoscível”. (LOWENTHAL, 1998, p. 67)

Assim são as memórias do passado cognoscíveis no presente e que possibilitam uma construção possível das memórias do Farol, de forma

---

75 Joana Francelino de Lima. Entrevista à autora em 14/08/2009.

76 Maria Selma de Lima Santos. Entrevista à autora em 01/08/2009.

conflitante, fato que não desfavorece a pesquisa, pois só assim é possível anunciar um discurso sobre tal objeto histórico.

Nesse caso, são apenas supostas deduções sobre o nome do estabelecimento, sem maiores esclarecimentos, embora todas as possibilidades sejam cognoscíveis no presente, trata-se apenas de possibilidades. Desse modo, não importa se o Farol tenha sido talvez um nome de fantasia, ou que remeteria à forma como era iluminado, o fato é a sua existência enquanto um espaço heterotópico de representação nas tessituras das memórias para a população de Olivedos.

## O FAROL ENQUANTO CABARÉ

O Farol recebeu outra denominação, associada às práticas da sexualidade de Joana Preta, atrelando-as à imagem de “prostituta”, qual seja, “Cabaré”. Segundo Joana Preta, a denominação nada tem a ver com práticas sexuais e sim com a situação física do local: “É porque era muito dirmantelado, Lú butou de Farol de Joana Preta, meu irmão. E era véio, caino os pedaço, o povo dizia aqui é um farol da mulesta”<sup>77</sup>. Joana Preta, ao tomar a palavra, inventaria o Farol a partir de outras verdades que não só a sua, mas a de seu irmão, ou seja, a partir de uma opinião masculina reconhecida por ela. Em nenhum momento ela de fato refere-se a “Cabaré”, enquanto espaço de práticas sexuais, apenas como o fora de ordem, preferindo sempre se referir ao local enquanto “Farol”.

Selma, sua filha, apresenta outra justificativa para a denominação de “Cabaré” ao estabelecimento: “Porque ia muito home lá, mais também ia família descente. Tinha também dona Mocinha, as filhas, Odete que recebia home lá. Tinha um local reservado e os home lá entrava”<sup>78</sup>. Na fala de Selma, o “Cabaré” era local de efervescência de homens e, inclusive, havia a presença de outras mulheres, levando o estabelecimento a ser considerado um lugar

---

<sup>77</sup> Joana Francelino de Lima. Entrevista à autora em 14/08/2009.

<sup>78</sup> Maria Selma de Lima Santos. Entrevista à autora em 01/08/2009.

próprio das práticas sexuais fora do matrimônio. Porém, “nem só de sexo vivem os cabarés. Esse ambiente também é um lugar para festa, alegria, exageros com a bebida, dança, novas amizades, aventuras e realizações de fantasias” (FARINHA; BRUNS, 2006, p. 40). Assim, trata-se de um espaço não só de efervescência sexual, mas de sociabilidades, de encontros e desencontros, portanto, de produção cultural.

Atribuir ao Farol apenas a existência das práticas sexuais seria uma economia de suas práticas, uma limitação das possibilidades de significação do espaço. Joana Preta, ao chamar o Farol de “Cabaré”, legitima, autoriza o espaço enquanto um estabelecimento comercial, pois não se refere ao “Cabaré” como espaço de relações sexuais, mas um espaço tido como desorganizado, o que não rompe com as definições a priori atreladas às relações sexuais, pois, entre as definições de Cabaré, temos lugar de venda “de bebidas, espetáculos artísticos [...], lugar de festa e alegria [...], vendia comida” (SILVA, 2004, p. 146). É nesse sentido que compreendo que era um lugar múltiplo.

No caso em questão, o “Farol de Joana Preta”, em Olivedos, foi protagonizado também com alguns atrativos a mais, enquanto um espaço também de produção de laços de solidariedade. De acordo com Roberts (1998, p. 281), no século XX, os bordéis, pensões, hospedarias eram comandados por mulheres que abrigavam outras mulheres que não tinham moradia fixa:

Outra característica distintiva da cultura das prostitutas que os observadores relutantemente perceberam foi a solidariedade que exibiam em relação uma à outra. Os reformadores britânicos referiram-se à bondade e simpatia destas pobres meninas em relação umas as outras e sua ansiedade em se ajudar e confortar mutuamente quando havia qualquer tipo de problema (ROBERTS, 1998, p. 283).

Guardadas as especificidades históricas, Joana Preta também acolheu mulheres, se solidarizando com sua situação social, como foi o caso de sua irmã Alzira, de Maria do Socorro Morais, dentre outras a quem a protagonista do Farol ofereceu moradia.

Destarte, esse objeto de pesquisa, o “Farol de Joana Preta”, sendo visto como objeto do conhecimento histórico situado entre a memória e a contramemória e, como tal, configurado como um espaço heterotópico é desterritorializado da memória suplantada pela elite do município de Olivedos e por poderes instituídos que os via como “Cabaré”, apenas. Sendo assim percebido, no conceito mais tradicional e comum da palavra, como espaço de relações sexuais, o que também poderia ser uma possibilidade, entretanto alguns entrevistados rompem com essa memória, apresentando outras significações.

Costumes como os atrelados ao Farol são tidos como devassos, quer seja pelas relações sociais do lugar ou pela prostituição que, segundo Rago (1991, p. 219), “é um espaço de liberação física e moral da mulher, linha de fuga por onde é possível constituir novos territórios afetivos e dar vazão aos seus instintos libidinais reprimidos na vida conjugal ou na ausência desta”. Embora existam outras definições, como a de quem defende: “A prostituição, ou seja, a venda de corpos, forçada ou não, é talvez a maior violência social cometida contra as mulheres” (SWAIN 2004, p. 24), não se admitindo, nessa concepção, os desejos e supostas fantasias sexuais também vividas pelas prostitutas, que nem sempre mantêm relações sexuais em troca de dinheiro.

Já na concepção de Adller (1991, p. 11): “A prostituta é uma pessoa que, por obrigação ou por inclinação, abandona as normas e se marginaliza social, afetiva e sexualmente. Abandona o lar paterno porque foi encorajada a isso ou porque acredita numa liberdade ilusória”. Não é uma liberdade ilusória, pois não é por liberdade de viver só sua sexualidade, mas suas relações afetivas, amorosas, sem amarras. Não é por isso que se marginalizam, mas que são marginalizadas.

Neste sentido, é interessante avaliar o contexto histórico de 1970, especialmente em relação às mulheres. A participação da mulher no mercado de trabalho, nas últimas décadas do século XX, afetou sensivelmente as relações no interior das famílias, provocando mudanças radicais em suas estruturas. Se antes o espaço doméstico era tido como naturalmente feminino, e a mulher era sustentada pelo homem, agora são as mulheres que detêm grande parte do controle sobre os recursos familiares e desempenham um papel fundamental na vida econômica da família.

Logo, havia, no seio da sociedade olivedense, a definição do espaço do público e do privado. “Aos homens, o público, cujo centro é a política. Às mulheres, o privado, cujo coração é formado pelo doméstico e pela casa” (PERROT, 2005, p. 459). Assim, essa naturalização da distribuição de espaço entre homens e mulheres proporcionou o preconceito para quem burlasse a regra da suposta naturalidade, como foi o caso de Joana Preta e de outras mulheres que frequentavam seu estabelecimento.

Essas mulheres emancipadas são uma ameaça à masculinidade e fazem com que os “homens se preocupam em demonstrar, comprovar e reafirmar sua virilidade” (BORIS et al, 2012, p. 19), sob o medo de perder o seu lugar de dominante diante do espaço público olivedense. O que levou Joana Preta a ser marginalizada por uma parte da sociedade, que a configurou junto com o Farol, como sujeito e espaço a serem expurgados do centro da cidade por não representarem cartão de visita.

## A URBANIZAÇÃO DE OLIVEDOS-PB E SUAS TRAMAS POLÍTICAS

Para dar ares de modernidade a Olivedos, eram os símbolos que interessavam àqueles que representavam um modelo de urbanização que veio da Europa e foi reproduzido, guardadas as devidas proporções, no Rio de Janeiro, por Pereira Passos, e em Campina Grande, por Vergniaud Wanderley. Em Olivedos, tratando-se de um município de pequeno porte, não era mesmo o “ritmo social” (ARANHA, 2001, p. 254) que iria lhe trazer os indícios dessa modernidade, mas alguns signos.

Sendo assim, a urbanização de Olivedos aconteceu envolvida em tramas políticas e relações de poder que se expressou através de uma multiplicidade de discursos e estratégias utilizadas por determinados grupos, no intuito de produzir uma verdade sobre o urbano e assim garantir eficácia e legitimidade. Um exemplo disso é a troca dos nomes das ruas, como forma de controle sobre o espaço, onde os sujeitos ordinários já haviam nomeado, no intuito de, simbolicamente, serem representados, porém o poder público, no intuito de apagar, de soterrar essa memória, coloca, nesses logradouros, nomes de supostos heróis que lhes representem ou que representem uma memória supostamente oficial, uma vez que a rua em que se localizava o Farol recebeu o nome de Rua Largo Teodósio de Oliveira Ledo.

É, então, com Genézio Gonçalves de Albuquerque Costa, filho de agricultores de Olivedos, nascido em 1936, estando com pouco mais de 42 anos de idade, que, ao assumir seu primeiro mandato, se iniciou o processo de urbanização de Olivedos, trazendo-lhe os primeiros ares da chamada modernidade, através da introspecção dos principais símbolos na organização do espaço e de seus ocupantes, imbuindo ainda o lugar de absorção desses símbolos que representam a modernidade. Longe de ser um Pereira Passos, com suas singularidades, Genézio, que tem apenas o fundamental incompleto, não tinha uma visão intelectual ou estruturada sobre o progresso, mas adentrou a mentalidade que já havia chegado à Paraíba, em especial com a urbanização de Campina Grande, que ocorreu por volta da década de 1930 e 1940 (SOUSA, 2006, p. 187),

O primeiro plano do prefeito foi trazer o calçamento, todavia, para calçar as ruas, era preciso adequar alguns moradores ao projeto de cidade planejada. Foram estabelecidos traços para a cidade e para organizar esses traços era preciso modificar a estrutura das ruas, retirando alguns moradores do seu espaço, foi o que aconteceu com o “Farol de Joana Preta”. Houve aqui uma produção discursiva sobre pretexto de alinhamento de rua, em detrimento da retirada do “Farol de Joana Preta” do centro da cidade. O que de fato estava engendrado aqui era “a preocupação com a moralidade pública” (RAGO, 1991, p. 19), uma vez que o Farol era considerado um “prostíbulo” por grande parte da população do local.

Foi então que Genézio e Marizete, para darem prosseguimento a seus planos de urbanização, entraram em contato com Joana Preta e, segundo Marizete, quando foi dado início ao plano, já começaram a construir uma casa para Joana Preta: “Já sim não podia deixar ela no meio da rua”<sup>79</sup>. De acordo com a primeira dama, eles podiam fazer isso, porém Joana Preta não compreendia que o prefeito tivesse esse poder e, portanto, não aceitava: “sim, ela não aceitava muito não, ela não aceitava muito como ela falou com Doutor Lulu, acho que Doutor Lulu aconselhou ela e ela depois de aconselhada saiu na boa”<sup>80</sup>. Conforme Marizete, o advogado Doutor Lulu conseguiu intermediar a situação, fazendo Joana Preta compreender que o prefeito podia realizar a tal desapropriação, pois se ela não aceitasse poderiam ocorrer trâmites por meio da justiça.

De acordo com Marizete, não existe nenhum registro dessa desapropriação, bem como, também, não há nenhum registro, na prefeitura, da existência do Farol, uma vez que, “na época ninguém pagava IPTU, quando veio o IPTU foi no meio da primeira gestão”<sup>81</sup>. As pessoas não se preocupavam e nem a prefeitura em fazer registros, ou pelo menos não era uma prática até aquele momento, nem a cobrança do IPTU, nem mesmo o fornecimento de Alvarás de funcionamento de estabelecimentos.

As transformações urbanas vão ocorrer a partir de então, com o calçamento das ruas e a criação de novos bairros, como o caso do bairro periférico de Princesa Isabel, para onde Joana Preta foi deslocada, logo após a desativação do Farol.

Vai se desenrolando um jogo de poder envolvido em tramas de um discurso que funcionou, pautando-se na explicação geográfica, na organização do espaço físico. Como sugere Foucault, “o poder não é algo que hierarquiza, mas que se articula nos espaços” (FOUCAULT, 1997, p. 132). Assim, para além da justificativa geográfica, há o fascínio pela ideia do moderno que ganha corpo.

---

79 Marizete de Souto Oliveira Albuquerque. Entrevista à autora em 16/08/2009

80 Idem.

81 Idem

Assim, a urbanização acontece e casas ou comércios, no centro da cidade, como o Farol de Joana Preta, acabam sendo deslocados para locais afastados, já que era preciso fazer o alinhamento da rua e como o centro é considerado “cartão de visita” (VÉRAS, 1988, p. 11), não poderia este destoar do projeto de modernização urbana. É então que Joana Preta é obrigada a sair do Farol e morar numa casa obtida através de uma indenização paga pela prefeitura, mas não mais no centro da cidade, fora, escanteada para a periferia do município, onde ainda hoje reside, no bairro chamado de Princesa Isabel, mas que tem o apelido de Berra Bode. O nome do bairro foi criado por volta de 1978, através do pedido do vereador José Pereira da Costa, hoje Secretário Municipal de Educação. Parece um nome bastante sugestivo, se pensarmos na Princesa supostamente redentora, libertadora dos escravos, pois o bairro conta com uma população de predominância negra.

Para além dos diferentes estilos e usos, a prática do espaço pode provocar o desvio do literal, desvio do sistema. O planejamento urbanístico da cidade prevê para os pedestres um caminho a ser seguido, um obstáculo na calçada a ser desviado e outras marcas definidoras do caminhar. O pedestre pode, no entanto, desobedecer, andar por cima do obstáculo e fazer atalhos. A cidade impensada, assim, floresce. Essa cidade seguiu a domesticação das práticas sexuais, nem sempre de forma explícita, produções discursivas sutis (ou não) pretendiam “confinar as prostitutas dentro de espaços especiais [...], marginalizados [...], localizados em bairros distantes das escolas, das igrejas, dos internatos e dos bairros residenciais”, como ocorreu com Joana Preta. Porém, há, aqui, uma especificidade: Joana Preta teve sua casa desapropriada, e daí deu-se o fim do Farol, pois a casa doada pela prefeitura era bem pequena e sem possibilidades de se engendrar como estabelecimento comercial (CERTEAU, 2000, p. 59).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensando na operação historiográfica realizada nesta pesquisa como uma produção de fios que se construiu ao longo de toda a trajetória

de forma meticulosa, minuciosa, diante de poucas fontes ou da escassez delas, consegui anunciar discursos possíveis sobre o “Farol de Joana Preta” e sua efervescência sexual e social diante da sociedade olivedense.

Configurei, nesta pesquisa, o Farol enquanto espaço heterotópico do desvio, lugar de relações comerciais e sexuais, entre outras configurações, imbuído de uma multiplicidade de atribuições e/ou representações, que, por vezes, o positivaram e visibilizaram socialmente para os poderes instituídos, outras vezes o espaço foi tido como marginal, incômodo, atrasado e, por isso, negativo.

Neste trabalho, procurei problematizar as identidades e o poder diante do Farol de Joana Preta, tendo como recorte temporal o período que compreendeu entre o início da vida de Joana Preta no Farol e o seu fim, portanto, elencando o Farol em Olivedos como recorte espacial para esta pesquisa. Não foi interesse da pesquisa a discussão acurada sobre a prostituição, ou mesmo uma escrita de si de Joana Preta, mas a operação historiográfica para anunciar algumas identidades que envolveram Joana Preta, o seu protagonismo diante do Farol e os seus embates com os poderes instituídos no município de Olivedos no momento de urbanização.

No primeiro tópico, me dediquei à escrita de Joana Preta como protagonista do Farol, pois ela vai ser inscrita e/ou se inscrever como Joana Preta a partir da configuração como negra. Problematizei o conceito de “Preta” diante da historicização de Joana enquanto mulher negra em Olivedos, emblematizando seu envolvimento com o “Baile dos Mateus” e a vivência dos negros naquele espaço que Joana ajudou a cuidar, percebendo de que forma e a partir de quais configurações o “Preta” transformou-se no sobrenome da protagonista do Farol. No subtópico 1.1 problematizei a identidade de Joana enquanto “mulher da vida” e confessa, ou seja, identidades pelas quais Joana transitou enquanto protagonista do Farol e depois do fim de seu estabelecimento.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

No segundo tópico, com uma seletividade de discursos produzidos pelas memórias dos entrevistados, apresentei o Farol enquanto *heterotopia* do desvio, lugar de relações comerciais e configurado como “Cabaré”.

No terceiro tópico, fiz uma discussão sobre o processo de desativação do Farol diante da urbanização de Olivedos, no ano de 1978, enfocando, a partir dos discursos, as tramas políticas usadas como justificativa para a desativação do espaço.

Concluo, finalmente, compreendendo que a pesquisa sobre o “Farol de Joana Preta” contribuiu para anunciar histórias possíveis sobre a sexualidade, a diversão, o poder, a urbanização do município de Olivedos e ainda conseguindo desmistificar verdades instituídas, a partir da quebra de alguns silêncios ou da representação de silêncios, de ironias, risadas e sagacidades por parte dos entrevistados.

Em suma, as narrativas encontradas aqui anunciam uma tessitura de fios que compõem uma história, com um espaço apresentado como objeto do conhecimento histórico, o Farol com suas relações sexuais/sociais, e com um sujeito histórico, Joana Preta, com suas identidades, que, através de tantas narrativas, compuseram, na descontinuidade das práticas humanas, nas fissuras da produção das memórias, nas escolhas que fiz para pensar na multiplicidade e no prazer que faz o métier da historiadora em narrar, através dos discursos anunciados nesta pesquisa, as contribuições de Joana Preta para a emancipação da mulher, enquanto representação para a história das mulheres e como acontecimento em Olivedos-PB.

## REFERÊNCIAS

ADLER, Laure. **Os bordéis Franceses: 1830-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ALBERTI, Verena. Manual de história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALBUQUERQUE JÚNIOR. Os “maus costumes” de Foucault. **Revista de Pós-Graduação em História**. v. 6. Universidade Estadual Paulista, 1998.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

\_\_\_\_\_. **Nos destinos de fronteira:** história, espaços e identidade regional. Recife: Bagaço, 2008.

\_\_\_\_\_. **História, a arte de inventar o passado:** ensaios de teoria da história. Bauru SP: Edusc, 2007.

\_\_\_\_\_. O Tecelão dos Tempos: o historiador como artesão das temporalidades. In: Ligia Bellini, Antônio Luigi Negro e SOUZA, Everton Sales. (Orgs.). **Tecendo Histórias:** espaço, política e identidade. 1. ed. v. 1. Salvador: EDUFBA, 2009.

\_\_\_\_\_. **A invenção do Nordeste e outras artes.** São Paulo: Cortez, 1999.

ALMEIDA, Horácio de. **Dicionário de termos eróticos e afins.** 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

ARANHA, Gervácio Batista. **Trem, modernidade e imaginário na Paraíba e região:** tramas político-econômicos e práticas culturais (1880-1925). Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, 2001.

BADINTER, Elizabeth. **XY: sobre a identidade masculina.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BORIS, Georges Daniel Janja et al. Os rituais da construção da subjetividade masculina: o público e o privado. **Revista do PPG**, nº 19, Universidade Estadual do Ceará, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia.** Coimbra: Editora Quarteto, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 1:** artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano2:** morar, cozinhar. Tradução de Ephraim Ferreira Alves e Lúcia Endich Orth. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **A escrita da história.** Tradução Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico nova fronteira da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

DINIZ, Lincoln da Silva. Pequeno comércio e crescimento urbano: as bodegas e a formação dos bairros populares campinenses. **Ariús**: Revista de Ciências Humanas e Artes. Campina Grande. v. 13, n. 2, 2007.

DINIZ, Rozeane Porto. **Encontros e desencontros de Joana Francelino de Lima: as identidades, as práticas da sexualidade e o poder em Olivedos-PB**. Monografia de Graduação, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2009.

DUMA, Jean. Sobre as elites: abordagem historiográfica. Tradução de Flávio M. Heinz. **Revista História**. São Leopoldo: UNISINOS, v. 07, nº 08, 2003.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FARIA, Maria Cristina Brandão de; FERNANDES, Danubia de Andrade. Representação da identidade negra na telenovela brasileira. **VII Encontro de Núcleos de Pesquisa em Comunicação-NP**. Revista da Associação Nacional do Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2007.

FARIA, Nalu et al. Prostituição: uma abordagem feminista. **SOF – Sempre Viva Organização Feminista**. São Paulo, 2013.

FARINHA, Marciana Gonçalves; BRUNS, Maria Alves de Toledo. **Adolescentes profissionais do sexo**. Campinas, SP: Átomo, 2006.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. Volume I, 5. ed. São Paulo, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sobre o regime de economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

FREITAS, Sônia Maria de. **História Oral**: possibilidades e procedimentos. São Paulo: Humanitas, 2002.

FOUCAULT, Michel. Conversação com Michel Foucault. In: \_\_\_\_\_. **Estratégia, poder/saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

- \_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Vigiar e punir.** Petrópolis: Vozes, 1997a.
- \_\_\_\_\_. **Isto não é um cachimbo.** Tradução Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997b.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. Tradução Marcelo Catan. In: \_\_\_\_\_.  
**Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. Outros espaços. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos.** vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Os Anormais.** Curso no College de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 2001a.
- \_\_\_\_\_. **A Coragem da verdade: o governo de si e dos outros II.** Curso no College de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 2001b.
- \_\_\_\_\_. **Arqueologia do saber.** Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- \_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In: \_\_\_\_\_. **Estratégia, poder/saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. **VIII Encontro Nacional da Latin American Studies Association.** Pittsburgh (USA), 1979.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade.** 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais.** Tradução Adelaine La Guardia et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. **Revista Dados: Ciências Sociais,** v. 38, n. 2. 1996.
- JARUSSI, Gerardus. **Bíblia Sagrada.** Recife: Ave Maria, 2001.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

LOWENTHAL, David. Como conhecer o passado. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduandos em História e do Departamento de História**. São Paulo: PUC, n.º 17, 1998.

**Mapa da localização geográfica do município de Olivedos-PB**. IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) 2010, 2012, 2015. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?lang=&codmun=251050>>. Acesso em: 20 out. 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 2002.

MÍCCOLIS, Leila; DANIEL, Herbert. **Jacarés e Lobisomens**: dois ensaios sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

NASCIMENTO, Uelba Alexandra do. **O doce veneno da noite**: prostituição e cotidiano em Campina Grande (1930-1950). Campina Grande: EDUEFCG, 2008.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru/SP: EDUSC, 2005.

PRIORE, Mary de. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1998.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se**: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas/SP: Unicamp, 2013.

\_\_\_\_\_. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. **Perspec.** v. 15, n. 3 São Paulo, jul./set, 2001.

\_\_\_\_\_. Sexualidade e identidade na historiografia brasileira. **Resgate**: Revista Interdisciplinar de Cultura. n.º 7, 1997.

\_\_\_\_\_. **Os prazeres da noite**: prostituição e código da sexualidade feminina em São Paulo, 1890 – 1930. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar, 1890 – 1930. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1985.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos do Nosso Tempo**, v. 2, 1954.

RIBEIRO, René. **Religião e relações raciais**. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura, 1956.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François. Campinas/SP: Unicamp, 2007.

ROBERTS, Nickie. **As prostitutas na história**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1998.

ROCHA, José Geraldo da. **De preto à afrodescendente: implicações terminológicas**. Almanaque CIFEFIL, v. XIV, 2010.

SILVA, Deonísio. **De onde vêm as palavras: origens e curiosidades da língua portuguesa**. São Paulo: A girafa. 2004.

SOUSA, Fabio Gutemberg Ramos Bezerra. **Territórios de Confrontos: Campina Grande – 1920-1945**. Campina Grande, EDUFPG, 2006.

SOUZAS, Raquel. **Relações, raça e gênero em jogo: a questão reprodutiva de mulheres negras e brancas**. São Paulo: Tese (Doutorado em Saúde Pública), Programa em Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 2004.

SWAIN. Tânia Navarro. Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica. **Revista Unimontes Científica**. Montes Claros, v.6, n. 2, 2004.

\_\_\_\_\_. A construção imaginária da história e dos gêneros: o Brasil no século XVI. **Textos de História**, v. 4, n. 2, 1996.

VERAS, Cassandra Carmo de Lima. **O espelho de Narciso: uma visão histórica das transformações urbanas em Campina Grande (1935-1945)**. Monografia em História. Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 1988.

TERUYA, Marisa Tayra. A família na historiografia brasileira. Bases e perspectivas teóricas. **Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, 12, Caxambú, 23-27, out. 2000. Anais... s.l.: s.n. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/TodosA%20Fam%C3%ADlia%20na%20Historiografia%20Brasileira....pdf>> . Acesso em: 01 nov. 2015.

## A PARAÍBA DOS QUILOMBOS

**Alberto Banal**

Havia quem dizia: “Talvez a Paraíba seja um estado mestiço, mas negro, não!” Veio o Censo IBGE de 2010 e certificou que 58,4% da população se declara parda ou preta.

Havia quem dizia: “Talvez tenham existido no passado uns quilombos na Paraíba, mas nos tempos atuais não existem mais”.

É verdade que existiram alguns quilombos “históricos” na Paraíba (antes de 1888), como é verdade que ainda existem no Estado trinta e nove (39) quilombos espalhados do litoral ao sertão.

No entanto não se pode falar da realidade dos quilombos de hoje sem antes esclarecer a diferença entre quilombos “históricos” e quilombos “contemporâneos”.

Se baseando na carta de 1740, na qual o rei de Portugal, definia como quilombo “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”, era comum para uma geração de estudiosos da temática quilombola até meados dos anos 70, como Artur Ramos (1953) e Edson Carneiro (1957)

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 (SCHMITT, 2002, p. 2).

Nesta visão, a fuga e o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso, teriam sido as características marcantes dos quilombos do passado, que se formaram e se desenvolveram durante o período escravocrata. Contudo, a realidade foi muito mais complexa antes e depois da promulgação da “Lei Aurea”, datada de 13 de maio de 1888, que declarou o fim da escravidão; o fenômeno não parou mas assumiu formas diferentes, não por isso menos importantes, pela sobrevivência de milhares de ex-escravos expulsos das fazendas sem nenhuma forma de indenização. Os novos quilombos foram se constituindo através de diferentes processos que vão desde ocupações de terras livres, heranças, trocas de terra por serviços prestados ao Estado, doações, permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades e até compras de terras.

Na década de 1990, graças às novas teorizações da Associação Brasileira de Antropologia (ABA),

o termo ‘quilombo’ deixa de ser considerado unicamente como uma categoria histórica ou uma definição jurídico-formal, para se transformar nas mãos de centenas de comunidades rurais e urbanas, em instrumento de luta pelo reconhecimento de direitos territoriais (TRECCANI, 2006, p. 35).

De acordo com o professor e advogado Dimas Salustiano da Silva(1997):

Sendo os quilombos não apenas resquícios do passado, em relação aos quais deve ser prestada homenagem à memória dos heróis e mortos na luta contra a escravidão, é precípua que sejam encarados como um desafio do presente, em respeito às centenas de comunidades negras espalhadas pelo Brasil privadas do legítimo acesso à terra e para as quais a liberdade ainda não chegou. Mas também como compromisso com o futuro, uma vez que

representam a mais importante parcela formadora do processo civilizatório nacional, e suas futuras gerações não sobreviverão em suas terras, mesmo porque nunca conheceram outro chão. Negar-lhes esse direito é crime de lesa pátria (SILVA, 1997, p. 57).

Fundamentais para uma correta interpretação de quilombo “contemporâneo” são os artigos 2, 2.1 e 2.2 do decreto do governo Lula nº 4.887 de 20 de novembro de 2003:

Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombo os grupos étnico-raciais segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada a opressão histórica sofrida. Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante auto definição da própria comunidade (2.1). São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural (2.2).

Baseados nestas definições podemos afirmar que a quase totalidade das comunidades quilombolas existentes na Paraíba se inscreve na categoria dos quilombos contemporâneos embora uma pequena fração possa alardear origens anteriores ao 1888.

Há referências históricas sobre a existência de quilombos na Paraíba durante o período escravocrata, embora não sempre sejam precisas no que diz respeito a localização. Escreve Clóvis Moura no *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil* (2004):

Quilombo do Cumbe. Formado, na Paraíba, por negros que possivelmente sobreviveram ao massacre de

Palmares, juntamente com outros da capital e do interior, reunia-se num ponto da Várzea onde ficava localizada a Usina Santa Rita. Segundo Adhemar Vidal (1935), “na Paraíba a coisa tomou tal gosto que despertou a intervenção do governo do Portugal. Veio a ordem de destruição de todo e qualquer quilombo. E a luta neste sentido começou furiosa”. Com o intuito de combater esse quilombo, o capitão-mor fez seguir Jerônimo Tovar de Macedo com quarenta homens armados, que nada conseguiram. Ao contrário, foram derrotados. Em face da derrota, João Tavares de Castro, com os seus escravos e gente paga à sua custa, conseguiu arrasar o quilombo, “suprimindo muitos e aprisionando 25 africanos”, sem que “houvesse mortos do meu lado pela boa ordem e disposição com que soube atacar tão temíveis negros” (MOURA, 2004, p. 122).

Com certeza, além de Cumbe, existiram muito mais quilombos na Paraíba. De acordo com Diana Soares de Galliza (s/d):

Os livros e documentos oficiais só mencionaram três quilombos que provocaram desordens: Craúnas, Cumbe e o do Espírito Santo. Deve ter havido outros quilombos na Paraíba, todavia eles não causaram desassossego aos moradores das vizinhanças. Por exemplo, o jornalista Ivaldo Falcone, quando esteve em Alagoa Grande, sugeriu que a comunidade de Caiana, lá existente, seria remanescente de um quilombo. Talvez, devido ao relevo, ao seu isolamento e porque os quilombolas viveram pacificamente, as tropas policiais não foram solicitadas para desbaratá-los (1).

Maria Lima na sua minuciosa tese de doutorado, *Liberdade interdita, liberdade reavida* (2010), relata a existência de muitos quilombos nas matas de Vila de Pilar na antiga capitania de Taipu. Documentos falam da presença de quilombos nas margens do rio Paraíba:

A primeira referência de quilombo, nessa área, data de 1691. Nesse ano, em documento de Fé de Ofício solicitando o posto de capitão-mor da Capitania da Paraíba, o sargento-mor, Manuel Frazão de Figueiroa, anuncia a destruição do mocambo que, há mais de 16 anos, era refúgio de negros fugitivos, na Serra da Copaoba. Eles viviam de furtos de gado e outros produtos alimentícios, quando não conseguiam produzir alimentos suficientes para o sustento de todos os quilombolas (LIMA, 2010, p. 236).

A maioria das informações coincide com as de Clóvis Moura divergindo somente na localização do quilombo que, segundo a interpretação de Lima, não teria sido em Santa Rita, mas no município de Pilar.

Embora a documentação oitocentista não fale da presença de quilombos as pesquisas das últimas décadas testemunham a existência de comunidades negras que podem ser remanescentes de antigos quilombos como, por exemplo, Livramento, em São José de Princesa, Serra do Talhado, em Santa Luzia, Caiana dos Crioulos, em Alagoa Grande, Paratibe em João Pessoa, Pedra d'Água em Ingá.

Embora esses possam ser definidos como quilombos “históricos”, não necessariamente a sua origem está relacionada a fuga. É o que veremos na análise de cada um.

## RESSURGIMENTO DOS QUILOMBOS PARAIBANOS

É a partir da aprovação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitutivas Transitórias da Constituição de 1988 e, sobretudo, da publicação do decreto do governo Lula nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, que inúmeras comunidades negras rurais e urbanas (terras de preto, territórios negros) se tornam quilombos. O processo não foi e não é sempre simples e linear e, na maioria dos casos, teve a intervenção de agentes externos que deram suporte aos moradores destas comunidades na re-descoberta das suas peculiaridades definidas, entre outro, pela origem comum (parentesco ampliado) e pelo compartilhamento de um território e de uma identidade étnica.

No caso da Paraíba, exerceram um papel significativo com os quilombos a Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes – AACADE, e a Coordenação Estadual Comunidades Negras e Quilombolas – CECNEQ.

Escrevem Eulália Araujo e Mércia Rejane Batista num artigo de 2008 na revista Ariús:

Na Paraíba podemos destacar duas entidades que trabalham com a questão quilombola, a AACADE – Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes – que, de certa forma, inaugura essa discussão no Estado, e a CECNEQ/PB – Coordenação Estadual de Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba – fundada a partir do empenho de membros da AACADE. Dentro da AACADE, alguns de seus membros, que estão entre os fundadores da instituição, são os que atualmente se dedicam a localizar e conscientizar as comunidades quilombolas da Paraíba, além de viabilizar os processos de auto-reconhecimento e implantação de políticas públicas nessas comunidades (ARAUJO; BATISTA, 2008, p. 65).

Como relatado no livro “Quilombos da Paraíba” (BANAL; FORTES, 2013), quando, em 2003, AACADE começou oficialmente o trabalho com as comunidades afrodescendentes, na Paraíba ninguém podia imaginar a existência de um número significativo delas espalhadas por todo o território da Paraíba. Serra do Talhado e Caiana dos Crioulos eram as mais conhecidas, a primeira por causa do documentário Aruanda (Diretor Linduarte Noronha, 1960), a segunda por causa do seu famoso grupo tradicional de ciranda.

O primeiro encontro das comunidades negras da Paraíba, organizado em 2004 pela AACADE e outras entidades envolvidas, viu a participação de 28 representantes de 14 quilombos. Na ocasião foi criada a Comissão Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas, em seguida registrada oficialmente como Coordenação Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas. A única comunidade que até o momento tinha alcançado o certificado de Autoreconhecimento emitido pela Fundação Cultural Palmares (FCP) era a do Serra do Talhado de Santa Luzia (04 de junho de 2004), além de Caiana dos Crioulos reconhecida pela mesma FCP em 1998 por meio de uma legislação diferente.

A partir deste momento o panorama das comunidades quilombolas da Paraíba mudou radicalmente em pouco tempo (gráfico 1).



**GRÁFICO 1: COMUNIDADES DA PARAÍBA CERTIFICADAS PELA FCP**

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Até hoje, junho de 2016, foram identificadas 39 comunidades quilombolas. Na quase totalidade trata-se de quilombos rurais, contando com três quilombos urbanos, Paratibe, em João Pessoa; Os Daniel, em Pombal e Talhado Urbano, em Santa Luzia. De acordo com o Censo Quilombola (2), no total são 1905 famílias com aproximadamente 7.905 pessoas.

Na atualidade, 38 são as comunidades certificadas pela Fundação Palmares e uma (Os Quarenta) está em processo de auto reconhecimento.

CERTIDÕES EXPEDIDAS ÀS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQS) ATUALIZADA ATÉ A PORTARIA N.º 104/2016 PUBLICADA NO DOU DE 20/05/2005								
REGIÃO	UF	MUNICÍPIO	CÓDIGO DO IBGE	DENOMINAÇÃO DA COMUNIDADE	ID QUILOMBOLA	N.º PROCESSO NA FCP	DATA DE ABERTURA DO PROCESSO	ETAPA ATUAL PROCESSO FCP
NORDESTE	PB	ALAGOA GRANDE	2500304	CAIANA DOS CRIoulos	1465	01420.000267/1998-23	22/05/2005	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	AREIA	2501104	ENGENHO DO BONFIM	911	01420.000042/2005-85	11/01/2005	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	AREIA	2501104	MUNDO NOVO	155	01420.002234/2009-50	21/08/2009	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CACIMBAS	2503555	ARACATI CHÁ I E II	2228	01420.001451/2007-61	06/06/2007	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CACIMBAS	2503555	SERRA FEIA	1466	01420.001448/2007-47	06/06/2007	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CAJAZEIRINHAS	2503753	UMBURANINHA	912	01420.001012/2006-77	10/05/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CAJAZEIRINHAS	2503753	VINHAS	913	01420.003181/2005-61	20/12/2005	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CATOLÉ DO ROCHA	2504306	CURRALINHO	654	01420.002858/2006-24	09/11/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CATOLÉ DO ROCHA	2504306	LAGOA RASA	917	01420.000834/2006-31	24/04/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CATOLÉ DO ROCHA	2504306	SÃO PEDRO DOS MIGUEIS	920	01420.002859/2006-79	09/11/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CONDE	2504306	GURUGI	926	01420.001588/2006-34	29/06/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CONDE	2504306	IPURANGA	928	01420.000836/2006-20	24/04/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	CONDE	2504306	MITUAÇU	929	01420.001192/2005-14	03/06/2005	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	COREMAS	2504801	COMUNIDADE NEGRA DE BARREIRAS	1467	01420.001197/2006-10	26/05/2006	CERTIFICADA

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

NORDESTE	PB	COREMAS	2504801	MÃE D'ÁGUA	930	01420.001195/2006-21	26/05/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	COREMAS	2504801	SANTA TEREZA	931	01420.001196/2006-75	26/05/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	DIAMANTE	2505600	BARRA DE OITIS	1468	01420.001377/2009-44	10/06/2009	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	DIAMANTE	2505600	SÍTIO VACA MORTA	1469	01420.002425-11	18/09/2009	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	DONA INÊS	2505709	CRUZ DE MENINA	932	01420.002524/2009-11	12/03/2008	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	INGÁ   SERRA REDONDA	2506806  2515807	PEDRA D'ÁGUA	149	01420.00632/2008-51	18/04/2005	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	JOÃO PESSOA	2507507	PARATIBE	127	01420.001402/2006-47	12/06/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	LIVRAMENTO	2508505	AREIA DE VERÃO	934	01420.001965/2008-05	07/07/2008	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	LIVRAMENTO	2508505	VILA TEIMOSA	935	01420.001965/2008-05	07/07/2008	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	LIVRAMENTO	2508505	SUSSUARANA	933	01420.001965/2008-05	07/07/2008	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	MANÁIRA	2509008	FONSECA	1470	01420.001449/2007-91	06/06/2007	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	GURINHÉM   MAGEIRO	2509404	MATÃO	146	01420.000656/2004-86	28/09/2004	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	NOVA PALMEIRA	2510303	SERRA DE ABREU	936	01420.002995/2010-45	24/07/2010	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	POMBAL	2512101	DANIEL	1471	01420.004888/2011-32	28/04/2011	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	POMBAL	2512101	RUFINOS DO SÍTIO SÃO JOÃO	1472	01420.004861/2011-40	28/04/2011	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	RIACHÃO DE BACAMARTE	2512754	GRILLO	143	01420.000267/2006-12	10/02/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	SANTA LUZIA	2513406	COMUNIDADE DA SERRA DO TALHADO	151	01420.000195/2004-41	14/04/2004	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	SANTA LUZIA	2513406	SERRA DO TALHADO	1515	01420.001306/2005-18	16/06/2005	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	SÃO BENTO	2513901	CONTENDAS	938	01420.000835/2006-85	24/04/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	SÃO JOSÉ DE PRINCESA	2514552	SÍTIO LIVRAMENTO	939	01420.000194/2007-40	31/01/2007	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	SERRA REDONDA	2515807	SÍTIO MATIAS	940	01420.001618/2006-11	30/06/2006	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	TAVARES	2516607	DOMINGOS FERREIRA	944	01420.001087/2007-39	07/05/2007	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	VÂRZEA	2517100	PITOMBEIRA	1473	01420.000864/2005-66	03/05/2005	CERTIFICADA
NORDESTE	PB	SÃO BENTO	2513901	TERRA NOVA		01420.003988/2015-75	31/03/2015	CERTIFICADA

**TABELA 1: COMUNIDADES CERTIFICADAS PELA FUNDAÇÃO PALMARES**



# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Até hoje a emissão de posse foi alcançada pelo quilombo Senhor de Bonfim em 2011 e pelo Grilo em 2016.

Atualmente, o INCRA está elaborando sete (7) RTID nas comunidades de Pitombeira, Gurugi, Ipiranga, Contendas, Barreiras, Barra de Oitis e Fonseca.

Os restantes 13 processos nunca saíram do papel.

PROCESSOS ABERTOS NA PARAÍBA					
N.º	Comunidade	Município	Ano de abertura	Etapa de processo	Ano
1	Engenho Bomfim	Areia	2004	Imissão de posse	2011
2	Matão	Gurinhém	2005	Decreto de desapropriação	2013
3	Pedra D'água	Ingá	2005	Decreto de desapropriação	2013
4	Caiana dos Crioulos	Alagoa Grande	2005	Publicação do RTID	2015
5	Serra do Talhado	Santa Luzia	2005		
6	Pitombeira	Várzea	2005	RTID em elaboração	
7	Gurugi	Conde	2007	RTID em elaboração	
8	Mituaçu	Conde	2007		
9	Ipiranga	Conde	2007	RTID em elaboração	
10	Sítio Matias	Serra Redonda	2007		
11	Grilo	Riachão do Bacamarte	2007	Imissão de Posse	2016
12	Contendas	São Bento	2007	RTID em elaboração	
13	Barreiras	Coremas	2007	RTID em elaboração	
14	Mãe D'água	Coremas	2007		
15	Paratibe	João Pessoa	2007	Publicação do RTID	2012
16	Serra do Talhado Urbano	Santa Luzia	2007	Portaria do reconhecimento	2011
17	Umburaninha	Cajazeirinhas	2007		
18	Vinhas	Cajazeirinhas	2007		

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

19	Santa Tereza	Coremas	2007		
20	Barra de Otis	Diamante	2009	RTID em elaboração	
21	Comunidade Curralinho e Jatobá	Catolé do Rocha	2009		
22	Engenho Mundo Novo	Areia	2009	Publicação do RTID	2015
23	Sítio Vaca Morta	Diamante	2009	Publicação do RTID	2016
24	Domingos Ferreira	Tavares	2011		
25	Fonseca	Manaíra	2011	RTID em elaboração	
26	Cruz de Menina	Dona Inês	2011		
27	Lagoa Rasa	Catolé do Rocha	2011		
28	Serra feia	Cacimbas	2011		
29	São Pedro dos Miguéis	Catolé do Rocha	2014		

**TABELA 2: PROCESSOS ABERTOS E EM ANDAMENTO**

Como conclusão propomos uma tabela que ilustra o longo e demorado caminho das várias fases as quais são submetidas as comunidades quilombolas para alcançar a meta final da posse da terra.

Comunidade	Abertura do processo no incra	Publicação RTID	Portaria de reconhecimento	Decreto de desapropriação	Imissão de posse
Senhor do Bonfim	16/11/2004	08/10/2007	04/07/2008	23/11/2009	04/04/2011
Matão	22/03/2005	12/11/2009	06/02/2013	06/12/2013	
Pedra D'água	22/03/2005	14/09/2010	11/01/2012	06/12/2013	
Caiana	22/05/2005	24/12/2015			
Grilo	20/03/2007	25/03/2011	05/02/2013	06/12/2013	16/07/2016
Urbana do Talhado	17/10/2007	04/12/2009	14/04/2011		
Paratibe	22/11/2007	26/12/2012			
Mundo Novo	06/11/2009	14/04/2015			
Vaca Morta	10/11/2009	31/12/2015			

**TABELA 3: FASES DOS PROCESSOS DAS COMUNIDADES QUILMBOLAS DA PARAÍBA**

## **ALGUMAS NOTAS SOBRE AS NOVE (9) COMUNIDADES QUILOMBOLAS DA PARAÍBA COM O RTID CONCLUÍDO**

Não são muitas as fontes de informação sobre as comunidades quilombolas da Paraíba. De um lado, temos a produção de pesquisa das Universidades, do outro os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação realizados pelo INCRA. No total foram concluídos nove (9) RTID e foram realizados quarenta e dois (42) trabalhos de pesquisa universitária (1 tese, 21 dissertações e 20 monografias).

O mapa a seguir mostra como a totalidade das pesquisas universitárias se concentrou em um número limitado de comunidades (treze, 13), todas das mesorregiões do Agreste e da Mata Atlântica sendo as mais próximas dos centros de estudo. Pitombeira e Serra do Talhado representam as comunidades pesquisadas mais distantes das universidades; no entanto as pesquisas sobre a comunidade de Livramento, município de São José de Princesa no alto sertão, foram realizadas por pesquisadoras da Universidade Federal do Pernambuco (UFPE).

Cinco comunidades totalizam vinte e oito (28) pesquisas, com Caiana dos Crioulos em primeiro lugar com 8 trabalhos.

Também os RTIDs têm os mesmos limites geográficos, sendo Vaca Morta a única comunidade do sertão com RTID concluído.



**MAPA 2: MAPA DOS QUILOMBOS DA PARAÍBA COM RTID OU OBJETO DE PESQUISA UNIVERSITÁRIA**

É com base nos RTIDs, em algumas pesquisas universitárias e no Estudo Censitário da População Quilombola da Paraíba 2012, que foi possível traçar um quadro mais aprimorado de nove (9) comunidades quilombolas da Paraíba.

**FIGURA 1: FESTA DA CONSCIÊNCIA NEGRA EM CAIANA DOS CRIoulos - 20 DE NOVEMBRO DE 2005**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2005.

Não existe uma documentação precisa que certifique a origem do quilombo de Caiana dos Crioulos. Aliás, as seis versões mais conhecidas nem fazem parte da memória coletiva dos moradores da comunidade, sendo elas construídas por pesquisadores e historiadores externos.

Como relata a antropóloga Ester Fortes (2015), as declarações dos membros da comunidade são bastante incertas; a seguir um trecho da entrevista com Manoel Guilherme, falecido, 90 anos em 2010, membro de Caiana dos Crioulos e ex-morador da Fazenda Sapé:

Ninguém sabe não. Isso é uma coisa que eu tenho um bucado de idade, mas não tem quem saiba da família de onde veio esse pessoal. Caetano Paulo e o irmão é da Angola. O beijo dele virava... esse beijo daqui virava praqui. Era da Angola. Num caminhozinho mesmo assim, a gente descia amontado no bicho, pegar água no riacho, ele morava assim, o outro morava assim, passava mesmo no meio, assim. E o Caetano já é segunda rama, não é? Morreu véio também mas é da Angola. Cê vê um caboclo com o beijo derrubado prá aqui, é da Angola (FORTES, 2015, p. 50).

A razão desta espécie de amnesia-esquecimento emerge nas palavras de uma das mais informadas lideranças da comunidade, D. Edite (71 anos): “Antigamente os pais não falavam com os filhos. Conversa de pai com filho era só pra trabalhar e rezar” (FORTES 2015, p. 50). De modo semelhante relata Janailson Luiz:

Quando indagados por algum pesquisador, ou quando o tema surge de modo “espontâneo” – segundo pudemos presenciar em diversas situações –, durante a realização de conversas informais acerca de conhecimentos específicos repassados pelos mais antigos, os moradores de Caiana geralmente dizem algo semelhante ao que me

foi dito durante uma entrevista por Dona Luzia (62 anos) “É porque os primeiros, esse povo, não contava a história daqui” e complementada, logo em seguida, por seu filho Totinha (26 anos): “Nem contava nem ninguém tinha a curiosidade de perguntar” (LUIZ, 2013, p. 63).

Sendo assim não é de estranhar se as vezes alguns moradores de Caiana se apropriam de um certo modo das versões sobre as origens da comunidade vindas “de fora”. Numa destas hipóteses Caiana teria surgido com a chegada de um grupo de escravos que conseguiram fugir de um navio aportado num ponto da Paraíba ou do Pernambuco:

De acordo com Dona Edite, esta história teria chegado a Caiana “também já por conversa dos outo. Que a gente, porque eu também num sei, nem meu pai nunca disse como foi que eles, que esse povo chegaro aqui. Ma o pessoal diz que viero num navi da África, e esse navi quando chegaro ali na Paraíba ou foi no Recife, num sei onde foi. Ali esse navi desimbarcó esse povo, e povo que já viero da África, viero currido. Aí sairo caçando lugar mais escondido pra se escondé, mode os patrão... por certo os patrão num... na procura deles” (LUIZ, 2013, p. 64).

Se a mesma dona Edite atribui a origem desta versão a “conversa dos outo”, mais explícito é Seu Manoel quando afirma que “aquela pessoa que falá que os mai véi contaro como vieram pará aqui tá mentindo, purque os mai véi num contaram como os primeiro chegaram aqui não, e eu digo na cara dela, que ela tá mentido” (LUIZ, 2013, p. 64).

De fato, ao longo do tempo foram criadas pelo menos seis versões sobre o processo de formação da comunidade, independentemente das (não) narrações dos moradores.

Como já vimos, a mais aceita, também na fala de Dona Edite, é a do navio, a qual se encontra pela primeira vez na obra do historiador José Avelar Freire:

Os primeiros negros a habitarem a Serra de Caiana, segundo comentários que correm ao longo dos anos, nas conversas sobre escravatura e sobre a origem de um quilombo ali localizado, teriam vindo no século XVIII do município de Mamanguape, se embrenhado pelo interior, seguindo o curso do rio Mamanguape, após uma rebelião em seguida ao desembarque de um navio negreiro que aportou na praia da Baía da Traição (que era território mamanguapense), destinado aos engenhos da várzea paraibana (FREIRE, 1996, p. 102-103).

A segunda versão nasceu de uma sugestão do historiador Celso Mariz, o qual numa conferência em 1949, sugeriu que a origem do quilombo podia estar ligada ao movimento abolicionista de Areia que conseguiu libertar os escravos antes da aprovação da Lei Áurea. O autor nunca citou fontes comprovantes a sua hipótese e, na verdade, a mesma não recorre nas narrações espontâneas dos quilombolas de Caiana.

A terceira hipótese fala de uma migração para o território do que hoje é Caiana dos Crioulos de alguns sobreviventes a destruição do Quilombo dos Palmares.

A outra explicação para a origem de Caiana é dada pela chegada de negros em Alagoa Grande vindos fugidos com o massacre do Quilombo dos Palmares, o que justificaria a existência da localidade denominada Zumbi nas proximidades de Alagoa Grande” (3)

A quarta versão é baseada na narração relatada por Paiva-Souza, na qual Seu João Teó (85 anos em 2010), o qual teria contado à pesquisadora

que seu avô costumava dizer que a origem de Caiana estava relacionada a um povo que veio do Cariri.

No RTID de FORTES é registrada uma quinta versão onde o Sr. João de Arruda Câmara, um dos proprietários da Fazenda Sapé afirma que “a comunidade descenderia de ex-escravos do seu avô, Eufrásio de Arruda Câmara, a quem este mesmo avô teria cedido as terras hoje ocupadas pelas famílias de Caiana” (FORTES, 2015, p. 52).

Temos, enfim, uma sexta hipótese baseada no depoimento de Luciene Tavares, professora da Escola Firmo Santino. Segundo ela teria existido um escravo de nome Caiana, que fugido da fazenda teria encontrado um lugar onde os negros não eram mais escravos. Pensando que a escravidão havia terminado voltou a sua fazenda descobrindo que aí todo mundo era ainda escravo. Falou com o senhor, que, em troca do seu silêncio sobre aquele lugar de liberdade, lhe deu “algumas terrinhas ali em cima”. Quando alguns anos depois a escravidão acabou de verdade, muitos negros livres, mas sem terra, pediram abrigo ao Caiana. Foi assim que nasceu o quilombo de Caiana (LIMA, 2013, p. 86).

Independentemente das várias hipóteses sobre a origem da comunidade o que é claro é a consciência da subordinação que caracterizou a relação com “os patrões”:

A relação que o grupo tem com o passado parece mais estar relacionada a uma percepção de diferença caracterizada pela subordinação e usurpação a que foram submetidos. Na entrevista realizada com Dona Maria José, uma senhora negra de 85 anos, cuja casa está situada na área que hoje em dia compreende o assentamento “Caiana”, do INCRA, ela nos relatou que sua avó, Mãe Joana, que tinha jeito de “gente de Angola”, serviu no cativeiro e foi nesse tempo que seus antepassados chegaram na região em que hoje está, vindos de longe.

Conta que existiam engenhos e quando “as bestas não podiam puxar a moenda, botavam a gente”. Ao contar de como sua família conseguiu sobreviver ali, diz que seu pai trocava as terras por comida. Quanto à produção de algodão que já predominou na região, afirma que quando não era levado para ser vendido no “vapor de algodão” do Coronel, eram levados à chibata e a passar a noite na prensa (que, de acordo com relatos, ainda existe na sede da fazenda) (PAIVA-SOUZA, 1996, p. 29).

Concluindo, pode-se afirmar que a comunidade de Caiana está estabelecida no seu território pelo menos desde a metade do século XIX. É o que, de acordo com as narrações dos moradores, afirma também Ivaldo Falconi num artigo escrito no ano de 1949 e publicado no *Correio das Artes* de João Pessoa:

Nenhum dos negros que interrogamos, mesmo os mais velhos, têm a menor ideia a respeito da origem dos primeiros habitantes da região dos quais são eles descendentes. Nenhum, igualmente sabe dar qualquer informação sobre a vida e sobre os fatos mais recentes da história daquela comunidade. José Punaro, negro de quase setenta anos e que é o chefe do agrupamento, apenas nos mostrou as casas em que moraram seu pai e seu avô. Não resta dúvida pois, de que a comunidade rural dos negros de Caiana tem mais de cem anos e de que muito antes da Abolição ela já existia. Tudo, por isso, leva a crer que se trata dos restos de um quilombo, formado muito antes da Abolição, por escravos fugidos dos engenhos de Campina Grande, Alagôa Nova, Areia e Alagôa Grande. Vivendo em uma serra de acesso difícil e acidentado e ao tempo coberta de densa vegetação, longe das estradas, permaneceram ali ignorados (4).

A comunidade de Caiana dos Crioulos, localizada no município de Alagoa Grande, se autoreconheceu como remanescente de quilombo e como tal foi certificada pela Fundação Cultural Palmares (FCP), com base no Decreto 4887 de 2003, no dia 30 de maio de 2005.

No entanto, a Comunidade já havia passado por um processo de reconhecimento de seu território através do Relatório Técnico de Reconhecimento da Comunidade elaborado pelos pesquisadores Ricardo de Paiva e Vânia R. Fialho de P. e Souza.

Tal Relatório foi publicado pela Fundação Cultural Palmares no Diário Oficial da União em 28 de outubro de 1999, mas tudo ficou parado até o INCRA, com base nas novas normativas, abrir um novo processo em 2006.

De acordo com o RTID definitivo, publicado no DOU no mês de dezembro de 2015, a comunidade de Caiana dos Crioulos possui 98 famílias com uma população de aproximadamente 450 pessoas.

A área total do território delimitado pelo RTID corresponde a 646,58 hectares e abrange as terras de moradia atualmente na posse dos membros da comunidade (211,59 hectares) bem como as terras da Fazenda Sapé de Alagoa Nova, atualmente registrada em nome dos herdeiros de Ney de Arruda Câmara (464,99 hectares).

É de esperar que as considerações finais do RTID se tornem quanto antes realidade para a sobrevivência e continuidade da comunidade:

A partir da titulação definitiva de suas terras, a comunidade espera conter a emigração de seus jovens aumentando suas áreas de plantio; disponibilizando espaço para as pequenas criações e tornando-se apta a se habilitar em projetos de desenvolvimento que potencializem sua aptidão para as atividades agrícolas. A fabricação de farinha é uma atividade de que a comunidade não abriu mão mesmo quando as terras da Fazenda foram se tornando cada vez menos disponíveis

para o plantio. A regularização deste território devolverá às famílias da comunidade as terras de plantio de “roça” e a fabricação de farinha pode ser também uma opção de geração de renda para as famílias de Caiana... Uma vez que a Comunidade de Caiana dos Crioulos zelosamente cultiva alguns aspectos de seu universo cultural como sinais importantes de sua identidade, entendo que projetos de desenvolvimento direcionados à Comunidade devam levar em consideração a Identidade Quilombola do grupo e a presença dos Cocos, Cirandas, das Bandas de Pifano ou da tradição das ‘farinhadas’ (FORTES, 2015, p. 110).

## SERRA DO TALHADO E TALHADO URBANO

Olho D’Água da Serra do Talhado, em Santa Luzia do Sabugy Estado da Paraíba, Nordeste Brasil, surgiu em meados do século passado quando o ex-escravo e madeireiro Zé Bento partiu com a família à procura da terra de ninguém. Com o tempo o Talhado transformou-se num quilombo pacífico e isolado das instituições do país, perdido nas lombadas do chapadão nordestino, com uma pequena população num ciclo econômico trágico e sem perspectiva, variando do plantio de algodão à cerâmica primitiva. Naquele dia, em meados do século passado, Zé Bento resolveu partir com a família, a procura da terra onde pudesse viver. Fugia da servidão, da antiga escravatura. A jornada era árdua e sem descanso. Após as noites frias, os dias ensolarados. As andanças de Zé Bento por fim terminaram com o encontro da água. Na chapada desértica e sem vida, fixou-se com a família.

A morte pela estiagem espalhou sobre o campo fecundado de algodão, mas Talhado resistiu à seca, ao isolamento, à pobreza. Depois da libertação, os antigos escravos tinham conhecimento da existência do sítio de Zé Bento, a serra do Talhado. Muitos tomaram a direção daquelas serras, apoderando-se das áreas devolutas, surgindo as pequenas propriedades, até os dias de hoje... Talhado é um estado social a parte do país. Existe fisiograficamente, inexistente no âmbito das instituições (NORONHA, 1960).

Com esta narrativa começa o documentário de Linduarte de Noronha que em 1960 levou ao cenário nacional a pequena comunidade negra do Talhado, aninhada nas serras áridas de Santa Luzia. O curta inspirou uma geração de pesquisadores acadêmicos, jornalistas e políticos, os quais, ao longo de várias décadas, cada um com os seus objetivos, se debruçaram sobre o que, no entanto, tinha se tornado quase um lugar mítico, perdido no tempo. Infelizmente este “grande” interesse não proporcionou nenhuma das expectativas que legitimamente os membros da comunidade tinham sonhado.

**FIGURA 2: SERRA DO TALHADO (2005)**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2005.

Do antigo povoado sobrou quase nada, poucas famílias (menos de 40) sobrevivendo a seca, falta de trabalho e a um declínio inevitável. O restante da comunidade desceu a serra se espalhando em várias cidades da Paraíba ou se reunindo em grupos homogêneos num bairro de Rio de Janeiro e, sobretudo, nos bairros de Monte São Sebastião e de São José na cidade de Santa Luzia. O grupo de São José hoje constitui a Comunidade Urbana do Talhado, que, em 16 de junho de 2006, foi oficialmente reconhecida como quilombo pela Fundação Cultural Palmares. Em 2007, começou o processo do INCRA que se concluiu com a publicação do RTID no DOU em 2009. Em 2011, foi publicada a portaria que reconhece os limites territoriais da comunidade, mas daí por diante parou.

O núcleo original Serra do Talhado obteve a certidão de auto reconhecimento pela FCP em 14 de abril de 2004 (primeira comunidade na Paraíba) e nada mais aconteceu, deixando novamente a comunidade no esquecimento secular pelas instituições públicas.

Na data de elaboração do RTID a Comunidade de Talhado Urbano contava com uma população de aproximadamente 120 famílias por um total de 420 pessoas.

**FIGURA 3: “LOICEIRA” DE SANTA LUZIA (2005)**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2005.

A situação econômica é bastante insegura por causa da precariedade do trabalho, sendo que a quase totalidade dos homens é ocupada em funções de baixo nível nos setores da construção, da extração de minérios, do transporte. Sobrevivem alguns como agricultores e músicos tradicionais. Boa parte deles fica sem ocupação durante muitos períodos ao longo do ano. As mulheres, reunidas num galpão trabalham junto como *loiceiras*, continuando a tradição do trabalho com o barro seguindo a tradição do antigo povoado na serra.

O trabalho na cerâmica tem sido a pedra de resistência desta comunidade. Mais do que o forró cultivado por alguns homens da comunidade, a cerâmica garantiu, por muitas décadas, a continuidade material e simbólica deste grupo. Sua produção e comercialização é um aspecto indissociável da vida e da história do povo do Talhado (FORTES, 2013, p. 60).

As mulheres restantes são domésticas ou trabalham nos órgãos públicos estaduais ou municipais como auxiliares de serviços gerais, garis ou merendeiras e como tais são parte significativa na composição do orçamento da família.

A maioria das casas foi construída numa área do DNOCS e praticamente nenhuma possui registro em cartório. Com efeito, o Bairro São José surgiu de uma gradativa ocupação de terras do DNOCS por famílias que ao longo dos anos desceram da serra para encontrar condições de vida mais favoráveis, produzindo e vendendo em loco os tradicionais produtos de barro e madeira. É graças a essa ocupação histórica que o grupo destes “remanescentes” está reivindicando o status de comunidade quilombola e a posse do território como condição essencial para garantir o futuro dos membros.

O território pretendido pela Comunidade Quilombola Urbana Serra do Talhado corresponde a uma área de 16,1427 hectares, inserido em área de domínio do DNOCS.

## PARATIBE

**FIGURA 4: PARATIBE (2006)**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2006.

O INCRA abriu o processo para a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Negra de Paratibe em 22 de novembro de 2007. O laudo antropológico realizado por Maria Ronizia Pereira Gonçalves foi concluído em 2010 e publicado no DOU em 2012. Desde então nada aconteceu, a não ser a multiplicação dos problemas da comunidade sobretudo pela invasão do seu território devido à expansão urbanística de João Pessoa.

Até o asfaltamento da Rodovia Estadual denominada PB-008, em 2002, Paratibe era mais uma comunidade rural, cujo acesso se dava por meio de uma estrada

carroçável. Antes da abertura da estrada, os moradores contam que o que existia era um “caminhozinho” que não passava carro. Hoje, Paratibe é um bairro e possui duas vias de acesso: uma pelo Bairro de Valentina, ou seja, por dentro da cidade, e outra pela PB-008, como já foi mencionado anteriormente. Essas duas vias de acesso dão impressões diferentes da comunidade e revelam sua realidade paradoxal... Antes, Paratibe era rural com seus pescadores, coletores e fazedores de carvão que iam até a cidade; agora, a cidade chegou em Paratibe, com todas as suas vantagens e desvantagens. (GONÇALVES, 2010, p. 24 25).

Paratibe, atualmente, é um quilombo urbano onde loteamentos e chácaras dividem a área com as casas dos quilombolas, tornando a comunidade um espaço bastante heterogêneo.

Mas não sempre foi assim e a história da comunidade quilombola de Paratibe é bastante antiga.

De acordo com as pesquisas de Maria Ronizia Pereira Gonçalves, cinco são as principais famílias da comunidade de Paratibe: Os Albino, Os Máximo (Massá), Os Miguel, Os Pedro da Silva e Os Ramos dos Santos. Elas constituem o núcleo que formou a comunidade: “terra de herdeiros” há duzentos (200) anos, como os mesmos membros amam declarar.

ali vivia “uma família só, era tudo família” e que havia “um só documento da terra toda”. A terra tinha sido de seus bisavós, que passaram para seus avós, depois para seus pais e que agora é dos filhos e netos, por isso, Paratibe não tem um dono, tem herdeiros (GONÇALVES, 2010, p. 58).

De acordo com Carmelo Nascimento Filho, citado no RTID, foram algumas terras pertencentes aos Carmelitas que serviram como abrigo para o quilombo de Paratybe desde o começo do século XIX. As mesmas terras

foram legalizadas por ocasião da Lei de Terras por muitos posseiros, a maioria analfabeta. Estes se autodenominavam “consenhores” e são vários os registros relativos à Paratibe e a outra área denominada “Gruta” ou “Grotá”, nome que até hoje é utilizado pelos moradores (GONÇALVES, 2010, p. 59).

Segundo a Lei de Terras de 1850, a terra podia somente ser comprada; como os quilombolas conseguiram comprar estas terras não é dado saber, mas é certo que isso aconteceu. Pode-se, assim, afirmar que Paratibe tem dois séculos de existência e os que hoje ali vivem são remanescentes do antigo Quilombo.

Até 30 anos atrás, as cinco famílias citadas formavam a base e a continuidade da comunidade num processo de casamentos endógenos. Em seguida, muitas coisas mudaram com a chegada de famílias “de fora” e uma invasão imobiliária agressiva.

Mas também aconteceu que muitas terras foram vendidas, às vezes por causa de brigas familiares, e o que era propriedade conhecidamente comum foi vendida por alguns sem conhecimento dos outros. Tudo isso faz parte de um processo de desagregação que levou a atual situação territorial problemática que pouca esperança deixa para o futuro da comunidade.

Hoje cerca de 150 famílias fazem parte da Associação Quilombola, mas Paratibe tem uma população bem maior devido aos loteamentos e condomínios construídos na área do território. Esta situação de promiscuidade põe em discussão a identidade do grupo originário e explica também a grande dificuldade de encontrar uma solução global aos problemas da comunidade quilombola.

## QUILOMBO SENHOR DO BONFIM

FIGURA 5: QUILOMBOLAS DO SENHOR DE BONFIM



Fonte: Acervo pessoal do autor.

O quilombo Senhor do Bonfim foi o primeiro na Paraíba a ter a abertura de um processo pelo INCRA no ano 2004 e a alcançar a posse da terra em 2011.

As famílias que constituem a Comunidade Negra Senhor do Bonfim se estabeleceram no Engenho na condição de trabalhadores-moradores, prática corrente nesta região da Paraíba

Segundo quanto escreve a antropóloga Maria Ester Fortes no RTID,

A Comunidade Negra do Bonfim é constituída por dois grupos familiares: os Faustino e os “Pedro” ou “de Maria”. Ambos convivem neste mesmo território há pelo menos cinquenta anos e mantém entre si laços de parentesco e de afinidade. Estas famílias se estabeleceram no Bonfim como “moradores” e compartilham uma história de trabalho árduo nos canaviais, nas plantações de agave

e nos engenhos de rapadura e aguardente do Bom Fim. Compartilham também uma trajetória marcada pelo esforço no sentido de manter unido o grupo familiar e de permanecer na terra com a qual mantém um vínculo indubitável (FORTES, 2007, p. 44).

A primeira família a chegar no engenho, provavelmente na segunda década do 1900, foi a dos Faustino. A terceira geração é ainda presente e enraizada no território.

O grupo familiar dos Marias entrou a trabalhar no engenho com o mais velho dos irmãos, Miguel Pedro, em 1950. Depois de casar com Severina Gomes de Souza, passou a viver dentro do Bonfim em 1960. A seguir chegaram nas terras do engenho Luiz Pedro em 1966 e José Pedro, casado com outra filha de José Gomes de Souza, Maria, em 1975. Aqui os irmãos Pedro de Maria trabalharam e viveram nos últimos cinquenta anos; viram nascer e criaram seus filhos, plantaram suas roças, viram os netos chegar.

Assim, os dois grupos familiares vão tecendo seus laços de sociabilidade e de solidariedade que se atualizam a partir de alianças matrimoniais, como pode ser verificado na genealogia do grupo. Além das relações de afinidade e consanguinidade que se estabelecem entre os moradores, partilham uma história comum, marcada pelas relações com a terra e o trabalho no Engenho e, mais recentemente, pela luta do grupo pelo direito de permanecerem na área. O que distingue esta comunidade e faz dela uma comunidade étnica é o fato de compartilharem uma história comum, da qual se valem para marcar sua especificidade, mas também sua luta pela permanência no território que confere sentido pleno a esta mesma história (FORTES, 2007, p. 51).

Podemos constatar que, a partir da luta pela permanência no território, até aquele momento “simples trabalhadores rurais” vão progressivamente redescobrimo a sua origem “negra” e, cientes da exploração a qual foram

submetidos (sujeição/assujeitamento), redefinem, também graças as fortes ligações de parentesco, um novo sentido de comunidade étnica.

Este processo não foi imediato mas passou através de várias fases de amadurecimento favorecidas por agentes externos como a CPT, num primeiro momento, e, a seguir, a AACADE. O trabalho desta última se desenvolveu em dois planos; de um lado ajudando no processo de apropriação das bases “teóricas” sobre o que significa ser negro e quilombola, do outro contribuindo ao desenvolvimento econômico do grupo com projetos concretos de agricultura biológica e a construção do Centro Comunitário e da Casa de Farinha (com a contribuição da associação italiana “Mattone su Mattone”).

Hoje, o quilombo Senhor de Bonfim, graças também a vários projetos do Governo da Paraíba, alcançou a sua autonomia podendo assim olhar para o seu futuro com maior confiança.

Atualmente, em Bonfim moram 28 famílias ocupando um território de 122 hectares.

## QUILOMBO GRILLO

Num lajeiro que domina o distrito de Serra Rajada, no município de Riachão de Bacamarte, se encontrava uma pequena comunidade rural, cujos membros, desde o começo de 1900, moravam e trabalhavam como “assujeitados” em terras alheias, sobretudo de Américo Sobrinho. Eles eram conhecidos como os “neguinhos do Grilo”, sendo este termo usado num sentido negativo e como expressão de discriminação racial.

Mas, improvisadamente, acontece algo que mudará radicalmente o rumo da história da comunidade. Em 31 de janeiro de 2006, alguns moradores do Grilo encaminham uma documentação ao Presidente da Fundação Cultural Palmares (FCP), onde se auto definem enquanto grupo remanescente de quilombo. A certidão de autoreconhecimento é expedida em 20 de março do mesmo ano.

Como relata a antropóloga Mercia Rejane Rangel Batista no RTID elaborado por conta do INCRA, tudo começou com a intervenção de um agente externo:

O processo de auto-reconhecimento desta comunidade foi instaurado a partir de discussões fomentadas pelos membros da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-descendentes (AACADE-PB), através de visitas e reuniões realizadas na comunidade com o intuito de instaurar entre os membros a percepção de que formam uma comunidade negra rural e quilombola e por isso, portadores de direito específico (BATISTA, 2009, p. 60).

**FIGURA 6: LUÍS ZADRA (AACADE) ENCONTRA ALGUNS MEMBROS DA COMUNIDADE**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2005.

Os integrantes da AACADE continuaram acompanhando o longo processo “cultural” que levou os moradores do Grilo a se reconhecerem e aceitarem como negros e como quilombolas e ao mesmo tempo apoiando, sobretudo em alguns momentos cruciais, os técnicos durante a elaboração do RTID.

Temos a certeza de que (o processo) foi muito difícil, pois persistiu um sentimento de desconfiança, que tornou sempre o trabalho de pesquisa mais custoso. Contamos em alguns momentos com a presença de Luiz Zadra e sua companheira Francimar, que se fizeram presentes em algumas das reuniões que foram realizadas no Grilo, onde buscamos apresentar os resultados parciais da pesquisa e os passos seguintes (BATISTA, 2009, p. 4).

O processo do INCRA, começado em 2007, se concluiu com a imissão de posse da terra no dia 16 de março de 2016. Trata se do segundo quilombo da Paraíba que conseguiu alcançar esta importante meta.

A comunidade do Grilo é formada por 80 famílias e ocupa um território de 139 hectares.

## MUNDO NOVO

A comunidade do Mundo Novo se encontra numa antiga fazenda formada no século XIX por José Maria da Cunha Lima no município de Areia.

A comunidade é composta por 36 famílias, cerca de 130 pessoas, descendentes dos primeiros moradores que trabalharam no engenho há pelo menos quatro gerações. A história da família dos Inocêncio remonta memória de dois irmãos que viveram no engenho há mais de 150 anos atrás, pondo assim a origem da comunidade bem antes da abolição da escravidão.

Diante das ameaças de expulsão pelas quatro herdeiras da fazenda o pequeno grupo enviou, em 27 de março de 2009, o pedido de reconhecimento de sua condição de remanescentes de quilombo à Fundação Cultura Palmares. Em 06 de Outubro do mesmo ano começou o processo de regularização fundiária do seu território junto ao INCRA.

**FIGURA 7: ENCONTRO DOS MEMBROS DE AACADE COM A COMUNIDADE, FORA DO TERRITÓRIO QUILOMBOLE (2009)**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2009.

Vale a pena destacar como também com a comunidade do Mundo Novo foi essencial o papel de agentes externos para o começo do processo de autoconsciência:

A presença de pessoas ligadas a AACADE desempenharam e desempenham papel de destaque, assessorando a organização das famílias no processo de reconhecimento de sua condição de remanescentes como forma de enfrentar a insegurança fundiária proveniente desta sua condição. “- a gente não sabia direito o que era... depois o seo Luis veio e explicou, conversou...”- Tem ajudado muito a gente aqui!” (RIBARICH/DOMENECH, 2013, p. 127)

Apesar das frequentes ameaças, dos muitos episódios de violência explícita e implícita e dos vários processos judiciais, a pequena comunidade não recuou da sua luta pelos direitos e, amparada na sua nova consciência étnica, conseguiu resistir e permanecer compacta no território.

A condição de trabalhadores da fazenda do Coronel é determinante para a formação das características sociais da comunidade, assim como de sua territorialidade e identidade, forjadas na submissão a relações de trabalho que reproduzem condições análogas ao trabalho escravo ancestral. A luta da comunidade de Mundo Novo pela titularidade coletiva das terras que tradicionalmente ocupam retrata a diversidade de situações que marcam a trajetória de grupos e comunidades remanescentes da desintegração da grande propriedade tradicional, assim como a força instituinte da identidade coletiva como instrumento de enfrentamento e autonomia política (RIBARICH/DOMENECH, 2013, p. 22).

O RTID, concluído em 2013, foi publicado no DOU em janeiro de 2015. A área reivindicada é de 322 hectares.

## VACA MORTA

Ninguém soube dizer quando nasceu Manoel Severino, o fundador da comunidade de Vaca Morta. Dele se conta que nasceu escravo, que fugiu, que, depois de liberto, foi proprietário de terra em Buritizinho no Ceará e que, finalmente, chegou no ano de 1905, à Vaca Morta na Paraíba para administrar a fazenda da rica família Cartaxo. Ele se mudou do Ceará trazendo consigo a esposa, Santana Ana da Conceição, filhos, sobrinhos e aliados, entre eles, Francisco Fernandes de Sá. Descendentes de Manoel Severino foram os grupos familiares de os Severino e os Brito; no entanto os Amaros e os Britos foram os de Francisco Fernandes de Sá.

**FIGURA 8: FRANCIMAR FERNANDES ZADRA (AACADE) EXPLICA AOS MEBROS DA COMUNIDADE AS FASES DO PROCESSO DO INCRA (2009)**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2009.

Como demonstra o antropólogo Rogerio Humberto Zeferino Nascimento, autor do RTID,

Na memória de seus atuais descendentes, Manoel Severino exerceu função agregadora, coordenadora e de autoridade, decidindo conflitos e questões entre os moradores de Vaca Morta. Por estas razões é possível de explicar ter ele ocupado a significativa posição de ancestral fundador dos moradores de Vaca Morta (NASCIMENTO, 2012, p. 138).

Ao longo do tempo a grande fazenda foi desmembrada e vendidas a proprietários diferentes que conseguiram expulsar os antigos trabalhadores. Atualmente as poucas famílias remanescentes residem na parte mais desfavorecida do território, sendo assim imprescindível obter a posse da terra para garantir a sobrevivência da comunidade.

Esta é a razão dos quilombolas de Vaca Morta terem apresentado reivindicação da fazenda Vaca Morta, por meio da busca dos direitos abertos pela legislação vigente relacionados à terra, e a partir do auto reconhecimento

enquanto comunidade quilombola. O processo aberto no ano de 2007 requerendo o direito à terra através da desapropriação (anexo IX) indica o entendimento coletivo da legitimidade de sua reivindicação. Os laços de parentesco são frequentemente acionados a partir de um ancestral comum, Manoel Severino, reforçando os sentimentos de pertencimento recíproco através deste vetor da vida coletiva em Vaca Morta (NASCIMENTO, 2012, p. 141).

Atualmente, moram na comunidade 38 famílias; o território reivindicado é de 1.188 hectares.

## MATÃO

**FIGURA 9: CRIANÇAS NA COMUNIDADE DE MATÃO (2006)**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2006.

A comunidade rural de Matão se autoreconhece como uma comunidade de negros, ou seja, como um quilombo. É só observar a árvore genealógica da comunidade para entender a importância estratégica do parentesco: graças aos casamentos endogâmicos, 28 famílias das 32 que

formam a comunidade, descendem de um ancestral negro, Manuel Rufino e sua esposa Antônia. E basta observar uma fotografia aérea da comunidade para ver a deslocação das moradias, todas unidas num pedacinho de terra e alinhadas segundo os graus do parentesco. Uma área na qual “ninguém tem papel de terra, nem registro de terra, nem registro de propriedade, nem registro de casa, nem nada”; e que “se alguém quiser vender a terra é só pro irmão, só prum primo, porque, se não, não tem como registrar a venda” (GRÜNEWALD, 2009, p. 15).

Essa conscientização da comunidade em termos de sua unidade étnica rural, dada por uma origem em um ancestral negro liberto que se perpetuou ao longo de seis gerações, não foi, entretanto, alcançada sem ajuda de dois atores sociais que os visitaram e os ajudaram em todo processo do auto-reconhecimento encaminhado à Fundação Cultural Palmares, que emitiu a certificação da comunidade quilombola em 17 de novembro de 2004 (GRÜNEWALD, 2009, p. 85).

De acordo com Rogerio de Azeredo Grünewald, é sentido comum que foi depois da chegada do casal Luiz Zadra e Francimar Fernandes Zadra da AACADE-PB que “aqui melhorou e fomos descobrindo que é comunidade negra, quilombo”.

O pessoal de Matão é unânime ao afirmar que, “antes de Francimar e Padre Luiz” chegarem lá, “não havia mobilização” (acho que nem noção) de serem comunidade quilombola. De fato, o processo de auto-reconhecimento teve início com a chegada na comunidade desses dois agentes da AACADE-PB. Mas a chegada deles também não foi especificamente para tratar da questão quilombola. Segundo Francimar, as ações de Luiz começaram naquela região há cerca de sete anos e eram direcionadas ao combate contra o preconceito e a discriminação racial. Nessa época ainda não se discutia auto-reconhecimento,

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

discussão que só teve início entre 2003 e 2004 com o decreto 4887 (GRÜNEWALD, 2009, p. 86).

Logo em seguida começa a mudar o rumo estratégico de suas ações que passaram a reivindicar a possibilidade de reconstituir a posse do antigo território pertencente a comunidade o de territórios onde trabalham faz muito tempo como “alugados”.

Contudo não querem “botar olho no que é dos outros”... A idéia é “pegar terra onde tem história de vida”, mas que sejam terras compatíveis com os ideais da comunidade em termos de sua reprodução sociocultural e econômica (GRÜNEWALD, 2009, p. 111).

O processo do INCRA foi aberto em 2005, os trabalhos para a realização do RTID começaram em março de 2008 e foram concluídos em 2009. Depois da publicação do decreto de desapropriação em dezembro de 2013, a comunidade está na espera da imissão de posse. A área reivindicada é de 214 hectares.

## PEDRA D'ÁGUA

**FIGURA 10: PRIMEIRO ENCONTRO DE ALBERTO BANAL COM A COMUNIDADE DE PEDRA D'ÁGUA (2004)**



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2004.

Era uma vez o negro Manuel Paulo Grande, não se sabe se escravo ou alforriado, que, depois de ter ativamente participado do levante do Quebra-Quilos (1874), para fugir dos policiais que o procuravam, se escondeu num lugar ermo. Ele possuía capacidades sobrenaturais de se transformar no que quisesse, conseguindo assim acabar com qualquer tentativa de captura. Com o tempo, ele se estabeleceu definitivamente no lugar, comprou um terreno de um padre e deu origem a comunidade de Pedra d'Água. Dos seus 12 ou 13 filhos, 08 permaneceram na comunidade dando origem às famílias Paulo, Firmino e Coelho. Parece que os restantes se deslocaram nas proximidades dando origem as comunidades de Matão, Matias e Grilo.

De acordo com a antropóloga Elizabeth Lima (2007), os moradores de Pedra d'Água sempre foram unidos em se reconhecerem como descendentes de um ancestral comum, mas negando fortemente qualquer ligação a um passado escravista

Para a autora, um fato lhe pareceu bastante peculiar: o discurso dos moradores estava bastante articulado no sentido de compartilharem a origem da história da comunidade com base em um ancestral comum, mas em nenhum momento na afirmação de um passado escravista. Em todos os discursos havia uma negação enfática a um passado que estivesse ligado à história do quilombo em uma perspectiva histórica.

O grupo constrói a sua identidade étnica se utilizando-se de outros elementos que não são o passado escravista, a experiência de fuga do regime escravista e a construção de um espaço quilombola, mas a ancestralidade, os laços endogâmicos de parentesco e o acesso à terra a partir desses laços. Assim, História, Parentesco e Territorialidade compõem uma tríade na qual um elemento constrói e comporta o outro de sentidos simbólicos e identitários (LIMA, 2007, p. 2).

Numa perspectiva diferente o antropólogo Rogério Nascimento, autor do Relatório antropológico do INCRA, propõe uma visão mais histórica do quilombo:

Gostaria de destacar algumas características particulares do Quilombo de Pedra D'água. Primeiro trata-se da semelhança com o modelo de Palmares. Como se sabe, Palmares era constituído pelo mocambo central, Macaco, e outros. Estes outros mocambos funcionavam como guarda avançada do quilombo e como forma de distribuir a população que já ia com expressivo contingente. Conforme levantado na pesquisa, alguns dos doze ou treze filhos de Manuel Paulo Grande se lançaram para territórios contíguos ao de Pedra D'água. Isto servia como forma de desafogar um setor que já estava ficando cheio, mas também como forma de manter a invisibilidade do local. Note-se que tanto Pedra D'água como o Grilo, por exemplo, se situam em terras altas. Estas terras favorecem um controle visual de todo o entorno. As relações entre Pedra D'água, Grilo, Matias e Matão se mantêm ao longo das décadas (NASCIMENTO, 2012, p. 117).

No entanto, os dois pesquisadores concordam em afirmar que o que da consistência a construção da identidade étnica de pedra d'Água é a ancestralidade junto aos laços históricos de parentesco e a permanência num território comum.

Outra análise interessante é, como escreve Sandreylla Medeiros (2012) na sua dissertação de mestrado, conhecer “os modos pelos quais os negros de Pedra D'Água constroem essa identidade quilombola que, ao que tudo indica, tem sido construída com a contribuição dos mediadores” (MEDEIROS, 2012, p. 95)

De acordo com Medeiros, Luíz Zadra e Francimar Fernandes Zadra “são os precursores da questão quilombola em Pedra D’Água; em larga medida, praticamente todos os moradores lhes atribuem o fato de terem sido “descobertos” e as melhorias conquistadas com o reconhecimento” (MEDEIROS, 2012, p. 105).

Analisando a ata da Associação, observamos que o casal está presente em praticamente todas as reuniões de caráter mais relevante da comunidade e atuam também como mediadores em situações de conflito.... Para alguns informantes a importância de Luiz Zadra transcende os poderes públicos.... Todos os nossos informantes, alegaram de modo muito consensual e preciso, que a comunidade mudou depois que virou quilombo. Essas mudanças vão desde os benefícios e recursos trazidos para o grupo, até no modo como os quilombolas passaram a ser tratados pelos brancos da circunvizinhança. Conforme atestam os relatos, Luiz Zadra é o responsável por todas essas mudanças, e provavelmente, para eles a comunidade não seria quilombola sem sua ajuda. Podemos avaliar a influência nesse contexto se atentar para o fato de que Zadra termina por ser visto pelos moradores de Pedra D’Água como um líder político que mudou, de forma significativa, a vida da comunidade (MEDEIROS, 2012, p. 105).

O que importa, apesar de como aconteceu o processo da construção da identidade quilombola, hoje a comunidade de Pedra d’Água demonstra de ter consciência da sua especificidade, de ser uma comunidade étnica que luta pelos seus direitos e para alcançar a plena cidadania como qualquer cidadão brasileiro. Na comunidade foram cadastradas 98 famílias, a área reivindicada é de 132 hectares.

## REFERÊNCIAS

AACADE/COOPERAR/BANCO MUNDIAL. **Estudo Censitário da População Quilombola do Estado da Paraíba**. João Pessoa, 2012. Disponível no Blog: <http://quilombosdapaiba.blogspot.com.br/2014/12/estudo-censitario-das-comunidades.html>. Acesso em: jun. 2016.

ARAUJO, Eulália Bezerra; BATISTA Mércia Rejane Rangel. Quilombos na Paraíba: notas sobre a emergência de uma comunidade quilombola. **Ariús**, Campina Grande, jan./dez. 2008, p. 61-75.

BANAL, Alberto; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs.). **Quilombos da Paraíba**, a realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013.

DECRETO N o 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**, edição de 21 de novembro de 2003, número 227.

FREIRE, José Avelar. **Alagoa Grande**: Aspectos Econômicos e Fatos Outros da sua História. João Pessoa: Idéia, 1996, p. 102-103.

GALLIZA, Diana Soares de. **A escravidão na Paraíba**. Texto de debate no portal do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano/IHGP em: <http://www.ihgp.net/pb500l.htm>. Acesso em: 15 jun. 2016.

MOURA, Clóvis S. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2005.

NORONHA, Linduarte. **Aruanda**. Filme, 1960.

SILVA, Dimas Salustiano da. Constituição e Diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombo no Brasil. **Boletim Informativo do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas/NUER**. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Florianópolis: UFSC, 1997, 2 ed., v. 1, p. 57- 64.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Revista Ambiente & Sociedade**, n. 10, Campinas, 2002, p. 129-136.

TRECCANI, Girolamo Domenico. Terras de Quilombo: Caminhos e Entraves do Processo de Titulação. Secretaria Executiva de Justiça. **Programa Raízes**, Belém 2006.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Disponível na internet: <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Girolamo.pdf> .  
Acesso em: jun. 2016.

## **RTID: RELATÓRIOS TÉCNICOS DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO**

### **CAIANA DOS CRIoulos**

PAIVA, Ricardo de; SOUZA, Vânia R. Fialho de P. e. (Pesquisadores). Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande-PB. **Relatório de Identificação**. Recife, junho de 1998, digitado.

FORTES, Maria Ester Pereira. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos**. João Pessoa, INCRA, 2015, digitado.

### **GRILO**

BATISTA, Mercia Pereira. **Grilo**: das memórias de assujeitado ao direito quilombola. Campina Grande: UFCG/PaTc/INCRA, 2009

### **MATÃO**

GRÜNEWALD, Rodrigo A. **Os Negros do Matão**: etnicidade e territorialização. Campina Grande: UFCG/PaTc/INCRA, 2009.

### **MUNDO NOVO**

RIBARIC, Adrian; DOMENECH, Rodrigo. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, sociocultural e ambiental da comunidade de Mundo Novo Areia (PB)**. Inkra, João Pessoa, 2013.

### **PARATIBE**

GONÇALVES, Ronízia. **Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território de Paratibe**. João Pessoa: INCRA, 2010.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

## PEDRA D'ÁGUA

NASCIMENTO, Rogério Humberto Zeferino. **O quilombo de Pedra D'Água**. Campina Grande: UFCG/PaTc/INCRA, 2009.

## SENHOR DE BONFIM

FORTES, Maria Ester Pereira. **Relatório antropológico de identificação e delimitação da Comunidade Negra do Bonfim**. João Pessoa: INCRA, 2007.

## TALHADO URBANO

FORTES, Maria Ester Pereira. **Relatório antropológico de identificação e delimitação da Comunidade Urbana de Serra do Talhado**. João Pessoa: INCRA, 2009.

## VACA MORTA

NASCIMENTO, Rogério Humberto Zeferino. **Ancestralidade e luta pela terra num quilombo do sertão paraibano**. Relatório antropológico, INCRA. João Pessoa, 2012.

## TRABALHOS ACADÊMICOS

### CAIANA DOS CRIoulos

BERTANHA, Wânia de Fátima F. **Plantas medicinais e saúde bucal**: uma abordagem etnobotânica em comunidades quilombolas do agreste paraibano. 2011. Dissertação (Mestrado em Odontologia), Universidade Estadual da Paraíba, 2011.

LIMA, Fernanda Barboza de. **Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos**: um estudo sociovariacionista. 2014. 288 f. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

LIMA, Hezrom Vieira Costa. **“Já veio tudo dos antepassados”**: história, memória e identidade étnica em Caiana dos Crioulos. 2015. 179 f. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

LUIZ, Janailson Macêdo. **Das ressignificações do Passado**: as artes da memória e a Escrita da História da Comunidade Remanescente de Quilombos Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande (PB). 2013. 193 f. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2013.

LUIZ, Janailson Macêdo. **“Arrocha o Bumba Negada”**: Cotidiano, Tradição e Memórias das Cirandeiros de Caiana dos Crioulos. 2010. 69 f. Monografia (Graduação em História). Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2010.

MARTINS, Leandro de Souza. **A utilização da fitoterapia em três comunidades quilombolas da mesorregião do Agreste da Paraíba**. 2010. 37 f. Monografia (Graduação em Enfermagem), Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2010.

MOREIRA, Alesandra Pereira da Costa. **Território quilombola**: cultura e resistência em Alagoa Grande-PB. Monografia (Graduação em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Luta pela terra e a construção do território Remanescente de Quilombo de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB**. 2009. 120 f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

SANTANA, Jussara Manuela Santos de. **Territorialidade Quilombola**: um olhar sobre o papel feminino em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande, PB. 2011. 95 f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

SANTANA, Lúcia de Fátima. **Identidade quilombola**: uma socialização de experiências vivenciadas por uma moradora da comunidade quilombola de Alagoa Grande – PB. 2014. 44 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Fundamentos da Educação), Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2014.

SILVESTRE, Diego de Oliveira. **Populações tradicionais e usos sustentáveis**: um olhar sobre a comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos. 2012. 82 f. Curso Técnico em Meio Ambiente, Instituto Federal de Cabedelo, 2012.

## GRILO

AMARAL, Elane Cristina do. **Subindo a serra, descendo a história**: memória e identidade cultural na Comunidade Remanescente de Quilombo Grilo-PB (1930-

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

2010). 2011. 143 f. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

ARAÚJO, Eulália Bezerra. **Grilo**: Um exercício antropológico sobre o processo de Emergência de uma comunidade quilombola na Paraíba. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2008.

BERTANHA, Wânia de Fátima F. **Plantas medicinais e saúde bucal**: uma abordagem etnobotânica em comunidades quilombolas do agreste paraibano. 2011. Dissertação (Mestrado em Odontologia), Universidade Estadual da Paraíba, 2011.

MARACAJÁ, Maria Salomé Lopes. **Território e memória**: a construção da territorialidade étnica da Comunidade Quilombola Grilo, Paraíba. 2014. 163 f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MARTINS, Leandro de Souza. **A utilização da fitoterapia em três comunidades quilombolas da mesorregião do Agreste da Paraíba**. 2010. 37 f. Monografia (Graduação em Enfermagem), Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2010.

## GURUGI

MONTEIRO, Karoline dos S. **De quilombo a terra quilombola**: conflitos pela propriedade da terra na construção territorial de Gurugi (PB). 2009. 182 f. Monografia (Graduação em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

\_\_\_\_\_. **As mulheres quilombolas na Paraíba**: terra, trabalho e território. 2013. 233 f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

## LIVRAMENTO

ALMEIDA, Suzeli de. **Pacto do Silêncio**: o Livramento dos Negros, uma comunidade no Sertão do Pajeú (PE). 1992. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, 1992.

MENESES, Janine Primo C. de. **Livramento, história de um lugar, memória de um povo**. Monografia (Graduação em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

MENESES, Janine Primo C. de. **Livramento, um quilombo desde o “tempo de pa trás”**. 2010. 182 f. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

## MATÃO

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **Os negros do Matão: etnicidade e territorialização**. Campina Grande: EDUFPG, 2011.

SOUZA, Vanessa Emanuelle de. **Honra, Migração e Memória em Matão (PB)**. 2012. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2012.

## MATIAS

BERTANHA, Wânia de Fátima F. **Plantas medicinais e saúde bucal: uma abordagem etnobotânica em comunidades quilombolas do agreste paraibano**. 2011. Dissertação (Mestrado em Odontologia), Universidade Estadual da Paraíba, 2011.

MARTINS, Leandro de Souza. **A utilização da fitoterapia em três comunidades quilombolas da mesorregião do Agreste da Paraíba**. 2010. 37 f. Monografia (Graduação em Enfermagem), Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2010.

SILVA, Eliane Bento da. **Nos territórios da memória: histórias que constroem saberes e práticas culturais na comunidade Caiana dos Matias (PB)**. Monografia. Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2011.

## MITUAÇU

MACENA, Hugo Leonardo dos S. **Acesso às políticas públicas pelas comunidades quilombolas na Paraíba: uma análise das comunidades do Paratibe, Mituaçu e Pedra d'água**. 2010. 108 f. Monografia (Graduação em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

## MONTE SÃO SEBASTIÃO

ARAUJO, Eulália Bezerra. **Tornando-se quilombola no Monte São Sebastião (Santa Luzia/PB):** etnografando as discussões sobre origem e a questão dos direitos no idioma do parentesco. 2011. 171 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

## PARATIBE

CAVALCANTE, Ygor Yuri de Luna. **Paratibe:** herança quilombola e reorganização do espaço agrário. 2007. Monografia (Graduação em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

MACENA, Hugo Leonardo dos S. **Acesso às políticas públicas pelas comunidades quilombolas na Paraíba:** uma análise das comunidades do Paratibe, Mituaçu e Pedra d'água. 2010. 108 f. Monografia (Graduação em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

NASCIMENTO, Pablo Honorato. **Direitos territoriais e culturais das comunidades quilombolas:** o caso de Paratibe frente à expansão urbana de João Pessoa (PB). 2010. 67 f. Monografia (Especialização), Centro Universitário de João Pessoa – UNIPÊ; Fundação Escola Superior do Ministério Público do estado da Paraíba. João Pessoa, 2010.

PERALTA, Rosa Lima. **Desenvolvimento e sustentabilidade:** novas interfaces para a luta quilombola. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

## PEDRA D'ÁGUA

LIMA, Elizabeth Christina de Andrade. **Os negros de Pedra d'Água:** um estudo de identidade étnica. História, Parentesco e Territorialidade numa comunidade Rural. 1992. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 1992.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

MACENA, Hugo Leonardo dos S. **Acesso às políticas públicas pelas comunidades quilombolas na Paraíba:** uma análise das comunidades do Paratibe, Mituaçú e Pedra d'água. 2010. 108 f. Monografia (Graduação em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

MEDEIROS, Sandreylla Pereira. **Comunidade de Pedra D'Água em Ingá (PB):** Identidade Quilombola Auto-Construída ou Imposta? 2008. Monografia (Graduação em História), Universidade Estadual da Paraíba, 2008.

\_\_\_\_\_. **Eu sou Quilombola!** Identidade, História e Memória no Quilombo Pedra D'Água (1989-2012). 2012. 154 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2012.

MOURA, Janaina Barbosa de. **Quilombo de Pedra D'Água:** resistência e luta em busca de sua identidade étnica. Monografia (Graduação em Pedagogia), Universidade Estadual da Paraíba, s/d.

OLIVEIRA JÚNIOR, Manoel Felix de Oliveira. **Comunidade Quilombola Pedra D'Água, Ingá (PB):** História de resistência e memória camponesa. 2012, 64 d. Monografia (Graduação em Geografia). Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2012.

## PITOMBEIRA

ALMEIDA, Vera Lúcia de. **Quilombo da Pitombeira:** reflexo da resistência de um povo. 2009. Monografia (Graduação em História), Faculdades Integradas de Patos. Patos/PB, 2009.

SOUZA, Jordânia de Araújo. **Etnografando a Pitombeira (Várzea/PB):** disputas e divergências entre origens e direitos a [uma] identidade quilombola. 2011. 238 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

## SENHOR DE BONFIM

PERALTA, Rosa Lima. **Desenvolvimento e sustentabilidade:** novas interfaces para a luta quilombola. Dissertação Prodepa/UFPB. João Pessoa, 2012.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

## SERRA DO TALHADO

ALMEIDA, Luiz Rivadávia Prestes. **Talhando Um Grupo Étnico**: o processo de recomposição identitária nas comunidades quilombolas de Serra do Talhado. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2010.

CAVALCANTE, Josefa Salete Barbosa. **Talhado** : um estudo de organização social e política. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1975.

MEDEIROS, Fabricio Olegário de. **Configuração territorial das comunidades rural e urbana do quilombo de Serra do Talhado no município de Santa Luzia (PB)**. 2014. Monografia, UEPB, Campina Grande, 2014. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia), Universidade Estadual da Paraíba, 2014.

NÓBREGA, Joselito Eulámpio da. **Comunidade Talhado um grupo étnico de remanescente quilombola**: uma identidade construída de fora? 2007. 172f. Dissertação (Mestrado em Educação, Linguagem e Cultura; Políticas Sociais), Universidade Estadual da Paraíba, 2007.

SANTOS, José Vandilo dos. **Negros do Talhado**: estudo sobre a identidade étnica de uma comunidade rural. 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia Rural), Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 1998.

NORONHA, Linduarte. **Aruanda**. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife (PE), 1960.

## TALHADO URBANO

SOUZA, Jordânia de A. **A construção da identidade quilombola no bairro São José – Santa Luzia/PB**. 2008. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2008.

## QUILOMBOS E DIÁSPORA AFRICANA: MEMÓRIAS DAS ORIGENS DE CAIANA DOS CRIoulos

**Hezrom Vieira Costa Lima**

Aqui foi terra de liberdade, foi quilombo de negros valentes, que reconstruíram a vida distante dos olhares e da ganância de um poder que os queria perenemente escravos. (ZADRA, *A Vida é uma Festa*, 1997, p.5).<sup>82</sup>

A citação do padre Luiz Zadra, presente na reportagem “A Vida é uma Festa”, elucida a importância simbólica e discursiva da formação de Caiana, um “quilombo”, a principal forma de resistência direta ao escravismo. Quando o padre afirma que “aqui foi terra de liberdade”, composta por “negros valentes”, que negando a condição imposta do cativo, fugiram, e “reconstruíram a vida” distante de uma sociedade, cujo poder “os queria perenemente escravos”, ele demonstra a força e a recorrência da negação da condição imposta de cativos, a qual homens e mulheres negros foram submetidos durante o tráfico escravista no atlântico.

A população da comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos possui uma ascendência banto (AQUINO 2001, p. 267) e o modo como a formação histórica desse grupo é rememorada serve para uma articulação entre o passado escravista vivenciado na parte setentrional do Brasil e sua relação com o mundo atlântico, sobretudo no tocante ao tráfico e nas formas de vivência desenvolvidas pela população africana e afrodescendente no contexto da diáspora<sup>83</sup>.

---

82 Reportagem jornalística, presente na *Revista Sem Fronteira*, que narra as etapas de um casamento ocorrido em 1997 na comunidade de Caiana dos Crioulos.

83 A origem banto dos moradores de Caiana também é mencionada por Paiva e Souza (1998, p. 35), quando estes pesquisadores, responsáveis pelo relatório de identificação de Caiana dos Crioulos, entrevistam Dona Maria José, moradora na época [1988] com 85 anos, que relatou “que sua avó, Mãe Joana, tinha jeito de gente de Angola”.

No entanto, surgi-nos um questionamento: Como se deu o surgimento da comunidade de Caiana dos Crioulos? Para responder essa questão, outra emerge associadamente, qual o lugar da memória na História de Caiana? Nesse sentido, elucidaremos as versões sobre a origem de Caiana dos Crioulos e como elas são apreendidas e (re)transmitidas pelas variadas gerações, abordando as relações entre o passado escravista e o presente/futuro quilombola, o que se configura em uma espécie de memória coletiva da comunidade, mesmo que alguns moradores não tenham vivenciado o fato em si. Memória que é referencial ao mesmo tempo de ancestralidade e de identidade<sup>84</sup> (FUNES, 1996, p. 467).

Uma das primeiras conceituações que a memória elucida, seja ela individual ou coletiva, diz respeito à concepção de lembrança, ou seja, o ato de lembrar o passado traz consigo um conjunto de representações que o sujeito faz de si e do momento que é (re)lembrado<sup>85</sup>. Percebemos, portanto, que o ato de lembrar e a representação da lembrança em si, estão carregados de subjetividade e a forma como o sujeito se apropria e representa o passado está relacionada a diversos fatores<sup>86</sup>.

---

84 Reconhecemos que as pesquisas que se desenvolvem nos campos da memória, lidam com uma problemática em comum, uma vez que aquela, constantemente, sofre alterações que podem ser associadas à ação do tempo e as mudanças de percepção simbólica e afetiva do objeto rememorado. Todavia, apesar dos processos de intencionalidade a que está sujeito este tipo de fonte, os quais se desenrolam em práticas e relações de poder, credita-se à memória a mesma importância de fonte que qualquer outro tipo de suporte desempenhe na pesquisa histórica (RICCEUR, 2007, p.10).

85 Apesar das concepções de memória e história defendidas por Ricoeur (2007) e Halbwachs (2003) serem, em certa medida, divergentes, corroboramos com o conceito de lembrança defendido pelo último, onde a mesma é entendida como uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, o que a torna preparada para outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outro manifestou-se já bem alterada.

86 Entendemos que os “fatores chaves” para compreensão da relação da tríade memória, identidade e representação, sejam (1) A atual percepção de mundo que o sujeito tem, reflete na representação do passado que ele irá desenvolver; (2) A memória coletiva elaborada em conjunto, por parentes e amigos mais próximos que compartilham interesses em comum, repercute na sua compreensão de lugar social; e (3) A afetividade com determinado local pode, de certa forma, “romantizar” a representação do lugar que o indivíduo tem, da mesma forma que o oposto pode “demonizá-lo”, recaindo, quase que constantemente, no silenciamento ou na tentativa de negação dessas memórias.

A memória (individual e coletiva) pode ser compreendida como um fator importante, quando não, determinante, para o entendimento dos laços de sociabilidade e pertencimento que se desencadeiam em práticas e representações de determinado período histórico. Por esse e outros motivos, este campo de análise ganhou abertura, tanto na historiografia contemporânea, quanto nas produções e estudos de diversos historiadores<sup>87</sup> e pesquisadores de outros campos do saber na atualidade.

Sobre essa relação entre memória e pertencimento social, explicando as definições elaboradas por Michel Pollak sobre os elementos constitutivos da memória, Motta (2012, p. 16) afirma que,

Em primeiro lugar, os acontecimentos vividos pessoalmente ou, em outras palavras, aqueles que fazem parte de nós mesmos, portadores de lembranças de um passado que se quer único. Em segundo lugar, os vividos “por tabela”, ou seja, as possibilidades abertas pelo fenômeno de projeção ou de identificação tão forte com um passado, que pessoas que não o viveram se sentem coparticipantes e sujeitos desse mesmo passado. Isso significa dizer que é possível nos lembrarmos de algo que não nos atingiu diretamente, mas que, por uma razão ou outra, contaminou nossa própria lembrança.

A afirmação acima traz à tona dois processos que foram de extrema relevância para o entendimento da memória em Caiana: 1) a expressão “um passado que se quer único”, entra em choque sobre a não existência de uma única versão para a origem da comunidade e 2) a relação existente entre a identificação da memória do grupo, mesmo que o acontecimento não tenha sido vivenciado pelo indivíduo.

---

87 Salienta Ferreira (2012, p.184) que “o historiador não tem o monopólio sobre a memória, mas ele detém instrumentos para lidar com a pluralidade e a fragmentação dela. É certo que a análise sobre os fatos ocorridos, a identificação dos episódios e a reflexão sobre esse passado recente será resultado de um esforço de escrita da história. Um trabalho sobre o terreno da memória, mas próprio à história”.

Diante disto, a incerteza da origem de Caiana é um ponto comum entre os moradores. No decorrer da história de Caiana, foram desenvolvidas quatro<sup>88</sup> versões que explicam o processo de formação e aglomeração dos primeiros moradores do que hoje é a Comunidade Remanescente de Quilombo de Caiana dos Crioulos.

## MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIA: ESCRAVIDÃO? LIBERDADE!

A primeira versão que explica o surgimento de Caiana, data do século XVIII. De acordo com essa hipótese, os primeiros habitantes da comunidade estão intimamente ligados com a conexão da Paraíba ao tráfico no mundo atlântico, pois os primeiros moradores seriam homens e mulheres que, após as longas e constantes travessias dos tumbeiros entre a América portuguesa e os contatos com as elites africanas, aportou na Baía da Traição e tinham como destino final abastecer os engenhos da várzea paraibana. Entretanto, aqueles homens e mulheres não se conformaram com a condição de cativos, mas lutaram pela sua liberdade, realizando uma rebelião naquele navio negreiro, matando a tripulação que outrora os tinham aprisionado e buscando obter, novamente, a sua liberdade. Após a rebelião aquelas pessoas seguiram o curso do rio Mamanguape que passa pela cidade de Alagoa Grande (PAIVA; SOUZA, 1998).

A primeira das versões sobre a origem de Caiana, quem explica é Dona Edite<sup>89</sup> (2014):

[...] o que meus pais falava que os tataravós deles já nasceram aqui. Nasceram aqui, se criaram aqui e viveram aqui. [...] **Uns diz que eles vieram no navio negreiro e**

---

88 Essa quarta versão é, aparentemente, desconhecida pelos demais pesquisadores que estudam Caiana, pois, até o presente momento, não identificamos nos demais trabalhos, referências à versão relatada por Luciene Tavares (2014) na nossa pesquisa de campo. Versão essa que está explicitada no texto.

89 Edite José da Silva, 69 anos, agricultora, auxiliar de serviços e cirandeira. Entrevista concedida em 19 de Fevereiro de 2014. Local: Escola Firmo Santino, Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande – PB).

saíram plocurando, saíram pelo rio Mamanguape procurando aonde se esconderem, os negros. [...] Ai vieram caçando os esconderijos com medo do, dos patrões dos escravos. Os patrões que judiavam com os escravos. (Grifos nossos).

Vale salientar que “os patrões” a quem Dona Edite se refere, eram os antigos senhores de escravos da região<sup>90</sup>. E, apesar de afirmar que não sabe “informar a todos que fazem pesquisa” sobre a origem da comunidade, a fala de Dona Edite deixa explícito, primeiro, uma memória de resistência<sup>91</sup>, quer dizer, a formação da comunidade através da rejeição da condição de cativo logo no momento do desembarque, e, segundo, uma ancestralidade, pois sua descendência remonta aos tataravós dos seus pais, ou seja, Caiana já abrigou, no mínimo, sete gerações da família de Dona Edite.

A identidade, étnica, cultural e social<sup>92</sup> de Dona Edite está intimamente ligada com o seu local de nascimento e ela deixa explícita a ligação que mantém com “sua Caiana”. Ao longo da entrevista, quando questionada sobre seu local de nascimento, respondeu “Eu já nasci aqui. E me criei aqui, me casei aqui e estou aqui e só pretendo sair daqui, se Deus quiser, quando eu morrer”.

Porque faz que nem o ditado **é um lugar quieto**, calmo, faz que nem diz o ditado **não é lugar de barulho**, não é lugar de... faz quem tato, de certas coisas a toa, como diz, digamos, o ditado, **que nem nas cidade**. Aqui sempre já está aparecendo, aqui acolá aparece uma coisa errada,

---

90 Sobre a situação da população cativa na Alagoa Grande oitocentista, consultar o item “Alagoa Grande e a escravidão no Oitocentos” (LIMA, 2015, p.67-78).

91 Entendemos por memória de resistência, a definição proposta por Mattos (2012, p.109), uma memória da população negra brasileira que se associa ao passado escravista, buscando trazer à tona as experiências ocorridas durante aquele período.

92 Sobre essa relação existente entre o lugar social e a identidade, Cuche (2002, p.177) afirma que “A identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente”.

negocio assim de roubo, mas não é tradicional, que nem, faz quem tato, **é pelas cidades**. Graças a Deus! **Ai eu adoro viver aqui. A gente pode anoitecer e amanhecer com a porta aberta que não existe nada**. Graças a Deus. (Grifos nossos).

Nesse contexto, a relação de identidade é formada com os “de dentro”, em relação ao autoreconhecimento e em oposição à identidade formada pelos “de fora” de Caiana. O compartilhamento de uma história em comum, aliado aos elementos hereditários vivenciados pela relação de parentesco dos moradores de Caiana torna sua identidade algo bastante característico. Como afirma Santana (2011, p. 44)

Para os moradores de Caiana dos Crioulos, o fato de pertencerem ao mesmo grupo étnico, traz a unidade do grupo, pois eles compartilham um pertencimento étnico e uma história comum, que é passada pela sua hereditariedade, através do compartilhar de práticas culturais vividas no território e com seus membros.

Já a segunda hipótese sobre a origem de Caiana refere-se Campanha Abolicionista de Areia que teria facilitado a fuga de ex-escravos os quais, devido à proximidade entre as cidades, teriam se estabelecido no atual território de Caiana. Esta versão também se faz presente no Relatório de Identificação (PAIVA; SOUZA, 1998). Porém sua origem remonta ao ano de 1949, quando Celso Mariz proferiu uma das suas Conferências Municipalistas<sup>93</sup>, na cidade de Alagoa Grande. Segue abaixo a transcrição da mesma, presente em Freire (1998, p. 41)

[...] Em 1701 perseguiu-se no lugar Cumbe, mais ou menos nestas zonas, um terrível quilombo de pretos, que se dizia, eram fugitivos dos Palmares. Mas este quilombo

---

93 Conferências realizadas por Celso Mariz entre os anos de 1939 e 1943, posteriormente publicadas na forma de livro, intitulada “Cidades e Homens” em 1943.

é remoto demais e deu-se como destruído por forças regulares e de senhores locais. Não pode ser a origem da concentração atual. **Propondo supor-se que os pretos de Caiana se fixaram naquele trecho da serra quando a campanha abolicionista de Areia, que se redimiou antes da alvorada de 13 de Maio, facilitou a fuga e a libertação espontânea de muitos escravos.** (Grifos nossos).

A terceira hipótese levantada sobre a origem de Caiana também está presente no Relatório de Identificação (PAIVA e SOUZA, 1998) e em Freire (1998), onde a formação de Caiana teria ocorrido após a destruição do Quilombo dos Palmares e alguns sobreviventes migraram para o território do que hoje é Caiana dos Crioulos, em Alagoa Grande.

Por fim, a quarta hipótese levantada, foi proposta por Luciene Tavares<sup>94</sup>, como pode ser visto na transcrição abaixo:

Existem várias versões de como surgiu Caiana. Eu acho uma muito interessante. [...] tinha um homem que era escravo que trabalhava em uma fazenda. [...] e se chamava Caiana. [...] Ele achou uma forma de fugir e foi para um lugar bem distante. Chegando lá, lá já tinha... As pessoas não eram mais escravas, já tinham, aquela época da “suposta” abolição da escravatura e ele deixou de ser escravo. Então ele pensou “se não há mais escravos vou voltar para minha terrinha”. Aí ele voltou, só que quando chegou, aqui continuava do mesmo jeito. Nada tinha mudado. Aí ele fez, chegou para o senhor e conversou com ele. Pra calar a boca de Caiana ele fez um acordo, se Caiana não contasse para ninguém, pra nenhum dos outros escravos, em troca disso ele daria umas terrinhas

---

94 Luciene Tavares de Silva Lira, 24 anos, professora, agricultora. Entrevista concedida em 24 de Março de 2014. Local: Museu Jackson do Pandeiro (Alagoa Grande – PB).

ali em cima. [...] Então ele topou. Passou-se o tempo e a história da abolição espalhou-se por todo mundo. [...] Aí as pessoas foram livres, mas aí não tinha terra, não tinha pra onde ir, ficaram assim, jogadas. Pediram socorro a quem? A Caiana. Que ele tinha umas terrinhas, aí quando perguntavam “aonde você está morando? eu estou morando lá em Caiana”. “E Caiana tem terra?”. “Tem sim! Então vou pedir um poquim pra ele”. [...] Uma das supostas história de Caiana é essa aqui.

Luciene também afirma que, provavelmente, a formação de Caiana, ou seja, seu processo de povoamento, não se deu em um único momento, mas sim em três momentos distintos, o que aproximaria as diferentes versões apresentadas pelos moradores.

## MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIA: A CAIANA DOS ANTEPASSADOS

Então a gente não sabe quem foi o primeiro. E por que a gente não sabe? [...] É que com certeza era de muito sofrimento e as pessoas tinham medo né? Provavelmente se negavam e não se dava aquilo como valor... (Elza Ursulino, moradora de Caiana, 2014).

A origem de Caiana, ou para ser mais próximo da realidade dos moradores da comunidade, as origens de Caiana, são caracterizadas como um lugar distante cuja verificação e constatação “se perderam” com o passar dos anos, tornando-se um “lugar de memória” que para Nora (1993, p.21) são simultaneamente, materiais, simbólicos e funcionais, ou seja, possuem uma teia de significados para aqueles que compactuam com os mesmos.

Sendo assim, ao ser questionada sobre as origens da comunidade, Dona Edite (2014) afirma

Como surgiu a comunidade eu não sei tanto te informar, porque quando os meus pais, o que meus pais falava que os tataravós deles já nasceram aqui. Nasceram aqui, se criaram aqui e viveram aqui. Ai pronto, ai eu não sei informar a todos que fazem pesquisa eu não sei informar como foi que surgiu a comunidade. **Uns diz que eles vieram no navio negreiro e saíram plocurando, saíram pelo rio Mamanguape procurando aonde se esconderem, os negros.** Ai faz que nem o ditado, ai nós fica nesse intervalo, não sabe o que é verdade, não sabe o que é mentira. Mas sempre, eu acho que deve ter sido isso, **que vieram da África nesse navio negreiro.** Ai vieram caçando os esconderijos com medo do, dos patrões dos escravos. Os patrões que judiavam com os escravos. (Grifos nossos).

De acordo com a entrevistada, e conforme explicitado anteriormente, a primeira versão que explica a formação da comunidade de Caiana está relacionada a uma rebelião ocorrida, em um navio negreiro, também chamado de tumbeiro<sup>95</sup>, quando o mesmo começara o desembarque, provavelmente, em Baía da Traição<sup>96</sup>, litoral paraibano.

Com base nos relatos de Dona Edite, a revolta acarretou em uma posterior fuga dos escravizados que, guiados pelo rio Mamanguape, seguiram seu curso por, aproximadamente, 90 km e vários dias de caminhada. Posteriormente, os africanos recém-libertos decidiram se fixar onde

---

95 Devido à alta taxa de mortalidade ocorrida nos trajetos transatlânticos, os navios negreiros também eram conhecidos como tumbeiros, por servirem de “tumba” para boa parte dos escravizados que eram transportados, algemados, distantes de seu lar, com condições quase inexistentes de saúde ou higiene, sendo transformados em “carga”, e transportados nos porões dos navios.

96 Apesar de dona Edite não mencionar nada sobre o local exato do desembarque do tumbeiro, outras entrevistadas, como Neide e Luciene, bem como outras fontes, relatam que o lugar que o navio atracou na hora da rebelião teria sido em Baía da Traição, litoral paraibano.

atualmente é o território de Caiana dos Crioulos, localizada no município de Alagoa Grande.

Por que aquele grupo decidiu se fixar na serra de Caiana? Provavelmente, porque as condições geográficas eram favoráveis, um lugar alto, ainda hoje de difícil acesso, com uma mata que servia de proteção para as habitações, bem como para seus novos moradores, elementos que seguiam a lógica de fixação dos quilombos presentes ao longo do território brasileiro, assim como se mantiveram longe o suficiente do poder colonial, o que impediu de serem “incomodados” ou de uma nova escravização.

Essa versão remete-nos ao entendimento de uma memória de resistência estabelecida por parte dos moradores, bem como a conexão da Paraíba ao tráfico no mundo atlântico. Nesse caso, a história da formação de Caiana está fortemente ligada à busca pela liberdade, ou seja, uma negação da tentativa de coisificação e escravização imposta pela sociedade colonial.

Mesmo que não seja contada pelos moradores, a história dos primeiros habitantes de Caiana está vinculada diretamente ao continente africano, pois os mesmos “vieram da África nesse navio negreiro” e estando impossibilitados de se rebelar durante a travessia ou até mesmo enquanto estavam presos nas feitorias aguardando o embarque, os recém-escravizados esperaram a ocasião certa para agir. Para tanto, provavelmente, criaram redes de sociabilidade com outros *malungos*<sup>97</sup> e aproveitando a hora correta, o momento do desembarque, rebelaram-se, enfrentando os traficantes de escravos e adentrando na mata em busca da sua liberdade.

Já a fala de Elza (2014)<sup>98</sup>, para os moradores de Caiana dos Crioulos, as hipóteses que explicam a formação da comunidade não são isoladas, elas dialogam com outras construções em tempo/espacos distintos: “Até com base

---

97 De origem *kikongo*, também grafado como *m'aluŋgu*, era um termo utilizado pelos africanos cativos para se referirem aqueles que compartilhavam, tanto da sua experiência enquanto escravizado, quanto das viagens nos tumbeiros. Pode ser traduzido como companheiro.

98 Elza Ursulino Nascimento Silva, 40 anos, agricultora, agente comunitária de saúde e cirandeira. Entrevista 1, concedida em 15 de abril de 2014. Local: Museu Jackson do Pandeiro (Alagoa Grande – PB).

em outras comunidades sobre a história do negro, da escravidão, né? Como foi, como foi que se deu essas formações das comunidades quilombolas” e continua

**A gente tem uma conclusão, até porque uma pesquisa em 1949, diz que, nessa época, 60... 64, 65 anos atrás, já existia mais de cem famílias em Caiana.** E essa pesquisa também vem afirmar que eles chegaram em uma conclusão, com conversas com as pessoas, as famílias da comunidade, principalmente com as pessoas que formavam a banda de Pífano, na época. Chegaram à conclusão que, Caiana foi formada, vamos dizer, em três turmas, três etapas, ou seja, chegou gente, fugido, vamos dizer assim, em três etapas. (Grifos nossos).

Com base nos relatos obtidos pela reportagem<sup>99</sup>, Elza destaca que já existiam mais de cem famílias em Caiana, ou seja, a sua formação não era tão recente, sendo possível elucidar, com base na quantidade de famílias existentes na comunidade, que os primeiros habitantes se estabeleceram naquela região e conseguiram (re)construir a vida sem serem “incomodados”. De acordo com Elza, a reportagem<sup>100</sup> também destaca que os relatos sobre a formação da comunidade foram obtidos por parte dos seus moradores, sobretudo, dos familiares dos membros da bandinha de pífano, explicando que a formação da mesma se deu em três momentos distintos.

O objetivo de Falconi, autor da reportagem, nesse momento, foi apresentar um panorama da comunidade que seria retratada na reportagem, um “aglomerado negro”, demonstrando sua relação com a cidade de

---

99 A pesquisa realizada no ano de 1949 a qual Elza se refere é na verdade a reportagem intitulada “Um Quilombo Esquecido”, com texto de autoria de Ivaldo Falconi e fotografias de Gilberto Stuckert, uma reportagem de três páginas (p. 8-10) que se fez presente no encarte “Correio das Artes” do jornal *A União*, de João Pessoa, datado do dia 25 de setembro de 1949.

100 Ao todo a reportagem foi dividida em três páginas, que fazendo uso dos registros fotográficos, servem para apresentar ao leitor o “quilombo esquecido” de Caiana, conforme podemos perceber na fotografia 1.

Alagoa Grande, a qual vive em “relativa segregação”, onde também são apresentados “seus costumes” e uma das principais problemáticas abordadas na comunidade, a “propriedade coletiva de terra”.

Ressaltamos também que a hipótese chamada por Elza de “três turmas”, também fora levantada por Luciene (2014), não se caracterizando como um fato isolado. Ainda de acordo com a primeira pergunta direcionada para Elza, uma característica que se tornou perceptível em todos os entrevistados, diz respeito ao caráter ancestral que os moradores de Caiana estabeleceram com sua terra.

Dando continuidade à sua reflexão, Elza (2014) afirmou:

Então, nessa época, é... Provavelmente, vamos dizer que já tem seus 300 [séc. XVIII] e poucos anos, talvez os primeiros que chegaram lá. Por que... Por que isso? Por que minha, minha mãe, eu nasci lá, minha mãe nasceu lá, a minha vó paterna nasceu lá, a minha mãe materna nasceu lá, a mãe da minha avó nasceu lá, então assim, já tem anos, né? Então a gente não sabe na verdade quem foi o primeiro.

Novamente, podemos caracterizar o passado, nesse caso a origem de Caiana, como um lugar de memória, que se torna intransponível devido ao recorte temporal existente e inversamente proporcional a essa distância inalcançada pelo tempo, tornando-se base de sustentação para uma espécie de direito, de posse de terra, pois, assim como dona Edite, a fala de Elza deixa explícita a ancestralidade geracional que a família de Elza, bem como dos outros moradores de Caiana dos Crioulos exercem naquela localidade.

Segundo Elza, a presença dos primeiros habitantes de Caiana “vamos dizer que já tem seus 300 e poucos anos”, ou seja, remonta ao final do século XVII e início do século XVIII, como a mesma afirma “eu nasci lá, a minha mãe nasceu lá, a minha vó paterna nasceu lá [...] a mãe da minha avó nasceu lá, então assim, já tem anos, né?”.

Demonstrando as transformações ocasionadas pelas diferenças entre gerações<sup>101</sup>, Weimer (2013) percebeu que os moradores mais velhos tendem a silenciar para as gerações futuras as experiências vividas durante o passado escravista, perspectiva que se estende até mesmo a modificar sua percepção étnica racial, atribuindo ao negro o sinônimo de escravo, preferindo se identificar como moreno, para distinguir da condição étnica/social que o termo negro fazia referência, condição também identificada por Mattos (2004, p.17) no final do século XIX.

Relata dona Edite (2014) que quando foi atribuído à comunidade de Caiana o adjetivo “dos Crioulos”, vários moradores, sobretudo os idosos, sentiram-se, de certa forma, ofendidos com a designação de “ser crioulo”, afirmando que não precisavam desse tipo de diferenciação para se identificar enquanto pertencentes à comunidade de Caiana. Entretanto, com o passar dos anos, bem como uma política de valorização étnica por parte dos moradores, praticamente todos os moradores reconhecem e se denominam como moradores de Caiana dos Crioulos, além de perceberem como necessária a identificação do nome, tendo em vista que existem outras Caianas na região como, por exemplo, Caiana do Agreste, Caiana dos Mares e Caiana de Imbira. Dessa forma, a (auto)designação de Caiana dos Crioulos torna-se um etnônimo (BANDEIRA; DANTAS, 2002, p.213), uma denominação associada à identidade étnica dos moradores.

Percebemos que esse receio por parte dos moradores mais velhos de uma identificação étnica na definição de Caiana, é uma espécie de resquício do medo e silenciamento que os descendentes das gerações posteriores àqueles que foram escravizados, fato que foi se modificando ao longo do tempo, adquirindo caráter de luta política e valorização étnica e da memória de resistência ao cativeiro, enquanto moradores remanescentes de quilombos. Nesse sentido, Weimer (2013, p.412) afirma que,

---

101 Em sua pesquisa Weimer (2013), tendo como foco o recorte geracional, analisa as transformações ocorridas na autodefinição étnica dos descendentes (netos e bisnetos) de um casal de escravizados, Manoel Inácio e Felisberta, que trabalhavam na fazenda do Morro Alto, no Rio Grande do Sul e que hoje se reconhecem na condição de comunidade remanescente de quilombos, perspectiva que, de certa forma, se assemelha à nossa pesquisa.

Os mais novos, no entanto, se mobilizam hoje em torno das demandas políticas vinculadas à emergência de etnicidade como remanescentes de quilombos. A pauta política do século XXI enseja uma revalorização da memória do cativo e o interesse por ouvir de seus pais as histórias de seus bisavós.

Sobre essa questão de silenciamento por parte dos moradores mais velhos, materializados em um medo de retorno ao cativo ou, até mesmo, das próprias lembranças que aquela etapa da vida deles pudesse ocasionar, bem como de uma atual valorização da memória do cativo, além da busca das histórias de vida daquela população Elza (2014) explica

E por que a gente não sabe? Porque com certeza, a nossa história, né? Africana, a nossa história escrava, que ficou um pouco atrás, mas que tem um pouco na memória de hoje. É que com certeza era de muito sofrimento e as pessoas tinham medo né? Provavelmente se negavam e não se dava aquilo como valor... E os mais novos, logo, após os primeiros chegar lá, talvez não tenham isso com curiosidade. Hoje a gente tem, mas infelizmente não tem quem conte mais. Então, ninguém, ninguém, não sabe dizer assim, esse foi o primeiro a chegar.

“Hoje a gente tem [curiosidade], mas infelizmente não tem quem conte mais”, a fala de Elza levanta uma problemática que se faz presente não somente para pesquisadores de fora de Caiana, mas também se torna uma incógnita por parte dos moradores dessa comunidade. Pois, de acordo com Elza, o passado escravista ou, no caso, a memória da escravidão, na qual uma parcela significativa dos ancestrais daquela comunidade sofreram nas mãos de uma sociedade desigual, era uma memória que deveria ser apagada da memória coletiva dos seus moradores ou, pelo menos, deveria ser silenciada para as gerações futuras, evitando assim uma espécie de retorno simbólico daqueles momentos e sentimentos.

Entretanto na memória coletiva de Caiana dos Crioulos ainda existem resquícios da fala e do passado dos antigos moradores, uma lembrança de um avô ou uma conversa com algum parente serve de pista para a questão maior. Sobre isso, Elza (2014) afirmou “Agora você pode até encontrar alguma pessoa que vá contar alguma situação que realmente venha confirmar alguma coisa, mas isso é muito raro”.

Nesse contexto, a segunda hipótese a respeito da formação da comunidade de Caiana está relacionada a um acontecimento ocorrido no final do século XIX, na vizinha Cidade d’Arêa. O evento ocorrido diz respeito à abolição da escravidão, sucedida nessa localidade, em 3 de maio de 1888, ou seja, 10 dias antes da promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio daquele ano. A partir de meados do século XIX, a escravidão começava a entrar em declínio, materializados na forma de pressão, interna e externa, essa instituição começava a receber os seus golpes finais.

Um sentimento abolicionista começava a se espalhar pelo imenso território do Império do Brasil. Salienta Silva (2013) que, no período compreendido entre os anos de 1878 até 1885, foram criadas 87 associações em todo o Império. Na Parahyba foram criadas três associações: a Emancipadora Areiense (1873), na cidade de Areia, a Emancipadora Parahybana (1883) na capital e a Emancipadora 25 de março (1885), sediada em Mamanguape.

A campanha abolicionista iniciada em Areia teve duração de 15 anos e contou com a liderança de Manuel da Silva e Rodolfo Pires. Seu ponto crucial teria sido a abolição da escravidão, ocorrida 10 dias antes da abolição nacional e fruto da atuação de variados setores da sociedade, conforme afirma Galliza (1979).

No entanto, de acordo com Silva (2010, p.38-39), a ótica de análise de Galliza (1979) não incluiu a participação dos escravizados devido ao seu referencial teórico que se justifica em função da época da produção, um

contexto acadêmico de fortes influências do materialismo histórico, segundo o qual a estrutura econômica – e não a ação dos indivíduos isolados – é mais preponderante.

Nessa perspectiva, Silva (2010) demonstra a participação dos escravizados na cidade de Areia durante o período mencionado, ampliando o horizonte de possibilidades e demonstrando que os escravizados eram sujeitos de sua própria história, agindo em defesa de sua liberdade, assim como, de certa forma, desconstrói a visão romantizada na qual a cidade de Areia era uma espécie de berço da liberdade para os negros escravizados.

Sendo assim, conforme os relatos obtidos na comunidade de Caiana dos Crioulos, uma segunda hipótese que poderia explicar a sua formação, fora mencionada pela primeira vez por Celso Mariz, quando da passagem de suas Conferências Municipalistas, organizadas a partir de um pedido da Associação Paraibana de Imprensa, na cidade de Alagoa Grande, lembrando que a mesma tinha por objetivo contar a história local dos municípios visitados.

Entretanto, o que chama a atenção na explanação de Mariz, diz respeito à uma prática diferenciada de Falconi (1949), uma vez que este, conforme fora registrado na sua comunidade, subiu a serra e registrou a vivência da “comunidade rural de Caiana”, a qual ele batizou de “quilombo esquecido”. Já Mariz, ao que parece, não colheu informações com os moradores, pois o mesmo afirma que “não pude ir visitar os pretos de Caiana”.

Ainda de acordo com Mariz, faz-se presente um pensamento, fruto de sua época, na qual o *documento* se torna prova histórica em oposição ao *monumento* (LE GOFF, 2007). Para ele, “seus papéis, suas escrituras ou o uso capião de suas posses esclareceriam, talvez, a sua origem ou a data de sua emigração para o sítio deste município”. Sendo assim, Mariz cria uma situação dupla de negação/afirmação para o surgimento dos primeiros habitantes de Caiana.

Para tornar esse pensamento mais claro, trazemos a exposição de Mariz (1949 *apud* Freire, 1998, p. 41) na qual ele afirma:

Em 1701 perseguiu-se no lugar Cumbe, mais ou menos nestas zonas, um terrível quilombo de pretos, que se dizia, eram fugitivos dos Palmares. Mas este quilombo é remoto demais e deu-se como destruído por forças regulares e de senhores locais. Não pode ser a origem da concentração atual.

Nesse sentido, Mariz toma conhecimento, sem explicar como, de uma das hipóteses da formação de Caiana, para somente negar a sua possibilidade de existência. A impossibilidade de sua existência, de acordo com a visão de Mariz, se dá de duas formas, a primeira temporal, ocorrida no início do século XVIII “em 1701”, mas como ele afirma “este quilombo é remoto demais e deu-se como destruído” e o segundo, porque o Cumbe “se dizia, eram fugitivos dos Palmares”, ou seja, era um quilombo que foi destruído (Palmares), que mudou para outro lugar e também fora destruído (Cumbe) e, por fim, chegava na terceira forma (Caiana), impossibilitando assim uma nova estruturação por parte dos quilombolas fugidos. Nessa linha de raciocínio ele conclui “não pode ser a origem da concentração atual”.

Após recusar essa possibilidade, Mariz propõe uma hipótese, que em sua concepção é mais plausível para explicar formação de Caiana dos Crioulos. Ele defende a ideia de que a origem e formação de Caiana estavam mais próximas do que se imaginava, tanto temporal quanto espacialmente. A partir disso, Mariz supõe que “os pretos de Caiana” se fixaram naquele trecho da serra não vindo de Palmares, mas sim de uma localidade, de certa forma, mais conhecida por eles, a cidade de Areia. O motivo? A campanha abolicionista ocorrida naquela cidade que “facilitou a fuga e a libertação espontânea de muitos escravos”. Vejamos como ele expressa essa ideia (MARIZ 1949 *apud* FREIRE, 1998, p. 41)

Propondo supor-se que os pretos de Caiana se fixaram naquele trecho da serra quando a campanha abolicionista de Areia, que se redmiu antes da alvorada de 13 de maio, facilitou a fuga e a libertação espontânea de muitos escravos.

A hipótese da formação de Caiana motivada pela abolição ocorrida em Areia em 3 de maio de 1888, também é compartilhada por parte daqueles que vivenciam a comunidade, como foi o caso da professora Lúcia de Fátima<sup>102</sup> (2014), que mesmo sem ser moradora da comunidade, tem contato com os

---

102 Lúcia de Fátima Júlio, 59 anos, professora, engenheira agrônoma. Entrevista concedida em 8 de Março de 2014. Local: Alagoa Grande – PB.

moradores desde os anos de 1983, quando a mesma teve o primeiro contato com os moradores, ainda na condição de engenheira agrônoma<sup>103</sup>. Sobre essa questão, dos primeiros contatos com Caiana, bem como da importância dessa comunidade para a Paraíba, a professora Lúcia de Fátima (2014) afirma,

Eu moro em Alagoa Grande há 48 anos, mas eu não, num tinha essa aproximação do que era Caiana, a importância de Caiana. O meu primeiro contato com Caiana se deu em 1983 quando após terminado o curso de Agronomia, eu fui trabalhar na comunidade. Na época era um período de trabalho de emergência. Que foi um período de seca muito profunda em todo o estado da Paraíba. Então o Governo do Estado, ele atendeu as comunidades e as cidades, os municípios onde estavam em emergência para oferecer esses trabalhos. Eu fui responsável pelo trabalho em Alagoa Grande e Caiana estava incluído, então desde essa época que eu me identifiquei e a partir daí e foi que eu comecei a conhecer e ver a importância de Caiana, não só para a história de Alagoa Grande, mas para a história de toda a negritude paraibana e brasileira.

A demarcação do lugar social da professora Lúcia de Fátima se faz necessário, pois a mesma, apesar de ser uma pessoa de fora da comunidade, devido ao seu tempo de (con)vivência na comunidade, torna-se uma interlocutora de extrema relevância para podermos compreender as relações desenvolvidas entre os moradores tanto com seus iguais, quanto os diferentes, nesse caso, os não-moradores, como foi o caso das relações com a professora Lúcia de Fátima.

---

103 Ressaltamos que a professora Lúcia de Fátima foi uma pessoa que trouxe uma visão diferenciada para a pesquisa, primeiro por ela não ser moradora da comunidade, fato que, mesmo assim, não impediu de ela compartilhar interesses e vivências com os moradores, bem como exercer uma função de destaque na comunidade, quando fez parte do corpo docente dos professores da Escola da comunidade, a Firmo Santino.

Retornando a questão das origens de Caiana, a professora Lúcia de Fátima (2014) afirma que o conhecimento que ela possui acerca da formação de Caiana se deu através de contato com duas fontes, o “laudo antropológico” (PAIVA; SOUZA, 1998) e o “livro de José Avelar” (FREIRE, 1998). Quando questionada sobre ter conhecimento de como surgiu a comunidade de Caiana dos Crioulos, a professora Lúcia de Fátima (2014) respondeu,

Olha, de acordo com o que eu tenho conhecimento que é através do Laudo Antropológico, né? Que nós temos acesso e também em alguns livros de José Avelar que cita, fala sobre Caiana. **Tem três hipóteses da formação de Caiana.** A primeira é que foi, ocorreu um motim em Baía da Traição, em um navio, Baía da Traição e eles vieram margeando o rio Mamanguape até chegar a essa localidade de Caiana dos Crioulos que é uma área de difícil acesso, não é? **O outro seria a outra que se tem, é que foi quando Areia, ela aboliu a escravidão antes da Lei Áurea, então eles vieram para se localizar, alguns negros vieram se localizar em Caiana, não é?** [...] (Grifos nossos).

Os eventos da abolição na Cidade d’Arêa oitocentista ocasionaram uma facilitação na “fuga e libertação espontânea de muitos escravizados” que, guiados pela escura e sinuosa Serra de Areia onde, aproximadamente, 17 km depois de caminhada, os recém-libertos, bem como os fugitivos chegaram ao seu novo destino, a Serra de Caiana.

Com a abolição da escravidão ocorrida na cidade de Areia por que os recém-libertos preferiram sair daquela cidade e se fixar na Serra de Caiana? Não seria mais fácil para os mesmos (re)construírem suas vidas naquela localidade? No entanto, devemos levar em consideração que seria extremamente doloroso para aquela população que outrora se encontrava na condição de cativos, ter que (con)viver com seus antigos algozes, fato que poderia acarretar

em receios e tensões constantemente. Mas por que a serra de Caiana foi escolhida? Entretanto, mesmo querendo se distanciar dos seus antigos alcoses, os recém-libertos não poderiam destruir as redes de sociabilidade que foram construídas ao longo de sua vida, então, uma localidade próxima à cidade de Areia seria o lugar ideal para os mesmos se fixarem.

Ressaltamos que, conforme demonstram as pesquisas desenvolvidas por Silva (2010), os negros que se encontravam na condição de escravizados na cidade d'Arêa oitocentista, não ficaram alheios aos acontecimentos locais, sobretudo, no tocante às ações da Emancipadora Areiense, e muito menos esperaram como “bons escravos” a libertação ocorrer de cima para baixo.

Além da libertação dos escravizados também aconteceram fugas no período citado, motivadas, sobretudo pelas críticas que a instituição da escravidão estava sofrendo na época. Entretanto, conforme ressalta Silva (2010) devemos levar em consideração que a população negra da cidade de Areia, que se encontrava na condição de cativos, não ficou alheia aos acontecimentos, pois vários escravizados aproveitaram o momento e fugiram em busca de sua liberdade. Além do que, destacamos que a fuga de escravizados em Areia não se iniciou apenas nos momentos anteriores à promulgação da lei que lhes concedeu a liberdade, ou seja, não ficaram esperando um único momento certo para lutarem por sua liberdade, elementos que demonstram que aqueles sujeitos eram ativos de sua própria história, dando uma ênfase no caráter de fuga enquanto resistência.

Nesse sentido, percebemos mais uma vez que a origem de Caiana está associada à liberdade, uma liberdade que dessa vez era oficial e não poderia ser contestada ou negada, já que os negros originários de Areia e que chegaram em Caiana foram motivados por um documento que garantia aos mesmos o direito da tão sonhada liberdade, a promulgação da Lei Áurea no ano de 1888.

Uma terceira visão que fora refutada por Mariz (1949) mas que se faz presente na memória coletiva dos moradores de Caiana e, portanto, não pode ser silenciada, diz respeito a relação existente entre o Quilombo

de Palmares com Caiana dos Crioulos. Essa hipótese é singular pois, de todas as hipóteses levantadas, é a única que elucida um passado quilombola anterior a formação de Caiana, ou seja, Caiana seria um quilombo pós-Palmares. De acordo com a professora Lúcia de Fátima (2014), além das duas versões já citadas, existe uma terceira versão que serve de explicação para a formação da comunidade de Caiana dos Crioulos, a de Palmares: “Era quando o Quilombo dos Palmares, ele foi atacado, não é? Os negros, escravizados fugiram e um grupo deles chegou até Caiana”.

Palmares foi um símbolo da resistência negra e africana frente a escravidão senhorial desenvolvida nos trópicos, sua importância foi tão significativa que Palmares se tornou sinônimo de quilombo e, em alguns casos, um modelo de organização quilombola a ser seguido, um arquétipo. Mediante essas circunstâncias, a origem de Caiana estava ligada a um passado, de certa forma, heroico, onde os antigos habitantes do quilombo de Palmares, além de terem convivido com Zumbi, não se conformaram com sua destruição, ocorrida em meados de 1695. A solução encontrada após a destruição de Palmares era simples, os antigos palmarinos não poderiam retornar ao cativeiro, deveriam então buscar uma nova área para formar um novo quilombo, esse novo lar teria sido encontrado quando os quilombolas, após percorrerem entre 250 e 300 km, teriam encontrado uma região favorável a instalação da comunidade, a Serra de Caiana.

Sobre as hipóteses da formação de Caiana, a professora Lúcia de Fátima (2014) afirma,

Então são essas três que nós temos conhecimento. Mas um, vamos dizer assim no tipo de... Oficial, uma data oficial, como surgiu oficialmente, não. Temos, todas as pessoas citam essas três possibilidades de ter sido iniciado Caiana a partir daí, desses acontecimentos.

Uma quarta hipótese sobre a formação de Caiana, até então não encontrada na bibliografia, foi levantada pela professora Luciene (2014). Quando questionada sobre a formação da comunidade a mesma afirmou

que “existem várias versões de como surgiu Caiana”, mas que uma delas ela achava muito interessante, a hipótese levantada pela professora Luciene está relacionada ao passado escravista. Segue o relato da mesma:

Bem... Na verdade como surgiu, como surgiu eu não sei. Existem várias versões de como surgiu Caiana. Eu acho uma muito interessante. É uma das versões de como surgiu Caiana, tinha um homem que era escravo que trabalhava em uma fazenda. [...] Que dá a entender que é a fazenda que se localiza ali em Sapé de Julião e esse homem, ele era escravo lá do senhor e se chamava Caiana. Só que ele vivia revoltado, ele queria a liberdade e ele fugiu. Ele achou uma forma de fugir e foi para um lugar bem distante. Chegando lá, lá já tinha... As pessoas não eram mais escravas, já tinham, aquela época da “suposta” abolição da escravatura e ele deixou de ser escravo. Então ele pensou “se não há mais escravos vou voltar para minha terrinha”. Aí ele voltou, só que quando chegou, aqui continuava do mesmo jeito. Nada tinha mudado. Aí ele fez, chegou para o senhor e conversou com ele. Pra calar a boca de Caiana ele fez um acordo, se Caiana não contasse para ninguém, pra nenhum dos outros escravos, em troca disso ele daria umas terrinhas ali em cima. Esse ali em cima era aqui em Caiana, que a fazenda fica na parte debaixo. Então ele topou. Passou-se o tempo e a história da abolição espalhou-se por todo mundo. Não sendo diferente, aqui também aconteceu isso. Aí as pessoas foram livres, mas aí não tinha terra, não tinha pra onde ir, ficaram assim, jogadas. Pediram socorro a quem? A Caiana. Que ele tinha umas terrinhas, aí quando perguntavam “aonde você está morando? eu estou morando lá em Caiana”. “E Caiana tem terra?”.

“Tem sim! Então vou pedir um poquim pra ele”. Aí ia lá, como era amigo que tinha, que tava lá, todo um processo na fazenda como escravo, ele não ia negar um pouquinho de terra. Uma das supostas história de Caiana é essa aqui. E tem outras que é do navio negreiro e tantas outras, mas eu não sei na verdade qual história, como surgiu Caiana.

Na hipótese apresentada por ela, percebemos três elementos que se materializam no passado da comunidade. O primeiro deles e mais evidente, diz respeito ao passado escravista, quando o negro de nome Caiana, que se encontrava na condição de escravo, não se acomoda com a sua situação e busca a liberdade. Nesse contexto, a forma que ele encontrou para negar tal condição imposta foi a fuga, sendo assim Caiana decide fugir para um “lugar bem distante”. Passado algum tempo, Caiana toma conhecimento de que a escravidão teria sido abolida, onde se insere o segundo elemento, então decide retornar para a terra que outrora trabalhava. Entretanto, quando retorna à propriedade, ao que tudo indica, os escravos do seu antigo senhor não tomaram conhecimento da abolição, o que leva o dono de escravos a fazer uma espécie de “acordo” com Caiana, onde em troca do silêncio dele para a questão da abolição, o senhor cederia um pedaço de terra “onde hoje é Caiana” para o seu antigo escravo.

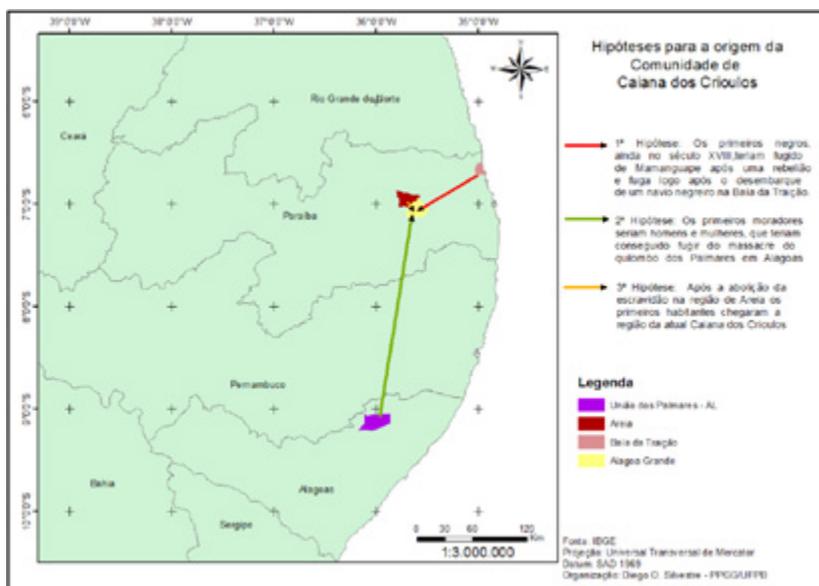
Essa primeira parte da história demonstra como foi adquirida o pedaço de terra em que, atualmente, está situada a comunidade de Caiana dos Crioulos, ou seja, uma terra doada, tornando impossibilitada a hipótese de ser tomada de volta pelo seu antigo senhor, o que nos leva a terceira problemática, o começo do povoamento de Caiana. Quando da abolição, a liberdade dos antigos escravizados não foi feita com uma política de doação de terras ou qualquer outra prática que serviria de reparação ou integração da população negra na sociedade brasileira, o que ocorreu foi uma modificação na condição social, pois agora essa população era considerada livre, mas não se teve uma inserção dos mesmos para serem considerados cidadãos.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Nesse sentido, um dos grandes problemas enfrentados pela população negra após a emancipação foi o acesso à terra, fato que é exposto na versão explicitada pela professora Luciene (2014), segundo a qual afirma “Aí as pessoas foram livres, mas aí não tinha terra, não tinha pra onde ir, ficaram assim, jogadas. Pediram socorro a quem? A Caiana. Aonde você está morando? Eu estou morando lá em Caiana”.

Diante do que foi exposto, percebemos que o passado quilombola, bem como a negação da condição de cativo que fora imposto pela sociedade escravista da época, caracterizam-se como norte para as quatro hipóteses apresentadas que servem de explicação para a formação da comunidade de Caiana dos Crioulos. Percebendo como tais hipóteses foram difundidas e disseminadas na memória coletiva da população ao longo do tempo, adquirindo um status de memória de resistência.

**MAPA 1: HIPÓTESES PARA A ORIGEM DA COMUNIDADE DE CAIANA DOS CRIoulos**



Fonte: SILVESTRE (2015, p. 163).

## REFERÊNCIAS

### FONTES ORAIS

DONA EDITE. Edite José da Silva, 69 anos, agricultora, auxiliar de serviços e cirandeira. Entrevista concedida a Hezrom Vieira Costa Lima em 19 de fevereiro de 2014. Local: Escola Firmo Santino, Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande – PB).

ELZA. Elza Ursulino Nascimento, 40 anos, agricultora, agente comunitária de saúde e cirandeira. Entrevista nº 1, concedida a Hezrom Vieira Costa Lima em 15 de abril de 2014. Local: Museu Jackson do Pandeiro (Alagoa Grande – PB).

LÚCIA. Lúcia de Fátima Júlio, 59 anos, professora, engenheira agrônoma. Entrevista concedida a Hezrom Vieira Costa Lima em 08 de Março de 2014. Local: Núcleo de Formação e Treinamento de Professores (Alagoa Grande – PB).

LUCIENE. Luciene Tavares de Silva Lira, 24 anos, professora, agricultora. Entrevista concedida a Hezrom Vieira Costa Lima em 24 de Março de 2014. Local: Museu Jackson do Pandeiro (Alagoa Grande – PB).

### OUTRAS FONTES

FALCONI. Ivaldo. Um quilombo esquecido. A Comunidade Rural de Caiana – Um aglomerado negro cujos restos ainda sobrevivem em relativa segregação – seus costumes – propriedade coletiva da terra. **Correio das Artes**, João Pessoa. 25/09/1949. p. 8-10).

PAIVA, Ricardo de; SOUZA; Vânia R. Fialho de P. e. **Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande-PB. Relatório de Identificação**. Recife, Junho de 1998, digitado.

ZADRA, Luiz. A vida vale uma festa: Crônica de uma festa de casamento em Caiana dos Crioulos, comunidade remanescentes de quilombos no interior da Paraíba. **Revista Sem Fronteiras: A Igreja no Brasil aberta ao mundo**. Nº 251, Junho 1997 – pág. 13

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 43-81.

AQUINO, Aécio Villar de. Quilombos e remanescentes de quilombos na Paraíba; In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFICAL, 2001, p. 255-268.

BANDEIRA, Maria de Lourdes; DANTAS, Triana de Veneza Sodré e. Furnas de Dionísio (MS). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 213-253.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História Oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 169-186.

FREIRE, José Avelar. **Alagoa Grande: Sua História**. João Pessoa: Idéia, 1998.

FUNES, Eurípedes A. “ Nasci nas matas, nunca tive senhor”: História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 467-497.

GALLIZA, Diana S. **O declínio da escravidão na Paraíba, 1850-1888**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1979.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LIMA, Hezrom Vieira Costa. “**Já veio tudo dos antepassados**”: História, memória e identidade étnica em Caiana dos Crioulos. 2015. 170 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2015.

\_\_\_\_\_. “Já veio tudo dos antepassados”: festas, tradições e identidades de Caiana dos Crioulos. **Revista Paraibana de História**. nº 2, 2016, p. 110-137.

LUIZ, Janaílson Macêdo. **Das Ressignificações do Passado**: As artes da memória e a escrita da história da comunidade remanescente de quilombos Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB. 2013. 191f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande: Campina Grande, 2013.

MATTOS, Hebe Maria. História e movimentos sociais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 95-111.

\_\_\_\_\_. **Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 95-111.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

RICOEUR, Paul. **A História, a memória, o esquecimento**. Tradução Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SANTANA, Jussara Manuela Santos de. **Territorialidade Quilombola**: um olhar sobre o papel feminino em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande. PB. 2011. 99f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2011.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

SILVA, Lucian Souza; ROCHA, Solange Pereira. Ideias e discursos abolicionistas na Paraíba do Norte. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento Histórico e diálogo nacional.** Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Natal, 2013.

SILVA, Sara D. M.; DOWLING, Gabriela Buonfiglio. O Universo Feminino retratado nos cocos de Roda, em três Comunidades Quilombolas no Estado da Paraíba. **Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**, 2010.

SILVESTRE, Diego de Oliveira. **O Constitucional e o real da política regularização territorial quilombola: uma análise da comunidade de Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande/PB.** 2015. 222f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. Ser “moreno”, ser “negro”: memórias de experiências de racialização no litoral norte do Rio Grande do Sul no século XX. **Revista Estudos Históricos.** São Paulo, vol.26, nº 52, p.409-428, jul./dez., 2013.

## HISTÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA BARRA DE OITIS

Eulália Bezerra Araújo

Teresa Cristina Furtado Matos

### INFORMAÇÕES INICIAIS

O conceito de quilombo vai ser definido a partir das experiências de negros fugidos que passaram a organizar a sobrevivência e a resistência de forma autônoma e alternativa ao sistema escravocrata, causando preocupação às elites colonizadoras e à metrópole portuguesa. Essa preocupação vai estabelecer o conteúdo jurídico contido no conceito. Em meio aos receios de que as fugas resultassem em organização de resistência e combate ao regime de escravidão, ocasionando motins e revoltas, em 1740, o Conselho Ultramarino estabelece que mais de cinco escravos fugidos habitando em local despovoado seria um quilombo. Então, mesmo os pequenos números de cativos fugidos deveriam ser reprimidos, quilombo se configura, portanto, nesse momento, enquanto ato de delito.

Desta forma, o termo “quilombo” foi definido no Brasil, oficialmente, pela primeira vez, em 1740, pelo Conselho Ultramarino como sendo “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.” (ALMEIDA, 2002, p. 47).

O conceito de quilombo, após ser acionado durante muito tempo a partir dos elementos contidos nas considerações acima, desaparece na Constituição Republicana (1891), pois com a Abolição da Escravidão não se fazia mais necessário sua aplicação, visto que os negros escravos no país já estavam libertos. E, conseqüentemente, não havia a necessidade de fugir

nem de se refugiar. O termo quilombo só reaparece como conceito jurídico-formal na Constituição Federal de 1988 com a aprovação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), sendo associado ao termo “remanescente”: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

A Constituição Brasileira de 1988 inicia uma inversão de juízo no que se refere aos quilombos, tendo como parâmetro de comparação a legislação colonial, uma vez que esta estabelecia uma categoria legal por meio da qual se classificava quilombo como uma comunidade de criminosos e que passou a ser uma categoria destinada a reparar danos e acessar direitos (ALMEIDA, 2002).

Para Almeida, o conceito de quilombo, teria que ser reavaliado, posto que se limita as concepções do período no qual foi elaborado, qual seja, o período colonial. Dessa forma, ficou, por assim dizer, “frigorificado”, ou seja, congelado em um contexto histórico que não mais existe – a saber, a época da escravidão.

No entanto, como sugere Almeida (2002), devemos entender que o conceito de quilombo correspondia a uma dada situação econômica e social e a um contexto histórico específico, sem relevar sua influência na atualidade, mesmo que sua base permaneça no imaginário social brasileiro. Devemos entender que o rumo da história e as modificações ocorridas nos regimes político e econômico do Brasil também afetaram os negros herdeiros da escravidão. Os estudos no campo das ciências sociais que abordam o tema das comunidades de quilombo produzem explicações sobre as diversas condições em que se formaram os quilombos no Brasil e sua existência na atualidade, defendendo assim a atualização e a ressignificação do conceito de quilombo, a exemplo dos estudos de Almeida (2002), O’Dwyer (2002), Arruti (2006). Pois, o avanço na ressignificação do conceito e sua incorporação no campo jurídico é expressivo para uma compreensão empírica e para a necessária garantia legal dos direitos quilombolas.

Nesse sentido, com o propósito de tratar sobre um conceito de quilombo que ajuizar-se sobre as especificidades das comunidades negras,

reunidos em 1994 no Grupo de Trabalho Terra de Quilombo, organizado pela *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA), estudiosos<sup>104</sup> com pesquisas em comunidades negras definiram uma nova perspectiva referente às questões quilombolas e ao conceito de quilombo, de modo a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais diretamente interessados. Mais do que uma discussão acadêmica a respeito do conceito de quilombo, o que esteve em jogo foi a continuidade, a qualidade de vida e o modo de ser das comunidades quilombolas, a saber, como essas comunidades se autodefinem e como se organizam em prol de garantir os seus direitos.

Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos no Brasil. Definições têm sido elaboradas por organizações não-governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio Movimento Negro. Exemplo disso é o termo “remanescente de quilombo”, utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum,

---

104 Encontro realizado em 17 e 18 de outubro de 1994. ABA/Rio de Janeiro. Participantes: Ilka Boaventura Leite (UFSC), Neusa Gusmão (UNESP), Lúcia Andrade (CPI-SP), Dimas Salustiano da Silva (Advogado SMDDH-MA e Professor da UFMA), João Batista Borges Pereira (USP) - membro do Grupo de Trabalho da ABA que circunstancialmente não pode se fazer presente -, Eliane Cantarino O’Dwyer (tesoureira da ABA), João Pacheco de Oliveira (Presidente ABA).

construída a partir de vivências e valores partilhados (ABA, 1994).

Contudo, nos estudos sobre os quilombos contemporâneos já é possível apontar que esses grupos tiveram origens variadas, e se formaram antes e depois da Abolição. Os estudiosos dessa temática, Gomes (1996), Almeida (2002), O'Dwyer (2002), Leite (2002), Arruti (2006) (para citar alguns), demonstram que os quilombos não surgiram unicamente e genuinamente através da resistência que os negros travaram no período da escravidão, e consideram as diversas possibilidades para explicar a sua formação, destacam-se as seguintes: por meio da prestação de serviços guerreiros, em períodos de guerras ou de rebeliões; por prestação de serviços religiosos; na ocupação de fazendas desagregadas devido ao enfraquecimento econômico; através da compra, doação ou herança, entre outros.

Ainda sob o objetivo de lançar uma noção apropriada para pensar as comunidades de quilombo, Flávio Gomes (1996) propõe o conceito metodológico de aquilombamento. Com o conceito de aquilombamento o quilombo é entendido em sua dimensão processual e não com algo dado, mas sim como um processo constituído historicamente; e, segundo Gomes, devemos observar as especificidades das formações de cada comunidade que se estuda.

Desta forma, a considerar a história, as características e as particularidades de cada grupo, a partir de então será apresentada a história de formação da comunidade hoje conhecida como Comunidade Quilombola Barra de Oitis, como um grupo de sujeitos que, conhecendo e valorizando sua história e seus ancestrais encontram os elementos que os fizeram reivindicar o reconhecimento enquanto comunidade quilombola e assim conseguir o direito constitucional a terra e a valorização de sua cultura.

## **BARRA DE OITIS: A ORIGEM DE UM QUILOMBO**

Embora sejam muitas as histórias contadas e estudadas acerca de grupos de escravos que fugiam de seus cativeiros e se embreavam nas matas

em busca de liberdade, Zumbi e o quilombo de Palmares se tornaram para além de uma referência, o maior exemplo dessa luta que atravessa décadas, e parece não ter fim. Uma luta que deixou de ser pela liberdade física, vislumbrando uma outra natureza de liberdade, a liberdade de se constituir enquanto grupo social que se autodefine, especialmente fundamentado no desejo de ser e agir como sujeito legalmente constituído de direitos.

A edição do artigo 68 do ADCT/CF/88 conferiu direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estivessem ocupando suas terras. Porém, o artigo 68 não faz referência aos órgãos responsáveis nem aos procedimentos administrativos que devem ser adotados no reconhecimento, identificação, delimitação e regularização do território quilombola. Ou seja, o texto do artigo 68 não define nem esclarece quais são os remanescentes das comunidades quilombolas, quais as terras que deveriam ser outorgadas e qual seria a natureza dessa propriedade, se individual, coletiva ou livre. E mais, o texto não explica qual o significado da expressão “ocupando suas terras”, gerando algumas indagações sobre que tipo de exercício no território seria considerado ocupação, visto que as comunidades de quilombo possuem práticas distintas de uso da terra, a exemplo de sua utilização para obtenção de recursos naturais e para práticas religiosas.

A partir desta do artigo 68/ADCT/CF/88, quais seriam os elementos que caracterizariam uma comunidade como sendo remanescente de quilombo? Para se chegar a uma definição justa, abrangente e precisa da sentença “remanescentes de quilombos”, as ideias sobre quilombo, disseminadas em nossa imaginação como sendo um lugar de refúgio, de resistência, de isolamento, de revoltas, de incursões policiais e lutas – ou seja, uma imagem que nos remete ao modelo do quilombo de Palmares – precisaria ser criticado, matizando as similaridades e as características presentes na história e na realidade das distintas comunidades negras que se formaram no Brasil.

No entanto, a figura de um único modelo de quilombo limita a análise das circunstâncias históricas e dos contextos sociais nos quais diversos grupos e comunidades de população negra se constituíram, tanto para

fugir da escravidão quanto para combater os entraves de seu fim. Pois, reduzir uma comunidade quilombola ao modelo de Palmares resulta em negligenciar a especificidade de cada comunidade na luta pela sobrevivência e pela autonomia, como também impede a observação do dinamismo e da complexidade social presentes na construção e na reprodução destas.

Deste modo, a descrição histórico-social de comunidades negras mostra que a autonomia de alguns grupos se consolidou no espaço da própria terra na qual antes eram cativos. Isso evidencia que, ao reduzir o quilombo a uma idealização corre-se o risco de negligenciar a história de luta e resistência de comunidades que se compuseram das mais diversas formas, ao mesmo tempo em que se lhes nega o direito de, hoje, evocarem sua condição de comunidade específica, de serem consideradas como estando vivendo numa situação que pode ser descrita enquanto quilombola, através de dispositivos legais.

E assim, quando nos debruçamos sobre a história das comunidades quilombolas no Brasil percebemos que as mesmas surgiram como uma forma de luta e resistência da sua população, em oposição ao sistema econômico e político brasileiro da Colônia e do Império. Nossa experiência republicana iniciou-se logo após o fim do regime escravocrata, no entanto, a República Velha não superou a lógica opressora, excludente e de marginalização da população negra, que embora acabasse de conquistar a liberdade com a abolição não conquistaram o direito à cidadania. Tal situação condicionou essa população às alternativas de sobrevivência, o que os deixava à margem da sociedade, e como alternativas tinham as opções de continuar uma relação de subordinação ou constituir comunidades quilombolas. Esse processo nos revela que a lógica opressora e excludente do período colonial e imperial brasileiro permaneceu com a instalação da experiência republicana, que ao mesmo tempo em que marginalizou os negros libertos também criou as condições nas quais se forjava e se afirmava a identidade coletiva quilombola.

Como se sabe, há históricos de que os territórios de quilombo se formaram a partir: da fuga de escravizados, que buscavam escapar ao mesmo tempo da exploração do trabalho e das crueldades dos senhores; das

doações ou compras de terras, possibilitadas pela desagregação da lavoura de monoculturas, como a cana-de-açúcar e o algodão, que em alguns casos resultou no abandono da terra por parte dos senhores; através do pagamento de serviços prestados como combatente nas guerras; ou ainda pelas doações de terras vindas de propriedades de ordens religiosas, as chamadas terras de preto, terras de santo ou terras de santíssima. Desta forma, os mencionados modos de formação dos territórios de quilombo refletem a tentativa dos quilombolas de reorganizarem suas vidas de forma solidária, em novas relações econômica, social e política.

No que tange a questão do território quilombola, muitas pesquisas<sup>105</sup> realizadas acerca desta problemática reconhecem a importância da relação entre a comunidade quilombola e sua terra, sendo esse um ponto crucial dentro dos estudos sobre quilombos, pois sem a posse da terra muitas comunidades não têm como garantir sua reprodução material e simbólica.

A importância da terra para as comunidades quilombolas é reconhecida pelo Estado brasileiro, que possibilita por meio da ação do INCRA a desapropriação de áreas para fins de definição desses territórios enquanto quilombola<sup>106</sup>, bem como por meio de instrumentos que viabilizam ações e políticas para garantir a preservação das suas características culturais, como é o caso do II Plano Nacional de Reforma Agrária, no qual se reconhece:

[...] a diversidade social e cultural da população rural e as especificidades vinculadas às relações de gênero, geração, raça e etnia que exigem abordagens próprias para a superação de toda forma de desigualdade. Reconhece os direitos territoriais das comunidades rurais tradicionais, suas características econômicas e culturais, valorizando

---

105 O' DWYER (2002); BARCELLOS (2004); ALMEIDA (2002); ARRUTI (2006); dentre outras.

106 Com a edição do Decreto 4887 em novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, de que trata o artigo 68 do ADCT. É delegado ao INCRA a responsabilidade pelo processo e pela emissão do título das terras para tais comunidades.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

seu conhecimento e os saberes tradicionais na promoção do etnodesenvolvimento (SANTOS; LEITE, 2006, p. 12).

Contudo, o território das comunidades de quilombo muitas vezes é ameaçado por vizinhos e empresários com interesses econômicos externos à comunidade, como projetos agropecuários, projetos de plantio homogêneo, projetos de mineração, especulação imobiliária, construção de hidrelétricas e bases militares. Algumas comunidades quilombolas vivem sob constante ameaça de expulsão de suas terras. E outras vivem sob a especulação e a necessidade do pedido de permissão a certa família, sempre que se deseja construir e ou melhorar algo na comunidade, como é o caso da família Barros, em Barra de Oitis, cujo poder advindo da posse da maioria das terras os faz crer que são donos absolutos da comunidade.

A Comunidade Quilombola Barra de Oitis figura entre as 21 (vinte e uma) Comunidades de Quilombo existente no Alto Sertão da Paraíba. Está localizada na zona rural do município de Diamante e é constituída por 158 famílias. Com mais de 500 habitantes, Barra de Oitis está entre as maiores comunidades de quilombo da Paraíba. Como se pode ver nas fotos (1) de alguns espaços na comunidade.

## FOTOS 01: QUILOMBO BARRA DE OITIS



107



108

De acordo com registros históricos, a partir da história oral e escrita, o quilombo de Barra de Oitis se constituiu a partir de três grupos de escravos, sendo eles Lucas e Nicacas (Barros) e os Querubins, conforme se verá a seguir. Como se pode constatar, a história da origem, contada pelos mais velhos e compartilhada pelos jovens, registra a chegada da família Barros que, vindos de Portugal, se instalaram em uma fazenda em Olinda – Pernambuco – onde familiares seus já residiam. Pela promessa de que não retornariam a Portugal, os Barros receberam de seus familiares dois grupos de escravos denominados de Lucas e Nicacas. Em decorrência da procura de terras para tomar posse, os Barros, por volta 1858, dirigiram-se e passaram a residir, junto com seus escravos, nas terras de Barra de Oitis.

Todavia, antes da chegada dos Barros, aquelas terras já eram habitadas pelos Querubins, um grupo de escravos fugidos que chegou à região em 1842. A relação entre as famílias de negro de Barra de Oitis com a família Barros é marcada tanto pelos relatos do passado quanto pelos fatos no

---

107 1ª foto: <https://www.facebook.com/Comunidade-Quilombola-de-Barra-de-Oitis-1132532613441923/photos>. Acesso em: maio 2017. 2ª foto: [http://quilombosdaparaiba.blogspot.com.br/2013\\_03\\_01\\_archive.html](http://quilombosdaparaiba.blogspot.com.br/2013_03_01_archive.html);

108 Fonte: Fotos do banco de dados da pesquisadora Eulália Bezerra.

presente. Os Barros continuam sendo os proprietários da maior parte das terras que compõem a Barra de Oitis, de modo que é comum se mencionar o impedimento de que sejam erguidas novas construções no território, essas tendo que ser negociadas até se conseguir a permissão.

Desta forma, ao perceber a situação de desrespeito vivenciada pelo grupo, e impulsionados pelo propósito de melhorar a situação da comunidade, os descendentes dos Querubins, Lucas e Nicacas solicitaram à Fundação Cultural Palmares (FCP) o reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo, e reivindicam a regularização de seu território, como está previsto no artigo 68/ADCT/CF/88. Sua Certidão foi emitida no ano de 2009, e o processo de regularização de seu território foi aberto no INCRA no mesmo ano.

Lima, que atualmente é o primeiro secretário da Associação Quilombola de Barra de Oitis, e que participou tanto da coleta de dados para a construção do relatório antropológico quanto do Estudo Censitário da População Quilombola da Paraíba (2012), na qualidade de recenseador, fornece mais informações sobre a origem do povoamento de Barra de Oitis. De acordo com as histórias recorrentes dentro da comunidade, Lima descreve que os Barros são oriundos de Portugal e que vieram para o Brasil fugindo de uma guerra entre portugueses e holandeses. Os Barros, levando seus escravos, saíram de Olinda e foram para a fazenda “Xendengo”, localizada em Piancó – Paraíba. Sobre os Querubins, por um lado tem-se a versão de que eles fugiram ao saberem da chegada dos Barros, ou mesmo que se afastaram e depois se agregaram aos Lucas e Nicacas; por outro lado, há outros que contam da existência de um conflito que houve na época e que eles foram integrados aos escravos submissos aos Barros.

Ainda sobre os Querubins, Lima acrescenta a suspeita de que eles teriam vindo do Quilombo de Palmares, como se verá no trecho de entrevista a seguir:

[...] eles [os Querubins] fugiram... acredita-se que eles fugiram do quilombo de Palmares. Na época, fugiram de lá. Que é aquela coisa. Existe muita coisa em torno de

Zumbi que não consta nos livros de história, geralmente não. Os historiadores que são mais aprofundados... Zumbi era ex-escravo, mas era dono de escravo, dentro do próprio quilombo de Palmares existia escravidão... de lá vieram, os primeiros negros fugiram de Pernambuco, alguns pensam que veio do quilombo de Palmares de fato para lá (Lima, entrevista 20/11/2013).

Embora Zumbi não seja nosso foco de estudo, vale a ênfase de que o trecho supracitado apresenta um tom de desencanto e consciência da parte de Lima ao trazer à tona trechos da história que ainda não havia sido revelada acerca de Zumbi e suas práticas internas no quilombo que o consagrou como referência de luta da nação negra. Contudo, caso se configure enquanto uma provável verdade, o que fora revelado nas informações acerca de Zumbi, segundo o relato do secretário de que o Herói negro possuía escravos dentro do quilombo, o mesmo é posto sob o risco de passar de símbolo da luta dos negros em favor da liberdade, de vez que também sentiu na pele o peso da escravidão e dos maus-tratos desumanos, para aumentar a lista daqueles que, no uso de alguma medida de poder, reproduz com seus pares aquilo de que deveria ajuda-los a se libertar da escravidão.

Uma vez demarcada à história de origem, Lima afirma que os quilombolas de Barra de Oitis são descendentes dos Querubins, Lucas e Nicacas, e que as alianças matrimoniais firmadas no passado resultaram na composição familiar do presente, ou seja, nos explica que em Barra de Oitis “todos são famílias”:

[...] Casamento mesmo, uma junção entre pessoas, só dava negro com negro, na época. Então como as três famílias, as três maiores eram negras, houve o envolvimento dos Querubins, que foram os primeiros, Lucas e Nicacas. Então lá quem é Lucas, ao mesmo tempo é Querubim e Nicaca.

[...]

Todos, todos. Lá é uma família só. Se você disser, tu é,

como é teu nome? Eu sou José, filho de quem? Sou filho de fulano que é filho de não sei quem, aí vai. Aí sempre você vai encontrar a raiz Lucas, Nicacas e Querubins (Lima, entrevista 20/11/2013).

Com isso, apesar de atualmente existirem outros sobrenomes, e embora haja diferenciações familiares e discursos sobre quem descende dos Nicacas ou Lucas, essas demarcações são acompanhadas da declaração de que, no final, na Barra, todos são parentes, todos são ramificações.

## O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA

O Estado brasileiro ao sancionar o artigo 68 do ADCT/CF1988 acabou também por instituir a categoria “remanescente de quilombos”, ao mesmo tempo em que propôs demarcar situações de grupos de sujeitos de direitos, ou seja, o Estado “ao consagrar aquilo que enuncia, o coloca num grau de existência superior, plenamente realizado, que é o da instituição instituída” (BOURDIEU, 1989, p. 238). Além de uma ferramenta, de uma definição jurídica, o termo quilombo conseguiu traduzir a identidade do grupo formado nas terras de Barra de Oitis.

Seguindo os procedimentos estabelecidos pelo Decreto 4887/2003 para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, a reivindicação à Fundação Cultural Palmares (FCP) da Certidão como Remanescente de Quilombo é uma etapa importante no processo de positivação da identidade de muitos grupos, e também uma ferramenta na reclamação dos direitos. De modo que, uma vez impulsionados pelo propósito de melhorar a situação do grupo – descendente dos Querubins, Lucas e Nicacas –, fomentadores desse projeto se dedicaram na formação de uma associação quilombola. E assim, ao perceber a situação da comunidade, as lideranças visualizam o desrespeito vivenciado pelo grupo, e se inicia a luta por reconhecimento.

Porém, com o intuito de conseguir a emissão da Certidão, o grupo intensificou seus trabalhos nessa direção em 2008, quando formou a Associação

Quilombola de Barra de Oitis. Com a ajuda de três funcionários<sup>109</sup> da prefeitura de Diamante e da agente da *Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes* (AACADE) organizaram e enviaram à FCP a documentação<sup>110</sup>, dando início ao processo nº 01420.001322/2009-34. Assim, enquanto forma de justificar e reforçar o pedido de reconhecimento enquanto remanescente de quilombo, a comunidade enviou à FCP um relato contendo informações fornecidas pelo senhor Arsenio Roque, morador de Barra de Oitis e guardião de uma parte da história daquele lugar. Abaixo, um trecho do relato contido no documento enviado à FPC pelas Associação Quilombola de Barra de Oitis:

Segundo o senhor ARSENIO ROQUE, negro de 80 anos e morador do lugar, conta que seus antepassados chegaram muito antes de 1877 e com a grande seca muitos morreram de fome e outros foram embora, seu tataravô chamado de ANTONIO BARROS, na época requereu uma data de terra por 40 mil reis na data chamada de oitis hoje chamado de Barra de Oitis, o seu tataravô teve vários filhos, ainda lembra os nomes de alguns como o de TEODOSIO DE BARROS DA SILVA, ACACIO PEREIRA DA SILVA FELIX DE BARROS DE BARROS, não lembra mais dos nomes dos outros, **mais essas pessoas de hoje vem desses povos antigos.** Seu ARSENIO, conta que ainda se lembra que sua mãe sempre falava de que a senhora MARICA que era dona de uma propriedade vizinha teria herdado do seu

---

109 Psicólogo e Assistente Social – funcionários da Prefeitura de Diamante. E a secretária de uma escola pública de Diamante, esta participou também do processo de reconhecimento da Comunidade de Vaca Morta (outro quilombo localizado na zona rural de Diamante), em parte este envolvimento se deu porque o esposo da referida secretária pertence a Vaca Morta.

110 Além de um ofício, assinado pelo próprio grupo, requerendo a Certidão, foi enviado um breve histórico da comunidade, a ata da reunião em que o grupo se autorreconheem como remanescentes de quilombo e fotos da comunidade.

pai uma escrava mais não lembra mais do nome dela. Por volta dos anos de 1800 foi chegando os brancos e tomando conta das terras que eram muitas e pouco habitadas que até hoje são donos os seus herdeiros, **os negros não tem mais terras, trabalham como rendeiros, a maioria são descendentes desses antigos, pois muitos se misturaram e fizeram filhos, ninguém sabe mais quem é negro ou branco puro, pois muitos que se dizem brancos hoje, seus avós eram negros**, hoje tem muitas famílias, são os LUCAS, OS DELFINOS, OS MARIANOS, OS ALEXANDRES, OS NAN, OS NICACAS, **mais vem tudo da mesma raiz, de negros que vieram das banda do PIAUI**, fugindo dos donos e se instalando por aqui que era um lugar muito deserto e escondido, não tinha estrada depois foi que o governo fez (Trecho da síntese da história do Quilombo Barra de Oitis enviada a PCP). (Grifos nossos).

O trecho da história anteriormente citado, apresentado por seu Roque, além de apresentar o receio de alguns de se reconhecerem enquanto quilombolas, negando suas origens por medo de especulações, ampliam ainda mais o leque de possibilidades, quanto ao fato de encontrarem uma resposta satisfatória ao se perguntarem, de onde teriam se originado os negros que atualmente formam o quilombo da Barra de Oitis.

Enquanto percurso de luta, inicialmente, Barra de Oitis foi representada por uma Associação de Núcleo de Integração Rural, e tinha como presidente o senhor Vieira<sup>111</sup>, morador de sítio vizinho, mas não pertencente ao grupo que hoje é reconhecido como quilombola. Então, não se sentindo representado, Seu Delfino fez oposição a Vieira, mas não teve o êxito de assumir a presidência do Núcleo de Integração Rural de Barra

---

111 Segundo consta, esse ocupou o cargo de presidente até seu falecimento. Sem representante, o Núcleo de Integração Rural de Barra de Oitis deixou de funcionar.

de Oitis, apesar dos trabalhos realizados. Contudo, ocupava a função de conselheiro fiscal. A estratégia seguida foi fundar outra associação para representar o grupo. Com esse intuito, Seu Delfino pediu ajuda ao funcionário da prefeitura (psicólogo), mencionado anteriormente, e também conhecido de longa data. De acordo com a narrativa desse último, Psicólogo/Diamante:

[Delfino disse] eu queria que tu mim ajudasse [...] a fundar uma Associação, para a gente se organizar. Só que ele também não tinha essa dimensão, mas eu sabia que já existia esse movimento no Brasil, de Associações Quilombolas. Eu disse para ele: [Delfino] vamos fazer uma Associação Quilombola porque a maioria da população de lá é de negros. E, eu acho, eu sempre achei porque eu, eu achava estranho: por que que um território pequeno dentro de um município, tinha tanto negro? Então tinha que ter alguma origem, tinha que ter alguma coisa diferente, né?! E aí demos o processo de, de fundação. Eu comecei, comecei com ele fazer reunião lá, a gente depois aprovou estatuto e ele registrava essas coisas todas. Aí depois, quando ele estava com a Associação pronta, aí eu disse, agora vamos enviar a Fundação Palmares, já para ver a questão do reconhecimento. A gente enviou e com pouco tempo chegou [Certidão]. Aí já demos entrada no pedido de [...] regularização do território (Psicólogo/Diamante, entrevista 20/11/2013).

Como bem salientam alguns autores, o olhar do externo, aqui representado por Vieira, sobre o interno finda por instiga-lo a tomar consciência de si, e a levar outros a também fazê-lo, de modo que, ao revelar o desejo de se autorepresentar, no caso de Seu Delfino, revela ainda o desejo de se autorreconhecer enquanto pertencente a um grupo que nem ele mesmo tinha consciência de que pertencia. Como se vê, a luta por reconhecimento, nos termos de Axel Honneth ([2003]2009), é um fato presente no histórico das

comunidades de quilombo, pois desde sua formação as comunidades buscam meios para sobreviver e para reagir às experiências de desrespeito social imputadas pela sociedade envolvente, que insiste em atacar e menosprezar as identidades pessoal e coletiva desses grupos.

Honneth ([2003]2009) explica que as experiências de desrespeito funcionam como uma força motora para o desencadeamento da luta por reconhecimento e consecutivamente da luta por mudança social. De acordo com sua análise, essas experiências de desrespeito podem ser sofridas nas dimensões da esfera emotiva, jurídica e social. Contudo, são às formas de desrespeito interligadas com as duas últimas esferas, como por exemplo, a privação de direitos e a degradação da moral, que possuem uma tensão capaz de suscitar ações que tomem contornos de movimento social, com os propósitos de modificar a situação de desrespeito vindo a conquistar o reconhecimento.

A concretização efetiva do reconhecimento consiste em assegurar o respeito nas três dimensões: possuir afeição na esfera emotiva, ser reconhecido como sujeito de direito – ter os direitos garantidos – e ter suas características sociais valorizadas. Isto é, para a efetivação do reconhecimento, “os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2009, p.198).

As populações quilombolas estão inseridas nas condições jurídicas modernas que as conferem direitos fundamentais – de liberdade, políticos e sociais –, tendo o reconhecimento que expressa suas propriedades universais de sujeitos humanos, mesmo assim, em muitos casos seus direitos são violados (desrespeitados). Ao se reconhecerem enquanto pessoas de direito, os quilombolas percebem também que estão sendo privados de seus direitos, e essa percepção acende os sentimentos necessários para a ação que os impulsionam em uma luta quilombola por reconhecimento. Esta luta se configura em reivindicar o reconhecimento jurídico, bem como a recomposição dos direitos negados.

Na esfera do direito, em decorrência das experiências de desrespeito e como resultado da luta quilombola por reconhecimento, algumas conquistas no campo do direito foram efetivadas, de modo que atualmente as comunidades de quilombo possuem o respaldo da lei. A exemplo do artigo 68 do ADCT/CF/88 que concede a essas comunidades a propriedade definitiva dos territórios que ocupam, e do Decreto 4.887/2003 que estabelece os procedimentos administrativos para a titulação desses territórios, desde a necessidade da Certidão de Autodefinição de responsabilidade da FCP até a expedição do título da terra com registro em cartório de competência do INCRA. No entanto, é preciso a constante reivindicação<sup>112</sup> para manter e para fazer cumprir as normas vigentes, como também a execução de outros direitos.

Na esfera da estima social, as histórias das comunidades de quilombo narram inúmeras experiências de desrespeito e humilhação social. O reconhecimento por estima requer um meio social que avalie de forma positiva as capacidades e qualidades dos sujeitos e do grupo a que pertencem. A discriminação vivenciada pelas populações quilombolas evidencia um sistema referencial valorativo que deprecia as características das comunidades de quilombo. Então, ao perceber que estão inseridos em uma sociedade que deprecia suas trajetórias, experiências e modos de vida, sendo privado de referir-se positivamente sobre elas, suscita na população quilombola o anseio por mudança. As ações movidas por esse anseio, objetivam uma mudança que possibilite positivar a representação social do grupo.

A reconstrução das experiências de desrespeito e o desencadeamento da luta quilombola por reconhecimento pode ser observada nas ações de reivindicação da Certidão, da regularização do território e da efetivação das políticas públicas.

Dessa forma, em prosseguimento as lutas por reconhecimento jurídico e social da comunidade em questão, de acordo com o registro no Livro de Ata, em 8 de agosto de 2008, ocorre uma reunião “no sítio Barra

---

112 É preciso enfrentar tentativas de impedir e paralisar os processos de titulação dos territórios Quilombolas no Brasil, a exemplo da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239 ajuizada pelo Partido Democratas (DEM) em 2004 contra o Decreto nº 4.887/2003.

de Oitis [...] com o propósito de formar uma nova associação (Associação Quilombola); Com o objetivo de colocar a raça negra ao ponto de vista de todos os interesses [...]” Na oportunidade foi realizada a eleição para escolher os ocupantes dos cargos da primeira diretoria da nova associação, sendo Seu Delfino eleito para presidente e Lima para o cargo de primeiro secretário<sup>113</sup>. Essa Diretoria está no exercício do terceiro mandato, tendo sido reeleitas em agosto de 2016.

Diante de todo o exposto, dentre os sujeitos cujas lutas ajudaram na construção da atual história da Barra, destacamos os quilombolas Seu Delfino e Lima; o primeiro é casado, tem quatro filhos e não chegou a concluir o ensino fundamental, atualmente com 63 anos está no cargo de presidente da associação quilombola de Barra de Oitis, exercendo seu segundo mandato. Nas palavras de Seu Delfino: “nasci e me criei lá, na Barra, saí para trabalhar em 75, fiquei 4 anos fora, mas voltei. Eu fui para Brasília. Em Brasília eu era servente de pedreiro”. Ao retornar para Barra de Oitis, Seu Delfino volta a trabalhar “na roça” – como agricultor – e hoje é aposentado pela agricultura, como produtor rural (Seu Delfino, entrevista 9/12/2014).

O segundo representante quilombola é Lima, solteiro, com segundo grau completo, relata que desde os 14 anos foi secretário do Núcleo de Integração Rural de Barra de Oitis e ressalta “encerei minha juventude na luta”, explicando que continuamente participou dos eventos (Conferências) relacionados a juventude negra, mas na edição de 2015 foi sua última participação, por ter completado 30 anos de idade.

Antes de continuar a discorrer sobre a Comunidade de Barra de Oitis, retornemos ao início do processo para esclarecer alguns pontos. Os funcionários públicos de Diamante (Assistente Social, Psicólogo e Secretária Escolar) que se envolveram com o processo de reconhecimento da Comunidade de Barra de Oitis, também estiveram presentes no processo da Comunidade de Vaca Morta. Especificamente o Psicólogo/Diamante e a Secretária Escolar explicam que foi a partir de informações pesquisadas na

---

113 Na ata tem o registro dos eleitos para os cargos de vice-presidente, tesoureiro e fiscais. Nomeamos apenas os interlocutores da pesquisa.

*internet* e de histórias divulgadas sobre os quilombos no Brasil que começaram a fazer comparações com a realidade das comunidades de Diamante. Então, percebendo as semelhanças, iniciaram a busca por informação sobre como proceder para registrar as comunidades de Barra de Oitis e Vaca Morta como remanescentes de quilombo. Sabendo da atuação da AACADE, os três funcionários foram para João Pessoa e receberam da agente da AACADE os subsídios necessários para fomentar o processo de certificação das duas comunidades. Desta forma, mais uma vez, a teoria de que o olhar do externo é definidor se reforça, embora o externo agora seja aqui representado por órgãos de representatividade das lutas quilombolas.

Os trabalhos realizados em Vaca Morta foram facilitados devido à proximidade que a Secretária Escolar<sup>114</sup> tem com a comunidade. Em Barra de Oitis, os trâmites para a reivindicação da Certidão coincidiram com o intuito de Seu Delfino de constituir uma nova associação para representar o grupo. Por razões já apresentadas, no decorrer das atividades e organizada a documentação, a Associação Quilombola de Barra de Oitis foi registrada em cartório no dia 5 de janeiro de 2009. No caso de Vaca Morta foi aproveitada à associação que já existia desde 1994, manteve-se o mesmo CNPJ, mudando apenas a razão social, que era rural e passou a ser quilombola – Associação Quilombola do Sítio Vaca Morta.

Desse modo, o processo de autodefinição como comunidade remanescente de quilombo une-se ao processo de organização de uma associação que represente esse mesmo grupo. Com a enunciação de tal ocorrência é pertinente ressaltar que os trabalhos das lideranças quilombolas são anteriores ao reconhecimento; esse reconhecimento é em parte fruto do trabalho realizado, e por isso, não se pode esquecer que a história desses grupos, atualmente denominados de comunidades quilombolas, é anterior a certificação, suas lutas, seus anseios e suas conquistas são verbos conjugados no passado e no presente.

---

114 De acordo com as informações, a referida secretária já trabalhou na Secretaria de Educação do Município de Diamante e em uma Escola Estadual, atualmente atua como assessora social no Assentamento Cabana. Ela e seu esposo residem nesse assentamento.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

As lideranças quilombolas se dedicam em trabalhar pela comunidade, e esse trabalho é desenvolvido desde a origem do grupo, atuando nas associações rurais ou de moradores, até as atuais ações integradas na luta quilombola por reconhecimento. O termo “trabalhar pela comunidade” significa realizar ações com o propósito de melhorar a vida do grupo, conquistando benefícios, como a construção de uma estrada, de um açude ou um mutirão para a edificação de uma casa.

Dentre os trabalhos realizados pelas lideranças podemos listar a responsabilidade em mobilizar o grupo para alguma ação ou reivindicação, o auxílio em situações de dificuldades logísticas ou financeiras, a participação em eventos fora e dentro da comunidade, acolher os visitantes, a mediação entre a atuação de agentes externos e a receptividade do grupo, reivindicar e acompanhar as ações dos políticos locais, e sendo presidente da associação é de sua responsabilidade convocar e presidir as reuniões para informar sobre os atos realizados e intermediar as opiniões e questões dos membros, ordenar os assuntos administrativos da associação além de acompanhar as demandas da comunidade.

Dando continuidade à descrição dos trabalhos realizados em Barra de Oitis, na reunião em que foi instituída a Associação Quilombola de Barra de Oitis, ficou registrado o objetivo do grupo em buscar os elementos para fundamentar a autodefinição enquanto comunidade remanescente de quilombo e o pedido de emissão da Certidão pela FCP:

Procurando conhecer as raízes da comunidade e seus habitantes. As raças, tradições e assim fazer comparações para chegarmos a um ponto concreto e objetivo. Os recursos a serem utilizados serão: entrevistas com as pessoas mais idosas da comunidade que viveram (vivem) e permanecem na mesma, para assim dá-se uma origem concreta (Trecho de registro. Livro de Ata da Associação Quilombola de Barra de Oitis).

Prosseguindo com esse objetivo, em 24 de maio de 2009 “reuniram os membros da associação e pessoas convidadas para uma reunião de autorreconhecimento como remanescente de quilombo.” Nesta reunião o Psicólogo/Diamante e Seu Delfino ressaltaram a importância do autorreconhecimento e da associação para se reivindicar os direitos da comunidade.

O registro das duas reuniões e a descrição da atuação de agentes externos e lideranças demonstram como os trabalhos (instituição de uma associação, autodefinição da comunidade e história do grupo) foram orientados de acordo com os procedimentos estabelecidos na Portaria Nº 98/2007/FCP.

Todo esse processo se consolida por meio da atuação de membros da comunidade que assumem a tarefa de representar o grupo, exercendo o papel de liderança. Observamos que é no interior da comunidade que se constitui a arena de fomentação das lideranças, pois, mediante suas demandas internas e em decorrência das exigências externas alguns são escolhidos a assumir a função de responder a essas demandas e exigências.

Então, concretizado os procedimentos e publicada a Certidão no Diário Oficial da União, a comunidade de Barra de Oitis passa a ser oficialmente definida pelo Estado como uma comunidade remanescente de quilombo. Através dos trâmites administrativos de certificação está o processo de autodefinição das pessoas pertencentes à comunidade quilombola. Isto é, o grupo começa a incorporar a sua identidade os elementos extraídos da sua história de ancestralidade negra, passando a acionar o termo quilombo na autoafirmação e a assumir a identidade quilombola.

O processo de certificação provoca entre os sujeitos da comunidade quilombola o que Giddens (1991) classificaria de reflexividade, pois as situações e questões suscitadas pela Certidão proporciona uma autoconfrontação sobre a visão de mundo, o modo de vida, as regras de pertencimento e a posição do grupo em relação à sociedade mais abrangente.

Os sujeitos sociais coordenam suas ações com base nos conhecimentos que possuem sobre a sociedade que estão inseridos, sendo a reflexividade uma característica definidora da ação humana, esses mesmo sujeitos

rotineiramente refletem sobre suas práticas sociais, buscando manter “as bases do que fazem como parte integrante do fazer” (GIDDENS, 1991, p. 38). Contudo, as práticas sociais são constantemente alteradas à luz das sucessivas descobertas impulsionadas pela reflexividade (GIDDENS, 1991, p. 38-39). “A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p. 39).

Durante o processo de certificação, os grupos quilombolas são interpelados sobre se aceitam ou não acionarem o Estado para serem reconhecidos como comunidade remanescente de quilombo, essa questão faz com que os grupos recolham informações e reinterpretem sua própria história, reflitam sobre sua situação e desejem modificá-la. As reflexões e ações presentes no processo de certificação provocam transformações significativas na vida, na autoimagem e até mesmo na atuação pública desses sujeitos.

As declarações de autoafirmação de Seu Delfino e de Lima elucidam as reflexões e conexões feitas pela população de Barra de Oitis para se reconhecer como comunidade remanescente de quilombo. Ao ser questionado se é ou não quilombola, Seu Delfino declara:

Eu sou quilombola. [E acrescenta:] Eu não sabia desses direitos, depois do governo Lula foi aberto esses direitos, ele arrumou, aí como a gente é negro, realmente eu sou negro, não vou dizer que sou branco aí veio a reivindicação eu e meu povo, sou negro, tenho minha cor pretinha não vou dizer que sou branco, certo, eu sou o que eu sou, não vou ser aquilo que que não sou, né isso, o negócio é que tem muita gente que não aceita isso... (Seu Delfino, entrevista 9/12/2014).

Lima também relaciona sua autodefinição à identidade negra e à certificação de Barra de Oitis como quilombo.

Eu me considero quilombola com raiz africana, porque as minhas duas avós, a mãe do meu pai e a mãe de minha mãe, elas eram descendente dos negros que chegaram lá na comunidade que era de origem escrava [...] Essa questão sempre predomina né,..., eu mesmo sempre me reconheci como negro, né, agora como quilombo, como quilombola mesmo só após a certificação, e aí existia uma comunidade negra, mas não existia uma comunidade denominada de quilombola, a gente sabia que se originou de um quilombo, mas não havia documentação nenhuma que comprovasse (Lima, entrevista 9/12/2014).

Lima nos mostra ainda como a identidade quilombola é conectada à história da comunidade, à ancestralidade, e à afirmação de ser negro. Esses elementos são o suporte que legitima a demanda quilombola, isto é, o ser negro, ter a ancestralidade negra e ser herdeiro de uma situação histórica balizam a autoafirmação como quilombola. Sérgio Costa (2006)<sup>115</sup>, ao discorrer sobre o uso político da ideia de raça argumenta que na concepção de raça se encontram identidades implicadas.

As formas de combate ao racismo preconizadas pelos estudos raciais decorrem diretamente da centralidade que conferem à raça bem como das concepções de identidade aí implicadas. Trata-se, em resumo, de tornar público e transparente a realidade objetiva das desigualdades raciais no âmbito do processo de

---

115 O trabalho elaborado por Sérgio Costa, “Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo” (2006), é fruto do interesse de examinar “as discussões contemporâneas em torno do combate ao racismo no Brasil” (p. 11). A partir da metáfora dos dois Atlânticos – Atlântico Norte e Atlântico Negro – Costa apresenta uma crítica às teorias da modernização e busca traçar o vínculo entre as dimensões globais e locais, na qual o Atlântico Norte representa o projeto cosmopolita “de uma sociedade mundial monocêntrica” que culminaria com “a universalização das ‘conquistas modernas’”, e o Atlântico Negro representa “a tensão entre ideias universalistas e a história moderna efetivamente conhecida” e vivenciada pelos colonizados (COSTA, 2006, p. 17).

“construção política do negro”, entendido como tal o “negro esclarecido” (COSTA, 2006, p. 209).

Desse modo, deve-se considerar “em que medida traços corporais, mobilização política e identidade cultural se articulam entorno da constituição das “novas etnicidades” negras” (COSTA, 2006, p.212).

Nas respostas de Seu Delfino e de Lima destacamos as conexões feitas por ambos – cor da pele, origem, direito, descendência – para adequar a situação histórica do grupo ao conceito de quilombo e assim relevar suas reivindicações. Percebemos, então, que a ressignificação da origem e a descoberta da conjuntura de desrespeitos embasam o discurso da identidade quilombola assumida pela comunidade de Barra de Oitis, no qual reúne as denúncias e demandas do grupo.

Dispondo de um trecho da fala de Seu Delfino: – “o negócio é que tem muita gente que não aceita isso”, nosso interlocutor denuncia as contestações enfrentadas pelo fato de muitas pessoas não concordarem com a reivindicação iniciada por eles enquanto quilombolas, e assim aponta que constantemente lhes é negado o reconhecimento.

Então, diante da negação de reconhecimento, as lideranças quilombolas, ao assimilarem suas características ao discurso de quilombo constroem explicações sobre suas condições e relações sociais, e enfrentam as situações de desrespeito adotando a postura política de não mais aceitar a ausência de reconhecimento, exigindo a recomposição de seus direitos.

Para tanto, com o auxílio das formulações teóricas de Honneth (2009), observamos que durante a reivindicação da Certidão de Autodefinição se inscreve o processo de autorrespeito nos sujeitos quilombolas, pois a conquista da Certidão estabelece o reconhecimento jurídico, ou seja, reconhece perante o Estado que a comunidade e os sujeitos quilombolas são detentores de direitos específicos. E, como nos esclarece Honneth, é através do direito e das relações jurídicas que os sujeitos atingem a “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, p. 195).

E assim, a partir de toda a atmosfera das esferas, emotiva, jurídica e social, a Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo da Comunidade de Barra de Oitis foi emitida no ano de 2009, e o processo de regularização de seu território foi aberto no INCRA no mesmo ano. Mas, referente a isso, vale a ênfase de que a etapa do relatório antropológico está finalizada, tendo que ser concluída outras peças que compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), nesse caso, o estudo dominial<sup>116</sup>.

Assim, notamos que a Certidão proporciona a positivação da identidade pessoal e coletiva, pois desperta os sentimentos intersubjetivos firmadas nas relações primárias<sup>117</sup> e reestabelece as condições emotivas necessárias para a construção de uma autoimagem positiva e a constituição da autoconfiança dos sujeitos quilombolas, “base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, p. 178) e “de todas as outras atividades de autorrespeito” (*idem*, p. 177). Por meio da Certidão, a comunidade de quilombo experimenta a valorização de suas características perante a opinião pública e se posiciona em uma rede de reivindicação.

Na disputa pelo território, que também se desenvolve na esfera do direito, se espera a concretização do processo de autorrealização, no qual as comunidades de quilombo procuram mostrar para a sociedade que suas reivindicações são válidas e que suas qualidades enquanto grupo social e sua relação com o território devem ser respeitados. O acesso às políticas públicas (saúde, educação, habitação etc.), os projetos de uso livre da terra

---

116 O estudo dominial é um levantamento realizado junto ao Cartório de Registro de Imóveis sobre a propriedade de determinado imóvel rural, desde a primeira titulação emitida pelo Poder Público até o título do atual proprietário. O estudo dominial nos processos de regularização de terra de quilombo serve para identificar os detentores do título da área reivindicada, ou se é terras públicas federais, estaduais, de marina, de preservação etc. Em praticamente todos os processos administrativos do INCRA faz-se necessário o estudo dominial para evitar que a autarquia venha pagar uma eventual desapropriação indevida.

117 Honneth explica que a autoconfiança do indivíduo se desenvolve na esfera do amor, “por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizade e de relações pais/filho” (2003, p. 159).

e de desenvolvimento socioeconômico que respeitem os costumes e a lógica do grupo, buscam garantir o pleno desenvolvimento das capacidades das comunidades de quilombo, bem como lhes garantir os elementos econômicos e culturais valorizados pela sociedade.

Ainda argumentando com Honneth, só conquistando a estima social é que as comunidades de quilombo conseguirão formar uma autorrelação positiva marcada pela integridade, e para isso precisam reivindicar constantemente o reconhecimento dos seus parceiros de interação. Aliás, “nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (HONNETH, 2009, p. 207).

Todo esse entendimento afluído por Honneth esclarece que, na luta quilombola por reconhecimento, as reivindicações da esfera do direito se articulam com a esfera da estima social, isso porque a mobilização em torno de conquistar e fazer cumprir direitos específicos para as comunidades de quilombo ganham contornos fundamentados na orientação de difundir o respeito e a valorização de suas características entre os grupos de interação (interno/externo) e a opinião pública.

De modo a entendermos que as conquistas legais são ferramentas jurídicas na efetividade do direito dos remanescentes das comunidades de quilombo às terras que tradicionalmente ocupam, assim como as ações das lideranças quilombolas e dos agentes envolvidos são ferramentas sociais na luta pela reclamação desse direito e pela positivação da identidade coletiva das comunidades de quilombo.

Contudo, sabendo que a luta quilombola por reconhecimento é anterior à legislação que regulamenta os procedimentos de certificação das comunidades e de titulação dos territórios, essa legislação foi e é uma conquista dessa luta, por isso, devemos minutar a importância do percurso histórico dos quilombos e dos sujeitos envolvidos pela garantia do reconhecimento na esfera do direito e da estima social.

Assim, no que se refere às comunidades quilombolas, podemos entender que estas se configuram como uma população com a qual o Estado brasileiro tem uma dívida histórica em relação à garantia de direitos sociais básicos, e a ação dos poderes públicos para garantir o acesso das comunidades quilombolas a direitos historicamente negados, se caracteriza como reparação de uma dívida social e histórica. Mas esse reconhecimento não é suficiente para garantir o acesso a políticas públicas. Embora consideremos que quando o Estado brasileiro passa a reconhecer que tem uma dívida social e histórica com a população negra e quilombola, estamos diante de uma conquista das lutas desses sujeitos, o que por sua vez pode levar ao fortalecimento das organizações e das lutas por ações estatais que viabilizem a reparação social e histórica de fato.

## CONCLUSÃO

Os quilombos no Brasil apresentam uma identidade coletiva empiricamente constatável e teoricamente compreensível. Seus habitantes sofrem na pele o preconceito e a discriminação racial e a consequente marginalização social, expressões que sustentam as variadas formas de opressão da população negra brasileira. No entanto, suas experiências históricas se apresentam como importante referencial na luta por liberdade, igualdade étnica racial e garantia de direitos.

Quanto à conceituação mais apropriada de quilombo, vale a ressalva de que, desde outrora, do período colonial ao período republicano, o termo “quilombo” que se voltava exclusivamente em apresentar o quilombo enquanto lugar de refúgio dos sujeitos negros delituosos, ou seja, comunidades negras seriam formadas por criminosos, ingratos que tinham coragem de fugir das mãos que os acolhiam para se aventurar mundo afora. E assim, esse conceito que por muito tempo foi sobrecarregado por uma imensa carga de negatividade, ao longo das décadas tem sido resignificado, especialmente pelas pesquisas realizadas nas Ciências Sociais, que tem apresentado um importantíssimo papel de reconceitualização dos sujeitos, mas fundamentados

no respeito a suas histórias de vida, suas características e singularidades, além de suas marcas de culturalidade étnica refletidas nas práticas de resistência, afloradas nas narrativas orais e escritas das histórias das comunidades.

Desta forma, a reconceitualização é um item que, assim como a história da nação negra na luta por seus direitos, continua em uma batalha constante, embora se observe o desejo maciço das comunidades por alcançar um patamar que, de fato, lhes tire da condição de possuidores das marcas históricas do quilombo delito e os conduza sempre na trilha legalmente constituída dos representantes do quilombo possuidor dos direitos constitucionalmente adquiridos.

Nesse interim, com as histórias de luta das Comunidades Remanescentes de Quilombo da Paraíba que são múltiplas, com pontos singulares que demarcam a especificidade de cada uma e com pontos semelhantes que as unificam na luta quilombola por reconhecimento, a história da comunidade de Barra de Oitis não seria diferente. A partir da convivência de pesquisa com alguns sujeitos da comunidade, foi possível perceber que se desenvolveu em alguns deles um nível de autoconsciência sociohistórico cultural acerca de sua origem, bem como de ícones da cultura negra, a exemplo de Zumbi, advinda de sua participação em conferências e eventos que motivaram a consciência de si e do grupo ao qual se está inserido.

Viu-se também que a história da comunidade é absolutamente agraciada e fortalecida pela existência de sujeitos cuja memória oral pode ser considerada como patrimônio histórico cultural, a exemplo de Seu Roque que é tido como o guardião da memória cultural da comunidade por meio da história oral acerca de seus ancestrais. Quanto à origem da comunidade, constatou-se que nem há uma multiplicidade de discursos acerca dos possíveis lugares/estados de onde teriam vindo os negros que deram origem ao atual quilombo de Barra de Oitis. E assim, no discurso de Lima (30 anos), os negros teriam vindo do Pernambuco, ou ainda do quilombo dos Palmares, Seu Delfino (63 anos), parece comungar, ao menos em parte com a ideia de que os negros teriam vindo de Alagoas, já para Seu Roque (80 anos) embora os brancos tenham começado a invadir as terras

da comunidade já em 1800, os negros que posteriormente se misturaram a eles, teriam vindo “das bandas do Piauí” e teriam se permitido ao parentesco de consanguinidade, por meio de casamento, fazendo com que os povos da atual Barra de Oitis fossem miscigenados e não mais se considerassem puramente negros.

Nesse cenário variado de discursos sobre a origem dos povos que formam a comunidade de Barra de Oitis, vê-se que a interação entre esses povos advindos de diferentes lugares/estados do Brasil e de fora dele, descendentes ou não dos Barros, Lucas, Nicacas e Querubins, dentre outros, na realidade, após a mistura por meio das relações sociais, comunitárias, afetivas e ou familiares, dá a esta comunidade um caráter semelhante ao que o sociólogo Darcy Ribeiro atribuiu ao nosso País, como sendo o mais miscigenado do mundo.

Esse universo de pesquisa revela que a identidade quilombola se desenvolve e se fortalece através das relações de parentesco, de vizinhança, do cotidiano e das histórias de vida compartilhadas pela comunidade de quilombo, as quais possibilitam uma multiplicidade de experiências históricas, tanto na formação social quanto no acesso ao território. Essa assertiva se confirma quando um externo, representado por Vieira, que na ocasião era representante do Núcleo de Integração Rural, desperta em Seu Delfino (interno), o desejo de se autorrepresentar, fundamentado no desejo coletivo de autorreconhecimento enquanto quilombola autêntico, representante legítimo de um grupo do qual faz parte.

E assim, a disputa interna entre Vieira e seu Delfino marcou um importante passo para a comunidade, uma vez que a partir de então se instituiu uma representatividade por meio de uma Associação Quilombola, que os conduziu a algumas conquistas por meio dos dispositivos legais, dentre elas está a Certidão de comunidade quilombola autorreconhecida, mas que já se encontra a alguns passos da conquista maior, da Regularização Territorial.

De todo este itinerário argumentativo depreende-se que a comunidade quilombola de Barra de Oitis, a partir de suas histórias confessadas de lutas, que

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

precedem o contato com os dispositivos constitucionalmente legitimados, que a comunidades apresenta um cuidado com sua origem, com a preservação de sua culturalidade, além de fugir das regras da sociedade neoliberalista e manter-se depositando nos mais velhos a credibilidade e a confiança de estarem a frente da comunidade, lutando pelo direito de sua coletividade.

Por fim, de todo o cenário anteriormente apresentado, se percebe que o olhar externo finda por motivar a autoconsciência dos internos e a reconhecer que, uma das principais lutas vividas pelas comunidades quilombolas, é a luta pelo direito a terra, sendo que, não se trata de uma reivindicação meramente econômica, mas que representa a luta pelo respeito, reconhecimento e valorização da história e da própria identidade quilombola.

## REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais. **Boletim Informativo NUER**, n.1. 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, E. C. (Orgs.), **Quilombos, identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**. Antropologia e História do processo de formação quilombola. São Paulo: EDUSC, 2006.

BARCELLOS, Daisy Macedo de. et. al. **Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Coleção Memória e Sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 5 de outubro de 1988.

BRASIL, **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 24 de fevereiro de 1891.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

BRASIL, Presidência da República. **Medida Provisória nº 2.216-37**, de 31 de agosto de 2001.

BRASIL, Presidência da República. Casa Civil. **Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001**.

BRASIL, **Decreto nº 4.887**, de 20 de novembro de 2003. Regula o artigo 68 do ADCT.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOMES, Flávio dos Santos. Ainda sobre os Quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria H. Tavares; FRY, Peter (Orgs.). **Política e Cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas**. São Paulo: Hucitec, 1996.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009[2003].

INCRA, **Portaria n.º 307** de 22 de novembro de 1995.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SANTOS, R. L. da S.; LEITE, R. Introdução. In: CANTANHEDE FILHO, A.; CARNEIRO, A. F. T.; AYALA, C.... et al. **O Incra e os desafios para regularização dos territórios quilombolas**. Brasília: MDA: Incra, 2006.

## ENTREVISTAS UTILIZADAS

Lima, secretário da Associação da Comunidade Quilombola Barra de Oitis

Seu Delfino, presidente da Associação da Comunidade Quilombola Barra de Oitis

Psicólogo do Município de Diamante

## DITOS E ESCRITOS ACERCA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-INDÍGENAS NA PARAÍBA

Ofélia Maria de Barros

Tudo aquilo que a nossa civilização rejeita, pisa e mija  
em cima, serve para poesia

Manoel de Barros

### INTRODUÇÃO

A produção historiográfica acerca de uma religiosidade afro-indígena na Paraíba, embora tenha começado a ser produzida, ainda é bastante reduzida. Destacaria como um dos fatores responsáveis por esse dado o que denomino de “preconceito acadêmico da historiografia paraibana”. Todavia, vale salientar que a constatação desse preconceito não se trata de uma questão regional, embora possivelmente aí também se identifique algumas causas, mas a sua fundamentação deve ser buscada na própria noção de ciência e na ideia de ocidentalização, isto é, o saber da elite, acrescida pelo desprezo de historiadores/as em tratar de temas como religiões e religiosidade, possivelmente devido ao fato de não entenderem tais ritos e crenças como práticas culturais, acrescido da rejeição ainda acentuada em tratar temas que contemplem questões étnicas e raciais.

Em grande medida ainda percebo no meio acadêmico a história associada aos “grandes” temas ou dedicada às discussões teóricas, e no campo de pesquisa uma primazia da investigação em acervos, isto é, a pesquisa documental. Sem reduzir a importância de tais procedimentos para a produção historiográfica, não podemos esquecer que a história dos “excluídos”, não pode ser feita sem o recurso da história oral, que infelizmente

ainda para certos historiadores/as continua sendo vista como um “método” ou “técnica” de pesquisa menor.

Na contramão dessa vertente e engrossando o coro de estudiosos/as que entendem a relevância da temática - sobretudo, quando se trata de religiões e religiosidades marginais<sup>118</sup> -, como elemento para a constituição de um lugar social de crítica a colonização, passamos a refletir acerca das práticas religiosas afro-indígenas na Paraíba, e nesse sentido, faremos aqui uma análise da literatura que trata do tema.

## O CATIMBÓ-JUREMA DA PARAÍBA NUMA LEITURA RECENTE

Iniciamos delimitando por práticas religiosas afro-indígenas as tradições que na Paraíba mais comumente são conhecidas como candomblé, umbanda, macumba, xangô, catimbó e jurema. Ou ainda, as denominadas religiões de transe e/ou iniciáticas.

Grosso modo, enquanto a literatura antropológica clássica pensa as práticas religiosas afro-brasileiras numa perspectiva evolucionista e/ou de resistência, estudiosos do sudeste a veem como um processo resultante do processo de modernização e urbanização.

Todavia identificamos outra literatura que necessariamente sem está buscando tais encadeamentos focaria na análise da singularidade de tais práticas sem, entretanto, negar o caráter de resistência ou mesmo de manutenção através da resignificação dessas mesmas práticas.

No Nordeste brasileiro, especificamente na Paraíba, um estudo com o enfoque acima mencionado parece não ter sido possível em vista da inexistência de uma sociedade com contornos industriais-urbanos e de classes tão bem demarcadas historicamente como no sudeste, especialmente Rio de Janeiro e São Paulo. No entanto, uma série de estudos e pesquisas focando nessa temática foi produzida. Entre estes, destacamos investigações que enfatizam o momento da implantação da Umbanda na Paraíba, que

---

118 Refiro-me as práticas religiosas e religiões que fogem ao cânone monoteísta e cristocêntrico.

consequentemente conduzirá ao processo de legalização das práticas religiosas afro-indígenas no estado.

Sem se buscar necessariamente vinculação entre a legalização e o processo de modernização das sociedades locais, se pode destacar o estudo pioneiro de René Vandezande (1975), **Catimbó: Pesquisa Exploratória Sobre uma Forma Nordestina de Religião Mediúnica**, que se constitui não apenas num texto, mas num registro significativamente importante de uma parte relevante da história dessa religiosidade que é o momento da transição da antiga prática do Catimbó para uma nova prática da Jurema, ou da Umbanda cruzada com Jurema, ou ainda de uma Umbanda Paraibana.

Considerando o próprio formato do texto contendo minuciosos registros como número de terreiros, descrição dos espaços sagrados, rituais, tipologias dos cultos, letras e melodias, e depoimentos dos praticantes, Vandezande transporta o leitor para um momento histórico no qual se vivenciavam os primeiros momentos de uma prática religiosa que deixara de se constituir em crime e tornara-se legalizada. De forma bastante apropriada, o autor consegue, através de seu estudo, traduzir essas mudanças que se encontravam em curso.

No entanto, um aspecto chama a atenção em seu texto: é o fato de que o autor mesmo dizendo restringir o seu estudo à prática do Catimbó, torna possível perceber um redimensionamento da prática religiosa na região em virtude das mudanças que vinham ocorrendo. Mudanças essas, tanto do ponto de vista da institucionalização das práticas religiosas afro-indígenas, quanto das transformações da sociedade em seu entorno.

Numa abordagem mais recente, ampla e rica, Assunção (2006) em **O Reino dos Mestres: A Tradição da Jurema na Umbanda Nordestina**, trata do culto da Jurema na prática da Umbanda atualmente, considerando esta não como uma rememoração do passado, mas como uma “nova prática”, ou melhor, uma prática reelaborada. Assunção, embora enxergue a Umbanda como o cenário possível onde à prática marginalizada da Jurema pôde sobreviver, vê também a Jurema como o caminho encontrado pela Umbanda

no Nordeste para se legitimar. Nessa dinâmica não se percebe na análise do autor uma ênfase do culto da Jurema em decorrência de sua aproximação com a Umbanda, antes visualiza uma religiosidade em construção, ou melhor, a formação de uma religiosidade compondo-se a partir do encontro de muitas outras tradições.

Salles (2010), de forma bastante apropriada, retomando o cenário explorado por Vandezande trinta anos atrás, discute em seu trabalho, **À Sombra da Jurema Encantada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra**, o encontro da Umbanda com a Jurema no município de Alhandra na Paraíba, local tradicionalmente reconhecido como o espaço geográfico no qual se originou essa tradição. Através dessa investigação o autor procura mostrar a singularidade da Umbanda praticada na região, enfatizando a importância para os seus adeptos de um legado mítico e simbólico, advindo da tradição dos antigos mestres juremeiros, apesar das mudanças que essa nova orientação religiosa (a Umbanda) vai desencadear.

Dentre essas produções também destacamos o trabalho de Stênio Soares (2009), **Anos da Chibata: Perseguição aos Cultos Afro-Pessoenses e o Surgimento das Federações**, texto produzido a partir de documentos escritos e relatos orais de líderes das federações de cultos afro-brasileiros e praticantes do que o autor denomina de religiões afro-pessoenses. Texto que embora trate especificamente das relações que moldaram a construção das primeiras organizações federativas na cidade de João Pessoa, sua contribuição é significativamente ampla para a compreensão do processo que emoldurou a legalização das religiões afro-indígenas no estado, bem como as inter-relações que daí se desencadearam ao se fundir ao antigo Catimbó-Jurema à recém-chegada Umbanda.

Dentre os autores e produções aqui mencionadas não se poderia deixar de fora esse que é um estudioso pioneiro do que chamaremos de uma nova configuração das religiões afro-indígenas no Nordeste brasileiro, ou afro-indo-brasileiras como prefere. Roberto Motta, que embora não se detenha sobre uma temática específica dentro do campo de estudo de tais práticas religiosas, possui um trabalho significativamente relevante resultante

de incansáveis pesquisas na área, seja do ponto de vista teórico-metodológico, seja do ponto de vista empírico, constituindo-se num referencial clássico para pensar as religiões afro-indígenas no Brasil, bem como no Nordeste.

E nesse sentido, o autor apresenta uma ampla caracterização das chamadas religiões afro-brasileiras que compreendem as práticas religiosas afro-indígenas na atualidade, nos fornecendo inclusive uma definição bastante apropriada para a delimitação desse objeto de estudo:

As religiões afro-brasileiras apresentam-se em grande variedade, indo de formas estruturadas, que tendem cada vez mais a formar igrejas independentes, a grupos informais, voltados, sobretudo para a prática de terapias mágicas. Essas religiões se caracterizam por sua orientação intramundana, ao mesmo tempo em que se afastam de toda idéia de ascese. Também não possuem um projeto de mundo que há de vir, no que se diferenciam de outras religiões brasileiras, inclusive do catolicismo associado à teologia da libertação. Mas não deixam de apresentar ao menos o esboço de mitos messiânicos, representados pela cidade da jurema e pela vaga lembrança de certos heróis libertadores. Além disso, os terreiros afro-brasileiros, numa espécie de curto-circuito apocalíptico, criam seu mundo dentro do mundo, ao qual os fieis têm acesso através de um percurso iniciático, implicando o renascimento místico do indivíduo e do grupo que, pelo transe, confundem suas personalidades com as dos deuses (MOTTA, 2002, p. 75, grifo nosso).

A caracterização elaborada por Motta mostra-se bastante ampla e pertinente para o desenvolvimento da discussão acerca da temática. Ou seja, define o que há em comum entre as diversas vertentes que compõem o que

se denominou de religiões afro-brasileiras. E, nesse sentido, destaca o seu caráter “intramundano”, não ascético, nos quais seus fundamentos não estão voltados para um projeto de salvação, seja nesse ou noutro mundo. O que significa uma preocupação por parte dos praticantes dessas religiosidades com as coisas terrenas, com o cotidiano, mas, particularmente com as questões individuais. Daí, portanto, a inexistência de um modelo de moralidade em vista da ausência de um projeto coletivo. Embora não percam totalmente de vista a memória do mito do “herói salvador”, como é o caso na Jurema/Umbanda da reverência à Malunguinho, por exemplo, um herói local, apropriado pelo culto, que funciona como signo de luta e resistência para as populações desassistidas atuais.

Além dessa dimensão que se poderia chamar de filosófica das religiões afro-indígenas, há mais alguns pontos de identificação que se entende como sendo fundantes das práticas que compõem essa religiosidade. São eles uma ritualística básica, que comporta cânticos, danças, e signos (em abundância); um acentuado caráter mágico; o transe, e por fim, a capacidade constante de transmutar-se.

Assim sendo, também não poderíamos deixar de fora as contribuições fornecidas por Maria do Carmo Brandão, que com seus estudos acerca do Catimbó-Jurema do Recife, permite-nos compreender as relações que se desenvolveram a partir do entrelaçamento entre uma religiosidade de origem indígena, a Jurema e suas interfaces com os orixás, seja nos rituais dos terreiros de Umbanda, sejam nos rituais nos terreiros de Xangô.

As produções aqui mencionadas com exceção das pesquisas de Assunção que elege o espaço geográfico do “sertão nordestino”, incluindo as localidades do interior dos estados da Paraíba, Pernambuco, Piauí e Ceará (parte do percurso feito pela Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938), e dos trabalhos de Roberto Motta e Maria do Carmo Brandão que não se restringem à Paraíba, os demais contemplam a área geográfica da cidade de João Pessoa e seu entorno, o que demonstra a pequena ou inexistente pesquisa sobre o tema nas demais cidades e interior da Paraíba.

Na busca de ampliação dos estudos no campo das religiões afro-ameríndias na Paraíba (no estado), destacamos também a tese de Idalina Maria F. L. Santiago, **O Jogo de Gênero e da Sexualidade nos Terreiros de Umbanda Cruzada com Jurema na Grande João Pessoa/ PB** (2001), além dos recentes e pioneiros trabalhos desenvolvidos pela mesma, junto ao Departamento de Serviço Social da Universidade Estadual da Paraíba, Câmpus I, Campina Grande, que culminou em textos de sua própria autoria e de outros tantos, produzidos por seus alunos-pesquisadores.

Dentre estes, destacam-se os relatórios de pesquisa produzido por Amanda Norberto Peixoto (2004), **A Influência Indígena na Jurema**, e o de Cláudio da Costa Barroso Neto (2007), **A Formação da Umbanda cruzada com Jurema em Campina Grande/PB**. Como desdobramento da pesquisa realizada por Peixoto (2007), tem-se ainda o trabalho de conclusão **A Legalização dos Cultos Afro-Brasileiros na Paraíba: O Discurso Jornalístico do Diário da Borborema (1960 -1975)**.

Os estudos relacionados como de Barroso Neto (2007); Peixoto (2007) e Santiago (2008) trazem como enfoque central a tese de que a partir da deflagração do processo de institucionalização das religiões afro-indígenas na Paraíba, que se deu através do modelo fornecido pelo Sudeste com a Umbanda, obteve-se como resultado uma religiosidade ainda mais sincretizada embora ainda assim, predominando os traços das antigas práticas religiosas locais, da Jurema.

O argumento desses pesquisadores é que, o resultado do processo de legitimação da Umbanda na Paraíba, houve predominância da tradição local, ou seja, o fortalecimento dos cultos da Jurema.

No processo de reorganização sincrética entre as entidades da jurema, da umbanda e do candomblé, vemos a movimentação em direção de fortalecimento da chamada linha da jurema, na medida em que as entidades do panteão das duas últimas religiosidades (umbanda e candomblé)

foram ressignificadas para serem agrupadas em torno da dogmática juremeira (SANTIAGO, 2008, p.11).

A atenção à prática da Jurema e a constatação de uma predominância desses cultos na Paraíba, “não sem sentido”, justifica-se também na medida em que se constatou essa mesma predominância na cidade do Recife. Considerando, pois, que a prática da Jurema estende-se a todo o Nordeste Oriental (Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte), não há porque desconsiderar tal fato. Como demonstra Roberto Motta: “Minha surpresa foi ainda maior quando constatei que, aproximadamente, uns 60% de todos os centros de espiritismo popular do Recife entregava-se predominantemente, à prática da Jurema (também conhecida como Catimbó)”, (2005, p.3).

A supervalorização, no entanto, dessa vertente nos recentes estudos, particularmente na Paraíba, tende a silenciar outras tradições. Embora haja uma visibilidade proeminente do culto da Jurema nos terreiros campinenses, e, portanto, no campo da religiosidade afro-indígena local, há que se considerar nos últimos tempos uma tentativa de ampliação das tradições do Candomblé na cidade. No entanto, a predominância da Jurema na região, sobretudo na Paraíba, vem dando a tônica dessas abordagens: como pode se verificar também nos estudos de Vandezande (1975); Assunção (2006) e Salles (2010).

## OS FOLCLORISTAS E A ANTROPOLOGIA CLÁSSICA

Sobre a produção de uma literatura pioneira das religiões afro-indígenas no Nordeste oriental, convém mencionar os escritos realizados pelos folcloristas, que têm sido referência e fornecido elementos para se pensar “os começos” de tais práticas no estado e na região.

De acordo com Assunção (2006), a partir de 1920 o Catimbó nordestino torna-se objeto de estudo, principalmente por parte dos estudiosos inseridos na perspectiva dos estudos folclóricos, que procuravam inventariar as manifestações culturais “antes do seu completo desaparecimento”, entre eles Câmara Cascudo, Mario Mário de Andrade, Gonçalves Fernandes e

outros. Posteriormente, segundo o autor, cientistas sociais como Roger Bastide e Arthur Ramos vão dedicar atenção ao Catimbó, como parte de um processo sincrético dos cultos afro-indígenas. Após esse período constata-se segundo o mesmo, um longo silenciamento na produção de estudos e pesquisas nesta área na região, sendo retomado apenas na década de 70, quando Roberto Motta reinicia nova fase de estudos, que prosseguirá com muitos de seus seguidores.

Entretanto, como bem lembrou Assunção, embora não se tratassem dos primeiros registros, se considerarmos os relatos coloniais, os registros dos folcloristas constituem-se nas primeiras fontes específicas sobre a religiosidade local, e será como um dado folclórico, uma crença popular, um “resto de cultura”, uma manifestação do povo simples, algo exótico e em vias de extinção, que se há de considerar esses registros, o que não os invalida.

Nesse sentido, no início dos anos 1930, Mário de Andrade será o primeiro a fazer registros do Catimbó. Com uma significativa diferença do pensamento que marcava as abordagens até então predominantes nos estudos dos antropólogos que investigavam as religiões de matrizes afro-indígenas no restante do país, seu pensamento será marcado pela preocupação com a construção de uma identidade nacional. E com esse fim empreendeu um trabalho de coleta de materiais denominados de cultura popular, entre os quais se destacava a música da qual fez parte cânticos rituais e melodias dos Catimbós da Paraíba, de Pernambuco e do Rio Grande do Norte.

Posteriormente, frente à Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, coordenou a Missão de Pesquisas Folclóricas que percorreu ao longo do primeiro semestre de 1938, partes da região norte e nordeste do país, tendo como objetivo o registro em discos do folclore musical da região. Material que será publicado por Oneyda Alvarenga em **Catimbó**, e por Álvaro Carlini em **Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão**, com base nesses registros o Catimbó será definido como:

[...] culto religioso popular, de formação nacional, freqüente no Nordeste e Norte brasileiros. Com a pajelança (Amazônia, Maranhão e Norte do Piauí) e o Candomblé

de Caboclo (Bahia), o Catimbó forma um grupo de religiões populares intimamente aparentadas, em que se fundem elementos tomados à feitiçaria afro-brasileira, ao catolicismo, ao espiritismo e principalmente, às reminiscências de costumes ameríndios, que constituem a sua parte principal e caracterizadora (CARLINI *apud* ALVERANGA, 1993, p. 57).

Embora Carlini registre as observações feitas por Alvarenga no que diz respeito à falta de ordenação e explicação das observações sobre os Catimbós feitas pela Missão, a autora consegue descrever a ritualística do Catimbó de forma muito próxima ao que se observa atualmente nos terreiros de Umbanda e de Jurema de Campina Grande. Desse modo, Carlini segundo Alvarenga, descreve o Catimbó com um culto baseado nas entidades sobrenaturais chamadas de mestres, concebidos como espíritos numa referência mítica aos caboclos (índios), ou antigos chefes de cultos, sacerdotes e médiuns. Invocados por meio de cânticos, esses mestres sobrenaturais entram em contato com os fiéis, principalmente por intermédio dos mestres terrestres, ou de outros iniciados e crentes, dos quais se apossam. Numa referência ao pensamento de Bastide, a autora compara “a quase inexistência de coreografia” nesse ritual ao “o êxtase e as danças rituais do Candomblé” (Idem, p.58).

Ainda quanto aos registros da Missão, alguns pontos importantes foram destacados confirmando a particularidade do ritual de marcas indígenas, conservados até os dias atuais, como a defumação feita com o cachimbo na posição invertida, o emprego do maracá como instrumento musical, acompanhando as toadas para as entidades “baixarem” e a preparação da bebida feita com partes da árvore da Jurema. Além dessas informações tem-se nesse registro um valioso acervo de imagens e de melodias através do qual se pode em comparação com o contexto atual perceber os fluxos dessas práticas.

Outro importante registro contemporâneo ao de Mário acerca da religiosidade popular na Paraíba foi o de Gonçalves Fernandes, que em **O Folclore Mágico do Nordeste de 1938**, comentou o registro considerado

mais antigo sobre as práticas mágicas no Estado, mencionado no livro **Datas e Notas para a História da Paraíba** de 1908, escrito por Irineu Ferreira Pinto. Segundo Fernandes:

O documento mais remoto que trata sobre feiticeiros na Paraíba, é uma ordem régia do ano de 1740, endereçada ao governador da capitania, onde *El Rey* ordena informar o caso de uns feiticeiros e índios presos e mortos na vila de Mamanguape, por aquela era, por práticas mágicas condenadas pelos poderes espirituais da época (FERNANDES, 1938, p.7).

Fernandes ainda chama atenção para as particularidades do Catimbó, que conforme suas palavras configurou-se a partir de apenas uma pequena participação da simbologia africana, consequência “da perda de continuidade religiosa do negro na Paraíba”, cujas reminiscências “místicas” se resumiu a prática do ebó.

A um ecletismo negro-ameríndio que começou a formar as fontes da larga feitiçaria na Paraíba, juntou-se pouco a pouco a influencia das práticas e superstições comuns a povos latinos e de origem longínqua, de meio com a católica, dando-nos ofícios conjuntórios especiais até os nossos dias (FERNANDES, 1938, p 8).

Segundo Fernandes, as condições precárias da economia açucareira na Paraíba em fins do século XVII, consequência de uma economia em crise, levou a população escrava à degradação e à perda de seus vínculos religiosos, dos quais apenas sobreviveu a prática do *ebó*, “hipertrofiado como reação única para efeitos mágicos imediatos”. Isto é, como uma prática mágica, ou mais propriamente como denomina o autor, como poder do bem e do mal.

Embora os seus escritos não se detenham sobre a religiosidade popular, o Catimbó ocupa parte considerável de sua obra e nessa o autor ainda faz referência à “reputação de grande catimbozeira” entre Pernambuco

e Paraíba, que era Maria-do-Acais, recém-falecida, e Joana-Pé-de-Chita, feitiçeira morta e cuja reputação era conhecida em toda redondeza da estrada de Santa Rita.

Os registros de Fernandes sobre o Catimbó na Paraíba deixam claro sua preocupação com a ausência de participação mais efetiva de elementos africanos nesse culto, transparecendo sua filiação aos escritos de Arthur Ramos, a quem é dedicada a sua obra e as buscas pelas “sobrevivências africanas” na religiosidade popular brasileira.

Nos estudos sobre as religiosidades de parte do Nordeste brasileiro, mais especificamente de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, Cascudo possivelmente estimulado por Mário de Andrade, passa a registrar as práticas culturais do “povo simples”, entre elas, as manifestações religiosas populares descrevendo as transformações pelas quais passavam o que o autor denomina de uma “Religião no Povo”:

Pelo que me foi dado ouvir, e ver, noto que a influência religiosa do africano, é mais decisiva no Rio de Janeiro e Bahia. Dahi para o Norte a Pajelança começa a dar suas cores typicas. Tanto a Macumba e o Catimbó, como a Feitiçaria e Pajelança, estão cheios de reminiscências catholicas, invocações ao agiologio christão, benzeduras e águas bentas (sic) (CASCUDO, 1937, p.77).

Considerando as mudanças socioculturais registradas por Cascudo, não sem pesar, o autor faz observações acerca do que ele denominará de uma maior influência indígena e católica, em detrimento da tradição africana nas religiões afro-indígenas no “norte” do país. Sua referência geográfica, porém, embora remeta as atuais regiões do norte e nordeste, certamente tratava-se da região norte propriamente, e de apenas parte do nordeste.

Antes de mandar fechar as macumbas e prender os catimbozeiros, tornando-os aos olhos do Povo,

uns martyres de abnegação, devíamos estudar detalhadamente o mecanismo de seu funcionamento para contraminar sua influência maléfica ou dissolvente (sic) (CASCUDO, 1937, p.76).

Suas constatações equivaleriam a assegurar que “nessas áreas” os fluxos e as correntes de tradições culturais diferiam daquelas até então predominantes nas investigações dos estudiosos da época, que eram as perseguidas “sobrevivências africanas”. Partindo desse pressuposto, poder-se-ia dizer que outras vinculações religiosas passavam ou deveriam passar a também compor esses estudos, isto é, os estudos da antropologia religiosa brasileira. Conforme Cascudo:

Os ritos africanos que Nina Rodrigues, Manoel Quirino e o padre Etienne Brasil recolheram no Rio e em Bahia, foram invadidos pela prática do baixo espiritismo de mistura com as tradições médico-religiosas dos Tupys. O Catholicismo deu uma forte tintura. Hoje é impossível a separação. Macumbas, Catimbós, Candomblés, Feitiços, são a mesma cousa em sentido geral (CASCUDO, 1937, p. 78).

Escrevendo no início do século XX (década de 30), Cascudo chama a atenção para o crescente fluxo de correntes de tradições indígenas, espíritas e católicas que se incorporavam às antigas tradições africanas como o Candomblé. Conforme suas considerações esses fluxos se davam através da já antiga prática de identificação dos “Ourixás africanos com os Santos catholicos” (sic) (CASCUDO, 1937). Para o autor, essa associação ocorria por mera “convergência”, por associação de atributos pertencentes a essas divindades.

Outra forma para essas convergências, segundo Cascudo, se daria através do espiritismo kardecista, que nessa associação é denominado de “baixo espiritismo”, em virtude da “deturpação da doutrina de Allan Kardec”, que, por sua vez, oferece aos “Pajés o papel de médiuns mais ou

menos fortes”. Na correnteza desses fluxos, unem-se também as correntes indígenas, através das “tradições médico-religiosas dos Tupys”.

Em **Notas sobre o Catimbó**, Cascudo faz um levantamento da religiosidade afro-indígena praticada em diversas regiões do país, e nessa generalização, associa a Pajelança nortista, a Macumba carioca e o Catimbó de parte do nordeste a uma mesma entidade. Entretanto, desse estudo o que interessa aqui são as particularidades do Catimbó, que conforme o autor vinha sofrendo alterações seja pela incorporação de novos rituais, seja pelo abandono de outros.

Todavia, vale salientar que em função de seus interesses em registrar as “manifestações populares antes que essas desaparecessem”, os textos de Cascudo não possuem uma precisão em termos territoriais e temporais. Por esta razão a sua narrativa é fluída, mas nem por isso perde a sua relevância. E, embora, o seu texto não possua o rigor teórico requerido das análises etnográficas e sociológicas, fornece elementos significativos para uma análise do processo de composição das diferentes correntes de tradições culturais que passam a compor as práticas religiosas afro-indígenas.

Nesse sentido em “Notas sobre o Catimbó”, o autor destaca a diversidade de composições presente nas diferentes tradições espalhadas pelo país: “Pajelança, macumba e catimbó são a mesma entidade. Os Mestres curadores, orientadores perseguidores, veem das mesmas fontes: negra, indígena e branca” (CASCUDO, 1937, p. 75).

Escrevendo no ano de 1934, Cascudo deixa transparecer em sua escrita às marcas de seu tempo. Tempo em que a perseguição policial aos praticantes das religiões afro-indígenas tornara-se uma constante. Tratados como criminosos, os líderes religiosos transformavam-se em alvo da polícia. Enquanto isso, a clientela e mesmo os praticantes quando tomados pelo êxtase, eram percebidos como doentes, de acordo com a concepção médica reinante na época de que o transe mediúnicos equivalia à histeria, e as religiões mediúnicas a crime, charlatanismo e feitiçaria. Para Cascudo:

O baixo espiritismo está matando a macumba, infiltrando-se dominadoramente e obrigando o neto de onipotentes Pajés ao papel de “médiuns” mais ou menos fortes [...] a multiplicação de centros espíritas havia absorvido quase o maior contingente dos fiéis aos candomblés. O elemento negro, rareado pela mestiçagem, desviou-se das práticas e só procura os Mestres para remédios ou patuás. O africano não existe mais. Seu neto crê muito pouco nos orixás dos antepassados (CASCUDO, 1937, p. 78).

Com seus registros Cascudo fornece, elementos importantes para pensar as práticas religiosas afro-indígenas, sobretudo, no que ele denomina de três momentos significativos na re-arrumação da religiosidade afro-brasileira, que seriam o crescimento do “baixo espiritismo” em detrimento da Macumba e do Candomblé; o aumento do número de brancos e mestiços em detrimento do número de negros e por fim, a diluição do aspecto litúrgico dos rituais ou das “grandes cerimônias religiosas” em substituição a crescente procura por serviços religiosos ou por curandeirismo.

Esses três momentos destacados pelo autor podem ser interpretados como parte de um mesmo processo, na medida em que se observa uma ampliação no atendimento de consultas, uma inversão na composição étnica e social do grupo e um arrefecimento das práticas ritualísticas. Diante desse quadro, pode-se entender essas mudanças como parte do fluxo universalizante que caracterizará a partir de então tais práticas, que, ao invés de um caráter racial e localizado amplia-se do ponto de vista de sua composição sócio-cultural sujeitando-se assim as inúmeras mudanças daí decorrentes.

A alteração no caráter litúrgico assinalada pelo autor, no entanto, pode ser entendido não propriamente como uma redução, mas como a incorporação de outros elementos, provenientes, por exemplo, do kardecismo que no Brasil assume de forma destacada um aspecto curativo, decorrendo possivelmente daí a ampliação e diversificação dessa liturgia. As transformações ocorridas

na dinâmica dessa religiosidade devem, no entanto, ser entendida a partir das mudanças pelas quais estava passando a sociedade brasileira em sua convergência para o processo de modernização, mais especificamente no que diz respeito ao crescimento das cidades e todas as alterações daí decorrentes.

Cascudo, por ocasião de uma conversa com o pai de santo Antônio Nagô, em Natal – RN registra a ampliação da prática espírita da cura, conforme se mencionou anteriormente.

O elemento negro, rareado pela mestiçagem, desviou-se das práticas e só procura os Mestres para remédios ou patuás. O africano não existe mais. Seu neto crê muito pouco nos ourixás dos antepassados. Freqüenta os terreiros e financia o pai de santo numa proporção risível. As mulheres brancas e mestiças contribuem com o maior rendimento financeiro espiritual (CASCUDO, 1937, p.78).

A respeito da denominação “baixo espiritismo”, para referir-se ao cruzamento da prática do espiritismo com o Catimbó, o que se observa é uma clara distinção entre a considerada prática legítima do kardecismo e sua degeneração, quando associada a outras práticas já “degradadas”.

Os ritos africanos que Nina Rodrigues, Manuel Quirino e Padre Etienne Brasil recolheram no Rio e em Bahia, foram invadidos pela prática do baixo espiritismo de mistura com as tradições médico-religiosas dos Tupys. O catholicismo deu uma forte tintura. Hoje é impossível a separação. Macumbas, Catimbós, Candomblés, Feitiçaria, são a mesma cousa(sic) em sentido geral (CASCUDO, 1937, p.78).

Essa perspectiva se confirma em **Maleagro**, texto escrito em 1949, no qual o autor revê algumas de suas opiniões anteriores acerca do Catimbó.

No catimbó mestre obtém o transe fumando e tragando a fumaça ou respirando profundamente. Não há o transe espontâneo, correspondendo ao cair no Santo nos candomblés. Obtido o transe, incorporado o Mestre no médium, catimbozeiro, o mais se passa como numa sessão espírita. Denuncia a influência indígena no catimbó como synonymo que se vae tornando difficil. É o adjuncto da jurema. A velha Luiza Freire, curada com três chás forte de raíz de jurema, embora não acreditasse nessas porcarias, só conhece o catimbó por adjuncto da jurema (sic) (CASCUDO, 1937, p. 80-88). No catimbó mestre obtém o transe fumando e tragando a fumaça ou respirando profundamente. Não há o transe espontâneo, correspondendo ao cair no Santo nos candomblés. Obtido o transe, incorporado o Mestre no médium, catimbozeiro, o mais se passa como numa sessão espírita.

Cascudo chama então a atenção para a antiguidade da prática indígena da Jurema, que segundo suas investigações constavam nos arquivos do Instituto Histórico do Rio Grande do Norte, como uma “superstição” condenada e reprimida pelas autoridades portuguesas já nos anos de 1758.

Aos dois de junho de mil setecentos e cincoente e oito falleceu da vida presente Antonio índio preso por razão do summario que se fez contra os índios de Mopibú, os quaes FIZERAM ADJUNTO DE JUREMA, QUE SE DIZ SUPERSTICIOSO, de idade de vinte e dois annos ao julgar... (sic) (*Apud* CASCUDO, 1937, p. 89).

Cascudo em seus estudos demonstra sua identificação com os postulados teóricos de Bastide, no que diz respeito à superioridade do Candomblé. O que se confirma em seus primeiros escritos, a partir da

visão depreciativa com que trata os cultos afro-indígenas na sua vertente do Catimbó e da Macumba, embora mais tarde reconheça os seus preconceitos.

Realizando seus registros, alguns anos depois de Cascudo e Andrade, e fortemente influenciado pelas descobertas de Gonçalves Fernandes, Bastide (2001b) faz também suas observações acerca do Catimbó, e como primeira característica, destaca a origem indígena desse ritual, baseado em elementos como o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, a ideia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há casas e cidades análogas às nossas. Bastide, porém, destaca a diferença entre a Pajelança e o Catimbó, chamando a atenção para o fato de que enquanto na primeira, a fumaça é absorvida, na segunda, é expelida; e também se refere à substituição do poder intoxicante do fumo pela ação da Jurema.

Numa abordagem sociológica, o autor associa a passagem da Jurema ao Catimbó como decorrência do fenômeno da desintegração das tribos, resultado do processo de colonização que culminou com a desarticulação do estilo de vida coletivo das comunidades indígenas e promoveu o contato destes com brancos e negros, inaugurando assim outro modelo de sociedade.

[...] a passagem da sociedade tribal para outro tipo de organização, ou melhor, à sua desagregação em famílias dispersas pelo litoral, levando uma vida difícil, unindo-se sexual e culturalmente aos brancos, criou necessidade que a tribo não conhecia: a benção coletiva das cidades dada pela festa da jurema foi sucedida pela benção individual, a luta contra as preocupações particulares, a tristeza das almas solitárias. Daí a necessidade de se refugiar o maior número de vezes possível no mundo dos encantados, de chamar, semana após semana, os espíritos protetores (BASTIDE, 2001b, p.148).

Sobre o contexto no qual se dá a passagem da Jurema ao Catimbó, o autor não se prolonga. No entanto, suas observações não deixam de ser

pertinentes bem como instigantes. É nesse contexto e do contato entre índios, brancos e negros que nasce o Catimbó segundo o mesmo. O negro, segundo Bastide, “aceitou o Catimbó porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião (Xangô no Recife, e Candomblé na Bahia), a mesma resposta as mesmas tendências” (p.149). Todavia, o autor não deixa de enfatizar a superioridade do Candomblé, chamando a atenção para a “rica e complexa mitologia” deste em detrimento “da pobre e incipiente mitologia” do Catimbó. E como elemento para explicar essa “pobreza” sugere como uma das possibilidades, o fato desta ter se perdido ao longo do processo de cristianização; ou o fato desta constituir-se mais como magia do que como religião.

Embora nessa escrita Bastide destaque no Catimbó o aspecto mágico em detrimento do religioso apenas como possibilidade, em seus escritos posteriores, esta se tornará sua opinião corrente.

O autor ainda faz referência ao que ele chama de um “esboço de mitologia” no Catimbó<sup>119</sup>. Segundo o qual, esta teria como função a garantia de harmonia entre essas “seitas” e o estabelecimento de hierarquias. “[...] esse mito justifica a estrutura social: cada um tem sua cidade ou grupo de cidades encantadas, a geografia mística, com suas divisões administrativas, permite a coexistência de seitas autônomas” (2001b, p.150): “O imperialismo não se marcará, como no candomblé, pela maior ou menor frequência dos fieis, pela maior ou menor número de filhas de santo, mas pela maior ou menor extensão do mundo encantado que estiver sob a jurisdição do catimbozeiro” (Ibid.: 51).

Sobre a organização interna de cada seita (tradição), Bastide enfatizará a diferença entre este e o Candomblé, e dirá que em substituição a iniciação, ocorre no Catimbó o aprendizado dos segredos, através da transmissão individual, que

---

119 “Os índios não conheciam antigamente as virtudes miraculosas da jurema: antigamente, isto é, antes do nascimento de Deus. É porque então a jurema era uma arvore como todas as outras. Mas fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem. Assim a força da jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual, a dos espíritos que passaram a habitá-la” (Bastide, 2001:149).

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

não se dá de forma regulamentada, organizada em cerimonial, cercada de tabus e sacrifícios; ao contrário, o discípulo no Catimbó. “[...] aprende pouco a pouco com o mestre, indo vê-lo, ao acaso da vontade e das circunstâncias, ‘quando quiser’, frase significativa onde se exprime o individualismo impenitente dessa população do Nordeste” (BASTIDE, 2001b, p.51).

Na sequência destacada quanto à desqualificação do Catimbó, o autor registra impressões profundamente depreciativas no tocante à aparência de suas lideranças e de seus locais de culto:

Há, no Recife, catimbozeiras temíveis; conheci algumas que tinham um aspecto tão assustador que me causaram medo, a atmosfera de seus mocambos era uma atmosfera de um verdadeiro terror. Não é de se espantar, aliás, porque é uma lei geral que sempre que uma religião é perseguida, a magia negra aproveita-se desse fato (BASTIDE, 2001, p.152).

Recém-chegado ao país, certamente Bastide desconhecia a aparência física das pessoas e das residências das populações pobres das periferias brasileiras. Provavelmente em decorrência desse fato, o autor tenha destacado os aspectos “temíveis” e “assustadores”, atribuindo-os aos/as praticantes do Catimbó. Não podemos desconsiderar o fato de que, como uma tática, os excluídos se utilizem, desses aspectos depreciativos a eles atribuídos para exercer poder, daí a atmosfera mística que envolve essas pessoas. No entanto, nos parece muito mais que Bastide estava tomando como referência para julgar as “nossas” catimbozeiras, a literatura europeia que descrevia o universo e as “reais” condições das mulheres pobres daquele continente, medievais, tornadas “bruxas” pelas setores dominantes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura aqui listada de forma breve constitui-se numa documentação relevante para o estudo das práticas afro-indígenas de parte

do Nordeste. Todavia, a sua leitura requer também a interpretação de um contexto político e científico que explica certos preconceitos e adjetivações, que não sem motivos gerou noções depreciativas que ainda hoje estão presentes na referência a essas tradições. Com isso, queremos dizer que não apenas essa literatura, mas também as interpretações desses estudiosos constroem e compõem as práticas religiosas afro-indígenas aqui em discussão.

A partir desse levantamento podemos perceber que em grande medida a literatura que trata das religiões ou práticas religiosas dos povos afro-indígenas está por ser realizada. Considerando que dessa literatura os registros mais antigos divide-se entre a literatura clássica de uma Antropologia que se implantava no país, e dos estudos folclóricos.

A Antropologia limitada pelo seu arcabouço teórico evolucionista em suas abordagens buscava encontrar tradições que fossem puras e originais, o que culminava com o pressuposto que determinadas ritos e práticas eram mais legítimos enquanto outros degradados. Nesse sentido, essa literatura dá mostras evidentes do viés hierárquico e dicotômico que caracteriza o pensamento ocidental e sempre esteve casado com a ciência. O Folclore por sua vez, bebendo da mesma fonte que a academia, traçava o caminho do salvacionismo e do exotismo, “resgatar” e preservar “manifestações culturais” antes que essas fossem solapadas pela civilização. Assim sendo, ambas as abordagens deixaram muito por fazer, ou fizeram de modos enviesados, atendendo as demandas do seu tempo e de seus protagonistas.

Como ressaltamos no início do texto, embora importantes e relevantes estudos estejam sendo realizados esse é um campo que precisamos intensivamente ocupar de diferentes modos. Uma vez que entendemos o conhecimento histórico como uma bandeira política e a mais potente arma para a constituição de um povo autônomo e independente. Tais abordagens não interessam apenas aos segmentos étnicos, mais a todos nós que nos dizemos brasileiros. Essa é a nossa história, a história de um povo que nasceu da dominação e para superá-la só há um caminho, o da história.

## REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BARROSO NETO, Cláudio da Costa. Formação da Umbanda Cruzada com Jurema em Campina Grande/PB. **Relatório final apresentado ao Programa Institucional de Iniciação Científica**. PROINCI/UEPB. Campina Grande/PB, 2007. Digitado.

BASTIDE, Roger Catimbó. In: Reginaldo Prandi (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 146-159.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luis Felipe. O Catimbó - Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Orgs). **Encantaria brasileira**: Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 160-181

CASCUDO, Luis da Câmara. Notas sobre o Catimbó. **Novos estudos Afro-brasileiros** (Segundo Tomo). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A. 1937, p.75-129.

\_\_\_\_\_. **Maleagro**. Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2.ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.

CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e maracá**: o catimbó da missão (1938). São Paulo: CCSP, 1993.

FERNANDES, Gonçalves. **O folclore mágico do Nordeste**: usos, costumes crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1938.

MOTTA, Roberto. Escatologia e visão do mundo nas religiões Afro-brasileiras. In: BRANDÃO, Silvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife – PE: Editora UFPE, 2002.

\_\_\_\_\_. Candomblé, Xangô e Catimbó: Transe de Êxtase e Transe de Possessão no Nordeste do Brasil. In: ISAÍÁ, Artur César (Org.). **Orixás e espíritos**: O debate Interdisciplinar na Pesquisa Contemporânea. Uberlândia: EDUFU [Editora da Universidade de Uberlândia]. 2006, p.99-114.

\_\_\_\_\_. A Jurema do Recife: Religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: LABATE, Beatriz Caubi; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

PEIXOTO, Amanda Norberto. A influência indígena na Jurema. **Relatório Final apresentado ao Programa Institucional de Iniciação Científica** - PROINCI/UEPB. Campina Grande/PB, 2004.

SALLES, Sandro Guimarães. **A sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Universitária/UFPE, 2010.

SANTIAGO, Idalina Maria F. L. **O jogo de gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na Grande João Pessoa/PB**. 2001. Doutorado (Tese em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica-São Paulo, São Paulo, 2001.

SOARES, Stênio. Anos da Chibata: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. **Caos**: Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n.14, Set. 2009. Disponível em: [www/cchla.br/caos](http://www/cchla.br/caos). Acesso em: 3 fev. 2010.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

\_\_\_\_\_. **Introdução à antropologia brasileira: os contactos raciais e culturais**. V.3, 3. ed. Rio de Janeiro: S/Editora, 1982.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre a forma nordestina de religião mediúnica**. 1975. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

## O CARIRI PARAIBANO TAMBÉM É AFRO-AMERÍNDIO: MEMÓRIAS DE *BABALORIXÁS E YALORIXÁS* DA CIDADE DE SUMÉ<sup>120</sup>

José Luciano de Queiroz Aires

Por volta do final do Século XVII, o terço acompanhou a espada e o gado nos caminhos violentos da colonização dos “Cariris Velhos”. Fazenda e capela, colonizadores e missionários, se constituíram como sendo traços marcantes do processo de conquista e ocupação das terras indígenas, embora não tenha se dado sem resistência e/ou negociação. Visto na perspectiva temporal da *longa duração*, pode-se compreender a hegemonia cristocêntrica no presente histórico, pois o catolicismo foi a ideologia que justificou o projeto da colonização e da escravidão durante quase três séculos. Apenas no século XX, foram surgindo as Igrejas Evangélicas na região, reforçando a hegemonia cristã no território e disputando fiéis com o catolicismo, ao mesmo tempo em que abrem uma guerra declarada de intolerância para com as religiões afro-ameríndias.

---

120 O presente artigo é resultado do Projeto de Pesquisa intitulado *O Semiárido Paraibano também é afro-brasileiro e indígena*, desenvolvido junto ao Ministério da Cultura em parceria com a UFCG (CDSA), UFPE e Fundação Joaquim Nabuco, entre julho de 2014 e julho de 2015. Gostaria de agradecer, especificamente no caso do Cariri, a Andrea Augusta de Moraes Ramos e Maria Raquel Batista, pelo excelente trabalho realizado conosco junto aos terreiros, assim como ao Pai Inacinho, Madame Jô, Sandra Batista e Antonio Graxuá, pelas entrevistas concedidas. Consultar site: <<http://afro.culturadigital.br/collection/o-semiarido-paraibano-tambem-e-afro-amerindio/>>. Acesso: 16 set. 2016. Agradeço também ao MINC pelas bolsas concedidas ao grupo de pesquisadores. O presente artigo também foi publicado no Livro **Por uma educação para os novos tempos: alteridade, respeito e inclusão**, organizado pelos professores Ariosvalber de Souza Oliveira, Gervácio Batista Aranha, Maria Aparecida dos Reis e Moisés Alves da Silva, com o objetivo de ampla divulgação em coletâneas diferentes.

Pode-se aventar a hipótese de que muitas das práticas culturais nativas e africanas foram reprimidas e marginalizadas durante a Colônia e o Império, dada o número de aldeias missionárias estabelecidas pelas terras caririzeiras, nas quais, certamente, o catecismo do colonizador se sobrepôs à religiosidade nativa e africana. Restou, entretanto, um catolicismo popular sincrético do qual nos fala a historiadora Laura de Mello e Souza, representado por práticas mágicas como as realizadas por curandeiros e rezadeiras, muito presente na região até segunda metade do século XX, época em que temos indícios do aparecimento de terreiros nos municípios de Monteiro e Sumé. As rezadeiras, os curandeiros e as parteiras, ainda vivos, se encontram na condição portadores de saberem desvalorizados diante da poderosa ciência, embora tenham prestado relevantes serviços aos caririzeiros e carrizeiras dos tempos dos nossos avós e bisavós.

Nesse texto pretendo, inicialmente, analisar como as religiões e religiosidades são representadas nesse processo de invenção da região do Semiárido Brasileiro<sup>121</sup>, a partir da leitura dos materiais já produzidos na linha da Educação Contextualizada para a convivência com o Semiárido, tais como: livros, cartilhas, apostilhas, diretrizes curriculares, etc. Em um segundo momento, procuro configurar uma narrativa histórica das religiões afro-ameríndias no território do município de Sumé a partir da história oral e das rememorações de *babalorixás e yalorixás*.

## O SEMIÁRIDO BRASILEIRO E AS IDENTIDADES RELIGIOSO-REGIONAIS

Um documento significativo para começar essa questão, se trata, justamente, das *Diretrizes de Educação para a Convivência com o Semiárido*, elaborado em 2006, na cidade baiana de Juazeiro. Na parte do texto, intitulada,

---

121 A região do Semiárido Brasileiro é inventada no final do século XX por oposição ao termo Sertão. No primeiro caso, prevalece o discurso de uma região viável, do paradigma das possibilidades, da convivência com seu clima a partir de um modo de vida autossustentável; já no segundo caso, aparece o discurso da região problema, do combate à seca e da miserabilidade. Sendo assim, não é apenas uma mudança de termos para significar um território, mas, antes de tudo, uma mudança de concepção política para tratar da questão regional do Semiárido.

O que defendemos, dentre outros pontos, destaca-se o seguinte: “Respeito à pluralidade e à diversidade de culturas, credos, etnias, raças, idéias e de opções metodológicas no processo de ensino-aprendizagem” (2006, p. 7). Quanto ao Grupo de Trabalho *Currículo Contextualizado*, defende-se uma proposta curricular que, dentre outros pontos, possa “garantir a elaboração de um currículo de forma participativa a partir da realidade socioproductiva, contemplando as dimensões de gênero, geração, raça e etnia”. (p. 12) Outro Grupo de Trabalho importante para o que estamos pesquisando, nesse artigo, denomina-se *Educação, Gênero, Etnia e Raça*, que parece ainda estar em processo de construção e busca por fortalecimento, pois aponta no sentido da necessidade de “criação” desse GT junto a Rede de Educadores do Semiárido (RESAB). Entretanto, o documento de 2006 aponta a necessária “articulação da RESAB com os movimentos indígenas, quilombolas, negros, de mulheres e outros movimentos sociais para a discussão da educação para a convivência com o semiárido” (2006, p.18). Por sua vez, o Grupo de Trabalho, *Livro Didático*, defende a inclusão do Livro *Conhecendo o Semiárido*, junto ao Programa Nacional do Livro Didático e que o Ministério da Educação o distribua nas escolas da região. O GT defende um livro diferenciado, contextualizado, pois segundo consta nas Diretrizes, “os livros didáticos devem contemplar a vivência no campo sem esquecer a diversidade campo/cidade, bem como dar enfoque crítico à questão política e as de gênero, raça e etnia” (p. 19).

Como podemos perceber, as Diretrizes dão direcionamentos no sentido de que uma educação contextualizada para o Semiárido leve em consideração suas diversidades culturais, de gênero, credo religioso e étnico-raciais, embora não especifique sobre a importância da visibilidade e do conhecimento das religiosidades afro-ameríndias na região, nem da articulação da RESAB com os povos de terreiros, mas apenas com os indígenas e quilombolas.

Já o *Relatório do Seminário Nacional sobre a Educação Contextualizada para a Convivência com o Semiárido Brasileiro*, ocorrido na cidade de Campina Grande, em 2010, é menos enfático a respeito da questão, mas sugere em algumas passagens que é necessário a valorização dos “saberes

locais”, da “política das diferenças” e de uma “educação intercultural, anti-racista, anti-sexista e biocêntrica”. No painel sobre *Política Nacional do Livro Didático*, novamente há uma crítica ao padrão universalista do livro que chega às escolas do país, sem atender as demandas das especificidades regionais e locais e a recomendação da inclusão do livro *Conhecendo o Semiárido*, elaborado pela RESAB, no Programa Nacional do Livro Didático. Pelo visto, as Diretrizes de 2006 e o Seminário de 2010 têm um olhar multifacetado para o Semiárido Brasileiro e afirma a política da diversidade como eixo fundamental para a construção de uma educação cidadã para a região. Contudo, nos parece que entre o debate e a prática educacional ainda há imensos entulhos a serem removidos do caminho, não obstante, a constatação do trabalho fantástico desenvolvido pelo Instituto Nacional do Semiárido (INSA), Articulação do Semiárido (ASA) e RESAB, nos quais militam defensores de um Semiárido cada vez melhor.

Procurando artigos e livros com relação à temática afro-brasileira e indígena no Semiárido Brasileiro, pouco material foi encontrado com relação à religiosidade<sup>122</sup>, tanto no tocante a pesquisa como a projetos de ensino desenvolvidos nas escolas. Curioso é que até mesmo em comunidades quilombolas ocorre certo silêncio, embora haja um grande número de terreiros de Umbanda e Candomblé no Semiárido Brasileiro. Portanto, temos que ter cuidado quando algumas escolas e alguns educadores, a propósito de cumprir a Lei 10.639, realizam a Semana da Consciência Negra incluindo signos da cultura de matriz africana como a capoeira, e excluindo outros como o Candomblé. O combate ao racismo tem que ser feito junto ao combate ao preconceito religioso. A capoeira e o Candomblé são irmãos siameses, cujo DNA deve ser buscado na Mãe África.

---

122 A propósito, merece citarmos os seguintes artigos: **A presença viva da cultura afro no semi-árido baiano**: Religiosidade, crenças e tradições, desenvolvida por Lúcia Parcerio; **Tornando-se adulto**: uma abordagem antropológica sobre criança e religião, de autoria de Flávia Pires; **Cartografia dos Terreiros de Candomblé e Umbanda do Semi-Árido**, Paulo Afonso (2010), **Cartografia dos Terreiros de Candomblé e Umbanda de Jaguarary** (2011), de autoria de Juracy Marques; **Uma etnografia dos significados da Louvação a Baobá**: sentidos da África no Brasil (cidade de Mossoró-RN) de Francisco Carlos de Lucena.

No livro **Semi-Árido: uma visão holística**, Roberto Malvezzi (2007, p. 21) dedica um capítulo a dimensão cultural e religiosa da região no qual defende uma “profunda revolução cultural”, pois “a mudança não passa apenas por novas tecnologias e pela distribuição da terra, mas pela alma, a inteligência, os valores de cada pessoa e das comunidades da região”. Embora use o termo comunidades no plural, de fato o autor enfatiza uma única identidade religiosa para a região, pois segundo conclui, “no mapa da fé, chama atenção que o Semi-Árido é das regiões mais resistentes no catolicismo, mesmo em uma época em que se expandem as demais igrejas, principalmente as pentecostais”.

Malvezzi valoriza o que denomina de “cristianismo sertanejo”, um catolicismo popular herdeiro de tradições missionárias de linhas de evangelização iniciadas por franciscanos e capuchinhos e continuada por religiosos como Ibiapina, Padre Cícero, Conselheiro e João Lourenço. Salta aos olhos o silêncio a respeito das religiosidades afro-ameríndias, como se na região não existissem terreiros de Candomblé e Umbanda.

No livro *Semiárido Piauiense*, publicado em formato de coletânea de artigos de vários pesquisadores, dois deles nos chamaram a atenção: **Educação e diversidade cultural no Sertão**, escrito por Josemar Martins e **O currículo como espaço de diálogo entre as diversidades socioculturais do Semiárido**, escrito por Elmo de Sousa Lima. No primeiro, o autor dialoga com os conceitos de *identidade e diferença* para defender a desconstrução curricular europeia, branca, cristã e machocêntrica e a construção de uma educação que valorize as micronarrativas, as diferenças culturais e as memórias soterradas por longo processo de exclusão social. No caso do segundo, o autor realizou uma pesquisa de campo em duas escolas piauienses no município de Pimenteiras, a fim de analisar a construção da sua política curricular e de que modo ela se relaciona com a valorização da cultura e dos saberes do lugar. Ao passo em que Elmo de Lima defende que uma educação contextualizada no Semiárido precisa valorizar a “cultura popular das comunidades”, reconhece que na região pesquisada, muito pouco essa

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

cultura tem sido estudada e valorizada, quando não negada ou silenciada nos livros didáticos.

No caso do Semiárido paraibano, nossa pesquisa pode comprovar a existência de diversos terreiros de Candomblé e/ou Umbanda nos municípios de Cajazeiras, Sousa, Monteiro e Sumé. Entrevistamos vinte religiosos nos quatro municípios, entretanto, é sobre Sumé que trato no presente texto.

## IMAGEM I: O AXÉ DE SUMÉ: PAI INACINHO E O TEMPLO AFRO SENHOR DO BOMFIM



Fonte: Arquivo do Projeto *O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio*

Inácio de Sousa Brito, nasceu em 1955, no município de São José dos Cordeiros. Filho de agricultores, com quinze anos de idade foi residir em Campina Grande e, em seguida, fixou residência no município de Sumé. De família Católica, Pai Inacinho rememora o momento em que passou a se identificar com as religiões de matriz africana e indígena (Imagem I). Segundo ele,

[...] depois que eu casei aí comecei ter uns ataque, desmaiava e não tinha cura, ia pra um médico, ia pra outro, ia pra uma cidade e pra outra, eu batia a Paraíba quase inteira e ninguém dava jeito, aí eu fui a Pedra de Buíque [em Pernambuco] conheci um médico, ele falou que eu fosse à procura de um rezador porque meu problema não era pra medicina, que eu tinha mais saúde que o próprio médico, aí eu fiquei com aquilo na cabeça, **ninguém da nossa família nunca gostou dessa religião, ninguém.** Eu tive qui ir me aperfeiçoando devagar, aí vim, construí uma casinha aqui pequena e fiquei ajudando, ajeitando, botei o pessoal pra fazer as parede, as coisas, construir tudo, aí comecei ajeitar meu santo, aí **conheci um pai de santo da Bahia**, ele foi feito na Bahia mais ele é do natural da gente era João, filho de João Gedeão, aqui de Sumé, ele foi feito na Bahia então no por sinal, ele até faleceu o ano passado **ai eu procurei ele, meio com medo**, que esta coisa toda vida **tive muito medo desta coisa**, procurei, ele disse eu faço seu santo aí comecei me preparar aí quando foi com três meses a minha casa tava pronta, pronta só parede só não tinha piso só teto e parede num tinha piso num tinha nada aí eu entrei pra fazer o santo, passei vinte e um dia de runcó<sup>123</sup>, aí fui **raspado e catulado**, aí com vinte e um dia **teve a festa** quando eu saí na sala já tinha cimentado tudo já, eu entrei no chão batido, aí cimentado aí de lá pra cá tou tocando meu terreiro. Entrevista concedida por Pai Inacinho, 23 jan. 2015. Grifos meus.

Não obstante a resistência familiar em relação ao Candomblé e à Umbanda, bem como seu próprio medo em adentrar para outra identidade religiosa até então desconhecida, Pai Inacinho se tornou um *babalorixá*

---

123 Significa ficar um tempo recolhido no quarto dos *orixás* até o dia da saída de *Yao* (o dia da festa da feitura do santo).

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

em cerimônia do *deká* realizada, provavelmente, nos anos 1980. Conforme mencionado pelo narrador, seu pai de santo chamava-se João, filho natural de Sumé, mas que havia “feito o santo” no estado da Bahia. Ele possuía um terreiro pequeno na cidade de Sumé, no chamado Bairro da Lama, porém, após uma grande enchente que alagou a cidade e molhou os objetos sagrados, ele fechou a casa e passou a frequentar o templo afro comandado por Pai Inacinho.

## IMAGEM II



Fonte: Arquivo Privado de Pai Inacinho.

Na Imagem II, podemos perceber o momento da saída de *yaô* do Pai Inacinho. Após vinte e um dias recolhido, ele faz sua saída com as vestes e a simbologia de orixalá: de roupa e pintas brancas marcadas sobre o corpo (*efun*), uma pena sobre a cabeça (*orí*) e debaixo de uma pano branco (*alá*), acompanhado pelos que fizeram parte do rito de iniciação, o pai e a mãe de santo.

As fotografias da cerimônia são guardadas como relíquias, pois para ele é a prova imagética de um momento que narra com grande felicidade e orgulho: “eu tenho as fotos de feitura, eu tenho tudo”, relata-nos Pai Inacinho. Ao final da entrevista, ele arrancou os álbuns fotográficos do fundo do baú da história e passou a nos mostrar em imagens aquilo que havia dito em palavras, fazendo a junção da linguagem verbal e não verbal, na construção da narrativa de um dos maiores momentos de sua vida enquanto religioso.

A Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, pelas mãos do presidente Walter Pereira, expediu a Licença Nº 1.073 que autorizou o funcionamento do *Templo Afro Senhor do Bom Fim*, situado à Rua José Cipriano, 193, município de Sumé (PB), com data de 20 de dezembro de 1996. Entretanto, no documento há indícios de que o Terreiro de Pai Inacinho já se encontrava em funcionamento no ano de 1988, pois segundo consta no mesmo, a referida licença teria validade entre os anos de 1988 a 2001.

Outro aspecto interessante no seu relato se trata da forma como ele elabora e pratica uma dupla identidade religiosa, ao afirmar que: “sou católico também, continuo na religião. Vou à missa, me confesso, comungo, e... nunca, eu nunca me separei do catolicismo, a então eu toco a religião Afro e continuo católico também”. Entrevista concedida por Pai Inacinho, 23 jan. 2015. Entretanto, nem sempre esse trânsito identitário entre ir à capela e comandar um terreiro ocorreu sem maiores tensões. A esse respeito ele faz uma comparação entre a postura do Padre Aroldo (atual) e o Padre Paulo (anterior), classificando este último sacerdote como intolerante em relações às alteridades afro-ameríndias: “O outro padre anterior que faleceu, ele não gostava das pessoas espíritas, até expulsava da igreja, mais esse padre que ta aqui já aceita”, narrou o *babalorixá*. Antes de Padre Paulo saber que ele era umbandista, Pai Inacinho era convidado para ser padrinho de batizado e casamento na Igreja Católica, postura que seria redefinida após a constatação da identidade religiosa afro-ameríndia que o leva a escolher a paróquia de Monteiro para praticar seu catolicismo:

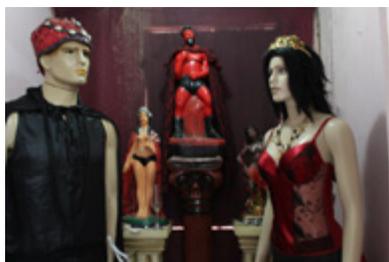
Ai, eu já passei a não frequentar mais a igreja aqui na cidade, ai então eu vou pra Monteiro, vou pra todo ano eu viajo para o Ceará então eu lá me confesso, comungo, assisto minhas missa, ai então depois que chegou este padre aqui na cidade é, então, eu vou pra missa. Entrevista concedida por Pai Inacinho, 23 jan. 2015.

Podemos classificar o terreiro de Pai Inacinho como pertencente à Umbanda. Os pontos (cânticos) são vocalizados em língua portuguesa e não em *yorubá*, como tradicionalmente, realiza-se no Candomblé, “ai a

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

gente toca na umbanda as músicas são mais clássicas, mais fácil o pessoal, do pessoal decorar” (Entrevista concedida por Pai Inacinho, 23 jan. 2015). Nesse trecho da entrevista, o narrador destaca algumas características específicas das religiões afro-ameríndias, que se tratam da oralidade, da memorização mecânica e da aprendizagem pela experiência, ou seja, os filhos e filhas de santo aprendem as músicas, os ritos, as práticas de religiosidade por meio da tradição oral e dos ensinamentos do *babalorixá* ou *yalorixá*. Conforme destaca Walter Benjamin (1994, p. 198): “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorre todos os narradores”.

**IMAGEM III**

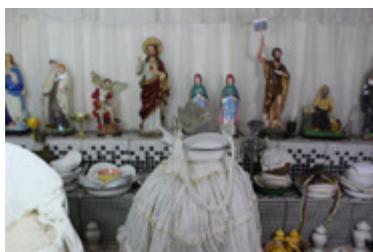


**IMAGEM IV**



Fonte: Arquivo do Projeto O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio

**IMAGEM V**



**IMAGEM VI**



Fonte: Arquivo do Projeto O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio

## IMAGEM VII



Fonte: Arquivo do Projeto *O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio*

O terreiro de Pai Inacinho, além do salão no qual se realiza a cerimônia do toque, é composto pelo quarto de *Exú* e *Pomba Gira* (Imagem III), pelo quarto do santo (Imagens IV e V) e pela Jurema (Imagem VI). As imagens são reveladoras de um evidente sincretismo religioso, pois podemos ver representações de esculturas de santos católicos, inclusive de Jesus Cristo, ao lado das louças dos *orixás* e de estátuas de índios, mestres e preto velho. O toque dos *orixás*, assim como ocorre em diversos terreiros de Umbanda, se inicia cantando ao *Exú* e a *Pomba Gira*, em seguida, cada *orixá* terá seu momento de reverência por meio da música, de modo que ao final da cerimônia todos eles tenham sido festejados pelo toque das mãos do *ogã* (quem toca os atabaques) e pelo coro da musicalidade da gira (filhos e filhas que cantam em círculo no salão da casa). Pai Inacinho realiza as festas de Cosme e Damião (setembro), *Exú* e *Pomba Gira* (agosto), *Oxossi* (São Sebastião- janeiro), *Yemanjá* (Maria-maio), *Xangô* (São João Batista- junho), *Iansã* (Santa Bárbara), *Orixalá* (Jesus Cristo) e *Obaluaiê* (dezembro). No caso da festa de *Yemanjá*, a entrega da oferenda (flores, perfumes, espelho) ele realiza na praia da cidade de João Pessoa, já no caso da festa de *Oxum* (Nossa Senhora do Carmo), *orixá* dos rios e cachoeiras, a região do Cariri apresenta uma especificidade narrada pelo *babalorixá* nos seguintes termos: “[...] no caso de *Oxum* que é água doce é quando o rio então cheio é que eu faço entrega pra ela que nós não temos cachoeira aqui na região é quando a primeira enchente que tem ai eu arreo a cesta e dou a *Oxum*”, entretanto,

quando indagamos sobre o período de estiagem ele relatou que “aí eu vou pra um açude aonde tem bastante água e entrego lá, eu não entrego no rio entrego no açude”. Entrevista concedida por Pai Inacinho, 23 jan. 2015.

A Jurema (Imagens VI e VII) fica localizada ao lado do salão principal da casa. O toque acontece em dias diferentes do culto aos *orixás* e envolve uma ritualística também diferente. Os mestres são representados por uma tronqueira de jurema que fica na posição vertical no interior de pratos de barro (Imagem VII), ao lado dos quais ficam seu cachimbo e sua bebida, a fim de serem utilizados quando incorporados nos médiuns durante o toque.

### MADAME JÔ, SANDRA E A RAÇA DE DANDALUNDA<sup>124</sup>



Fonte: Arquivo do Projeto *O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio*

Josefa Lopes, mais conhecida como Madame Jô, é natural de Serra Branca e atualmente comanda o Terreiro *Roça de Dandalunda* na cidade de Sumé (PB). Nasceu em 1952 e, aos sete anos de idade, quando residia no sítio Capoeiras, no município de Serra Branca (PB), nos relata que começou a ter visões de um velhinho com chapéu de palha, acompanhando-a sempre

---

<sup>124</sup> *Dandalunda*, segundo Madame Jô, é a digina da sua santa: *Yemanjá*.

às 6 horas da noite. Nos idos do final dos anos 1950 ela ainda não tinha consciência do que e de quem se tratava, mas agora não tem dúvidas, “era o Pai Jeremias”, entidade com a qual ela trabalha fazendo “curas”.

Segundo nos relata, logo começou a trabalhar em sua própria casa, sem, no entanto, conhecer nenhum terreiro: “as pessoas chegavam, mamãe pegava aquele galho de mato, e eu rezava as pessoas, eu... eu... assim, falava a vida das pessoas, eu olhava para as pessoas e dizia: olha você faz isso, isso, isso e isso; acontece isso e isso com você... só que as pessoas ficavam besta, porque foi uma coisa assim, eu nunca fui num terreiro nenhum para desenvolver, para chamar um *orixá* em terra”. Entrevista com Madame Jô, 29 nov. 2013. Com 12 anos, (pelos nossos cálculos em 1964), foi para São Paulo, cidade na qual começou a trabalhar em casa de família como doméstica, onde se casou e construiu família, porém, seu esposo não gostava das religiões afro-ameríndias. Ela desmaiava e passava dias desacordadas, mas “não queria aceitar o que eu tinha e meu marido também não queria”, rememorou a narradora. Entretanto, enfrentou seu esposo e o desafiou, chegando a afirmar que o trocaria pelo *orixá*, caso ele não a aceitasse com a sua identidade religiosa. Entre o amor e o santo, o desafio resultou em um final feliz, pois ele não apenas a aceitou como também passou a fazer parte da comunidade candomblecista. De acordo com o que nos contou Madame Jô, ao ser portador de câncer, seu esposo foi conduzido ao quarto do santo no qual foi realizado um sacudimento e o mesmo prometera que caso ficasse curado compraria um terreno e construiria a *Roça de Dandalunda* em oferta aos *orixás*. Após trinta e seis anos de trabalho em uma empresa, ressalta a entrevistada que seu esposo utilizou todo dinheiro das “indenizações, dinheiro da firma tudo e sei que empregou tudo aqui, aqui não tem nada meu, aqui tem dado pelo meu velho, Enoque e, inclusive, ele é filho de *Obaluaê*”<sup>125</sup>.

E assim, após fazer o santo e montar seu terreiro em São Paulo, Madame Jô vem à cidade de Sumé e também ergueu seu templo afro-ameríndio nessa cidade caririzeira. O que era para ser apenas um passeio no dia da feira livre de Sumé acabou se transformando no estabelecimento

---

125 Entrevista com Madame Jô, 29 nov. 2013. *Obaluaê*, também conhecido como *Omulú*, o *orixá* das doenças e curas.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

de laços mais duradouros com o território. Ela chegou a esta cidade em companhia de sua mãe que residia em Serra Branca, mas que possuía um hotel<sup>126</sup> no Mercado Velho sumeense. Quando estava almoçando, recebeu uma proposta para adquirir um restaurante. Eis um dilema: possuía uma casa em Serra Branca e estava tentada a iniciar o comércio em Sumé. Segundo ela, pelas graças de *Yemanjá* conseguiu, muito rápido, vender a casa e montar seu comércio no imóvel que comprou em Sumé (atual terminal de passageiros da Empresa Progresso). Dessa forma, ficou trabalhando no bar e, espiritualmente, frequentando o terreiro de Lena, situado no Bairro da Várzea. Posteriormente, construiu a *Roça de Dandalunda* com recursos oriundos da promessa feita por seu esposo aos *orixás*, conforme já mencionado anteriormente.

IMAGEM VIII



IMAGEM IX



---

126 Espécie de cantina no interior do Mercado Público na qual se vende lanches como bolos, doces, cafés, entre outros.

IMAGEM X



IMAGEM XI



Fonte: Arquivo do Projeto *O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio*

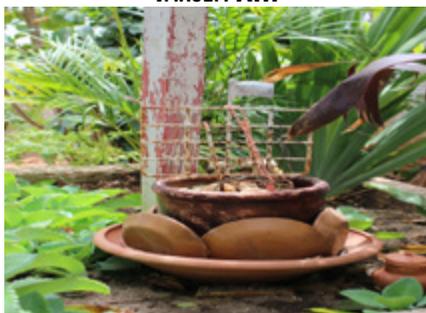
No salão de entrada da *Roça de Dandalunda*, encontram-se signos religiosos representativos dos *orixás* espalhados por todo o espaço, conforme podemos ver nas imagens fotográficas VIII (*Orixalá*-branco), IX (*Yemanjá*-azul), X (*Obaluaê*-palha) e XI (*Logun Edé*-verde). Na continuidade espacial do terreiro, após o espaço sagrado dos santos, se encontra o quarto no qual se cultua a Jurema (Imagem XII), em cujo altar podemos perceber estátuas de cigano, índio, preto velha, pomba gira, mestre, mas também uma estátua de Jesus Cristo (*orixalá*) e duas do Padre Cícero. Ao lado esquerdo da imagem, podemos observar chapéus pendurados e que são usados pelos mestres quando incorporam durante o ritual e ao centro do mesmo o assentamento do mestre da casa (uma tronqueira de jurema sobre um prato de barro).

## IMAGEM XII



Fonte: Arquivo do Projeto *O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio*

## IMAGEM XIII



Fonte: Arquivo do Projeto *O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio*

O diferencial do terreiro comandado por Madame Jô é, justamente, a *Roça de Dandalunda* (Imagem XIII). Por trás do mesmo, existe uma grande plantação de variadas espécies, um verdadeiro roçado resultado da promessa feita por seu Enoque para se curar de um câncer na laringe.

Analisando essas imagens e a partir das entrevistas, podemos tentar classificar a religiosidade desse terreiro: Umbanda ou Candomblé? Se nos prendermos a esse binarismo, ou se quisermos uma distinção muito precisa, pode-se incorrer no erro de um *a priori* que não encontra respaldo empírico, pois este revela uma especificidade que merece atenção. Apesar

de ostentar símbolos que podemos encontrar nos terreiros de Umbanda, a *Roça de Dandalunda* é diferente, tem sua particularidade, a exemplo da roça plantada no quintal atrás do templo afro de Madame Jô. Além dela, outra especificidade tem relação com a afirmação identitária da casa: “Aqui eu toco *umbandomblé*, aqui. Agora São Paulo daí, lá, eu toco só Candomblé. Purque lá tem os *ogãs* já preparados para tocar só Candomblé, né? E aqui não tem. [...]” Isso porque no Candomblé tem que cantar “na Angola, na língua do santo, tudo África”. Entrevista com Madame Jô, 29 nov. 2013. Em Sumé (PB), se tornava mais difícil trabalhar na linguagem africana, por isso, ela aportuguesa seu axé, abre a jurema e diz está praticando *umbandomblé*, portanto, nem Umbanda, nem Candomblé, mas as duas tradições numa única prática religiosa síntese.

Durante o período em que Madame Jô fica em São Paulo, Graça e Sandra Batista ficam responsáveis por tocar o terreiro de Sumé. Sandra também nos concedeu entrevista e relatou sua experiência no mundo do axé. Nascida em 1974 e filha de pai agricultor e mãe doméstica, aos dez anos de idade descobriu sua mediunidade. Foi no terreiro de Antonio Graxuá, localizado na cidade de Sumé, que Sandra Batista adentrou ao universo das religiões afro-ameríndias, frequentando-o até seus dezenove anos de idade. Com a chegada de Madame Jô na cidade, Sandra passa a fazer parte da *Roça de Dandalunda*. Tudo começou quando sua “mãe de sangue” foi recolhida para fazer o *Yaô*, momento em que Sandra veio ajudar nos preparativos de festa da saída. A partir de então ela passou a se identificar com o terreiro de Madame Jô e se torna filha dessa casa.

Um dos trechos que mais me chamou a atenção na narrativa de Sandra tem a ver com a relação entre Umbanda e política. Candidata à vereadora nas eleições de 2012, ela havia de encontrar pela frente o entulho do preconceito, conforme transcrevo a seguir:

[...] só teve um moço qui na época, é... eu tive a ousadia de entrar como vereadora né? Aí ele pegou foi me criticar, assim, na hora que eu estava entrando, fazendo, tirou a foto as casa dos panfletos, aí ele chegou na hora e disse

assim: ah! **essa menina é macumbeira**. Aí eu olhei pra ele, eu disse: não. Aí eu acho que ele pensou que eu ia ficar com vergonha né? Eu disse: não, eu **não sou macumbeira**, eu não sou macumbeira, eu **sou da religião do candomblé**, eu não sou macumbeira, ó você errado. Entrevista com Madame Jô, 29 nov. 2013. Grifos meus.

Desse modo, percebe-se o quanto determinados espaços políticos são vetados a determinados sujeitos sociais. No caso de Sandra, o preconceito religioso aconteceu na hora em que ela foi ao estúdio para fazer a imagem fotográfica para sua campanha. Ser adjetivada de “macumbeira” carrega uma carga simbólica de desqualificação religiosa, uma vez que, historicamente, tem sido um termo utilizado no sentido de alguém “que faz macumba”, “que faz catimbó” e, portanto, que “faz o mal”. Sandra foi vítima desse maniqueísmo, mas não se curvou a ele e respondeu a altura quando expressou, com orgulho, sua identidade candomblecista. Não ganhou a eleição, mas protagonizou um grande gesto político com essa ação afirmativa em meio a um Cariri, hegemonicamente, Cristão.

## IMAGEM XIV – ANTONIO GRAXUÁ E DO CENTRO DO MESTRE CHICO



Fonte: Arquivo do Projeto *O Semiárido Paraibano também é afro-ameríndio*

## | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Um terceiro templo afro-ameríndio visitado por nós durante a pesquisa no município de Sumé (PB), foi o terreiro de Pai Antonio Graxuá (Imagem XIV).

Antonio Galdino dos Santos nasceu no dia 27 de setembro de 1957, em Mandacaru, no município de Sumé. Filho dos agricultores, Severino Galdino dos Santos e Floriza Maria dos Santos, o garoto Antonio iniciou na religião com doze anos de idade, segundo ele, desde cedo desenvolveu a sensibilidade de vidente. Não recorda com precisão o ano que construiu seu terreiro, mas assegura que é “o mais antigo da cidade” e que, provavelmente, tenha sido entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980.

Durante a entrevista, alguns filhos de santo e outras pessoas da cidade estavam no recinto onde estávamos realizando a conversa com o *babalorixá* e, inevitavelmente, alguns deles também tentaram demarcar uma lembrança e participar oferecendo respostas a questões que eu fazia a Antonio Graxuá. Uma de suas filhas de santo tentou ajudar o pai no que concerne a temporalidade da construção da casa. Assegurava que os dois terreiros mais antigos de Sumé eram os de João (que fez o santo na Bahia) e tinha casa no bairro do Alto do Jorge e do Antonio Graxuá. Quando perguntei sobre Pai Inacinho, os dois ressaltaram que ele fez o *yaô* pelas mãos do já mencionado João e que frequentava o terreiro de Graxuá antes de abrir seu próprio templo afro. Portanto, os narradores elaboraram uma temporalidade apenas no tocante a demarcar um pioneirismo, ao que parece para justificar a antiguidade como algo positivo em relação aos que vieram bater para o santo, em tempo posterior. Nesse sentido, o tempo é sinal de prestígio e a duração é manipulada como símbolo de maior tradição e sabedoria.

Antonio Graxuá se identifica como umbandista. Como nos terreiros dessa tradição religiosa, na entrada do mesmo se encontra a casa do *exú* e *pomba-gira* (Imagem XV), em seguida o salão no qual se faz o toque e as duas espacialidades que representam o sincretismo afro-ameríndio do culto da Umbanda: o espaço da jurema (da tradição indígena- Imagem XII) e o quarto dos *orixás* (de tradição afro- Imagem XVI).

IMAGEM XV



IMAGEM XVI



IMAGEM XVII



Conforme podemos ver nas fotografias, o destaque da Imagem XVI é a representação de *oxum*, cuja louça branca se encontra em cima de um pedestal amarelo e, portanto, é o ícone que se destaca em tamanho no interior do quarto do santo. Diferentemente do terreiro de Madame Jô, no de Antonio Graxuá a única representação de destaque do *orixá* é esta em homenagem ao *orixá* da casa (*oxum*). Depois dela, bem atrás, estão postas estátuas como as de São Jorge (*ogum*), Nossa Senhora da Conceição

(*yemanjá*) e Santa Bárbara (*yansã*); no chão, pode-se ver uma estátua de Nossa Senhora Aparecida e bem no alto, contrastando com esse plano da imagem, se encontra uma imagem com Cristo Redentor (*orixalá*). Na Jurema (Imagem XVII), o destaque central é para o Padre Cícero do Juazeiro (CE) que divide o espaço com estátuas de preto velho, de caboclos (índios) e os mestres. O mestre da casa de Antonio Graxuá se denomina Mestre Chico que, inclusive, dar nome à própria casa: “Centro do Mestre Chico”.

Nas paredes do terreiro encontramos pinturas de *yemanjá*, quadros de *yansã* e de uma cabocla, além de um *banner* com a fotografia ampliada de seus pais e mais dois *banners* com imagem do mestre da casa em trabalho espiritual. Ademais, algo que nos chamou a atenção, também ostentado com certo orgulho na parede do centro, se trata de um certificado expedido pela Prefeitura Municipal de Sumé (PB), datado de 26 de abril de 2016, no qual Seu Antonio recebe homenagem de honra ao mérito, durante o *I Simpósio da Cultura de Matriz Africana* que tratou do tema *A influência cultural afro em nosso meio*. Avalio como positiva a iniciativa da secretaria de educação e de cultura, sobretudo, por se tratar de valorizar o povo de terreiro, tão negativizado e demonizado após o assassinato do garoto Evérton, cuja mídia regional hiperdimensionou o ocorrido como sendo fruto de ritual de “magia negra”, tomando por base depoimentos inverídicos e infundados de um suposto “pai de santo”.

A Educação deve, de fato, se responsabilizar pela construção de um pensamento crítico, pelo respeito ao Estado laico e pelo incentivo à convivência com as diferenças religiosas. Que assim seja no meu Cariri. Que saibamos que ele também é afro e ameríndio, não obstante a pretensa limpeza evangelizadora dos colonizadores. Conviver com o semiárido paraibano é desenvolver tecnologias de desenvolvimento sustentável, mas também, conviver com as diferenças étnico-raciais, culturais, religiosas; é viver com pessoas, com sujeitos diferentes de nós. O semiárido também é a região dos terreiros e quilombos, dos assentados e indígenas, dos pescadores e agricultores, sujeitos de crenças e saberes que merecem respeito e cidadania.

## REFERÊNCIAS E FONTES

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. São Paulo: Cortez, 2007.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

Declaração do Semiárido- (1999) [http://www.asabrazil.org.br/Portal/Informacoes.asp?COD\\_MENU=104](http://www.asabrazil.org.br/Portal/Informacoes.asp?COD_MENU=104). Acesso em: 29 dez. 2014.

Diretrizes de Educação para a convivência como Semiárido (I Conferência Nacional para a Convivência com o Semiárido, (2006).

FALA EGBÉ. **Informativo dirigido às comunidades de Terreiro de Candomblé**. Nº 23, ano IX, 2011.

LIMA, Elmo de Sousa et al (Orgs.). **Semiárido Piauiense: educação e contexto**. Campina Grande: INSA, 2010.

LUCENA, Francisco Carlos de. Uma etnografia dos significados da Louvação a Baobá: Sentidos da África no Brasil. **Revista África e Africanidades**, ano 2, n. 5, maio, s/p., 2009.

MOREIRA NETO, Mariana. **Outro Sertão: fronteiras da convivência com o Semiárido**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2013.

\_\_\_\_\_; FORTUNATO, Lucinete. De como lembrar o Semiárido e esquecer o Sertão. **Saeculum: Revista de História**, n. 23, João Pessoa, jul./ dez. 2010.

PARCERO, Lúcia. A presença viva da cultura afro no semi-árido baiano: Religiosidade, crenças e tradições. **Revista Tabuleiro de Letras**, UNEB, ano 1, nº 1, s/d.

PIRES, Flávia. Tornando-se adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 30(1), p. 143-164, 2010.

Relatório do Seminário Nacional sobre Educação Contextualizada para a Convivência com o Semiárido Brasileiro (2010). [http://www.asabrazil.org.br/UserFiles/File/cartilha\\_delimitacao\\_semi\\_arido.pdf](http://www.asabrazil.org.br/UserFiles/File/cartilha_delimitacao_semi_arido.pdf)

## LUZ, CÂMERA, (EDUC)AÇÃO: O POVO DA ESFINGE E O SEU LEGADÔ COMO CONTEÚDOS INTERDISCIPLINARES NA SALA DE AULA

José Antonio Novaes da Silva/Antonio Baruty

Solange P. Rocha

### INTRODUÇÃO

Em 1980, Abdias do Nascimento (1914-2011) lançou o seu livro “O quilombismo”, no qual apresentou uma proposta sociopolítica para o Brasil tendo por base a população negra. A obra antecipou, por exemplo, a criação das cotas com recorte de gênero ao sugerir que “a metade dos cargos de confiança, dos cargos eletivos, ou dos cargos por nomeação, deverão, por imperativo constitucional, ser ocupados por mulheres. O mesmo se aplica a todo e qualquer setor ou instituição de serviço público” (NASCIMENTO, 1980, p. 276). Antecipando também o discurso relativo à convivência religiosa ao aventar que no “quilombismo não haverá religiões e religiões populares, isto é, religião da elite e religiões do povo. Todas as religiões merecem igual tratamento de respeito e de garantias de culto” (NASCIMENTO, 1980, p. 276), e, ao sugerir a “Semana da Memória Afro-brasileira”, foi proposto que, em seu primeiro dia, fossem debatidas, entre outros temas, a ciência, a matemática, a medicina e a engenharia, produzidas em diferentes territórios do continente africano, nos apresentando a sua percepção de que os *povos negros autóctones de África* apresentavam uma *contribuição* para o mundo, pois, além de tal continente ser berço da humanidade, seria também território onde a ciência e a tecnologia tiveram princípio.

A semana de atividades proposta por Abdias do Nascimento implicou todo um processo educativo e de sensibilização voltado para a construção e posituação da população negra brasileira num *continuum* que Silva (2007)

chama de aprender-ensinar-aprender, por meio do qual “mulheres e homens ao longo de suas vidas fazem e refazem seus jeitos de ser, viver, pensar, os envolve em trocas de significados com outras pessoas de diferentes faixas etárias, sexo, grupos sociais e [étnico-raciais] experiências de viver” (SILVA, 2007, p. 491).

Ainda é atual a sugestiva “Semana da Memória Afro-brasileira”, posto que se apresentou como uma demanda que visa transformar, por meio da Educação, mentalidades e comportamentos. Essa objetiva “aliar aos aspectos comemorativos uma constante pesquisa, crítica e reflexão sobre o passado e o presente das condições de vida da população de origem africana no Brasil” (NASCIMENTO, 1980, p. 278), permitindo que não só a gente negra se aproprie de informações que contribuam para a construção de uma visão positiva e não discriminatória a respeito da participação dos variados grupos étnico-raciais na formação brasileira, ao longo da história brasileira, da colônia, passando pelo império e até a atual república, visto que nos dias atuais tem prevalecido nos diferentes âmbitos da Educação brasileira uma necessidade de visibilizar a população negra nos currículos escolares, nas atividades acadêmicas como forma de combater o persistente racismo estrutural existente no país.

Entendemos a Educação como um mecanismo que possui um grande poder de transformação, desde que a pensemos sob a perspectiva de Fazenda (2008, p. 11) que a concebe como “multifocalizada e pluridimensionada e na qual a perspectiva da diversidade [é requerida] pela multiplicidade das perspectivas particulares”. Somente ela, a Educação, entendida como “processo permanente de ação transformadora, tanto individual, quanto coletiva” (MORAES; NAVAS, 2015, p. 19) poderá ser um caminho importante para propiciar mudanças nas relações raciais no Brasil.

Entendemos, como Foucault (1996, p. 12), que a Educação:

pode muito bem ser, de direito, o instrumento graças ao qual todo o indivíduo, numa sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso; sabemos no

entanto que, na sua distribuição, naquilo que permite e naquilo que impede, ela segue as linhas que são marcadas pelas distâncias, pelas oposições e pelas lutas sociais.

Sendo que a educação “tem a importância fundamental para mudanças estruturais. É o lugar estratégico para o desenvolvimento de mecanismos que permitam a ruptura com o passado e o presente opressores (BOTELHO; MARQUES, 2015, p.31), porém essa modificação não ocorrerá se não houver uma “reforma do pensamento, sem uma reforma paradigmática, ou seja, sem uma reforma em nossa aptidão para conduzir e organizar o conhecimento” (MORAES; NAVAS, 2015, p. 35), de forma a elaborar ensino e aprendizagem dinâmicos e com base nas diversidades existentes em nossa sociedade, pois, nos dias de hoje, “um saber necessário é saber reconhecer as cegueiras do conhecimento (CIURANA, 2012, p. 89).

Para que essa transformação ocorra, construindo novas relações na sociedade, torna-se necessário que sejam realizadas mudanças em nosso paradigma educacional, no sentido de que o mesmo seja redirecionado de uma perspectiva unidirecional e positivista em direção à complexidade a qual se mostra presente quando os(as) “componentes que constituem um todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico) são inseparáveis e existe um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre as partes e o todo, o todo e as partes” (MORIN, 2003, p. 14). Paradigmas são entendidos, pois, como “os princípios “supralógicos” de organização do pensamento, princípios ocultos que governam nossa visão do mundo, que controlam a lógica de nossos discursos” (VASCONCELLOS, 2012, p. 34). Essa modificação apenas pode “ocorrer por meio de vivências, de experiências, de evidências que nos coloquem frente a frente com os limites de nosso paradigma atual” (VASCONCELLOS, 2012, p. 35), levando a reformulação de ações e pensamentos unidirecionais, preconceituosos e discriminatórios.

Em uma sociedade pluricultural, como a brasileira, com diversas identidades estabelecidas e com novas em constante construção e ebulição, o pensamento complexo poderá contribuir para a elaboração de novos saberes aqui entendidos como “aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva

[...] espaço onde o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que ocupa [...] define possibilidades de utilização e de apropriação” (FOUCAULT, 2009, p. 204), que nos permite “fazer escolhas, decidir, aceitar ou rejeitar, gostar ou não gostar, exercer o juízo sobre algo ou sobre uma situação” (VEIGA NETO; NOGUEIRA, 2010, p. 73), ou seja, é o saber que nos possibilita gerar um conhecimento o qual se constituirá em um discurso a ser dialogado ao longo de um processo educativo e contribuindo para a construção de um novo paradigma, que contemple a diversidade sociocultural.

A estratégia didático/pedagógica/integrativa fundamental para conquistarmos este novo arquétipo educacional é a interdisciplinaridade, aqui entendida como a integração, entre pelo menos duas disciplinas diferentes, o que exige uma fina e delicada modulação entre a síntese, a profundidade e a amplitude, de modo a se conquistar a “articulação do todo com as partes; dos meios com os fins, sempre em função da prática, do agir” (SEVERINO, 2008, p. 42). A educação, para as relações étnico-raciais, se constitui, por conseguinte, em uma ampla área de saberes, conhecimentos e ações, as quais poderão interligar as fronteiras disciplinares possibilitando a integração e a transformação paradigmática.

A interdisciplinaridade apresenta o potencial de vencer as barreiras disciplinares, a hiperespecialização, a hiperfragmentação do saber contribuindo para a sua religação e cooperando para o estabelecimento de passarelas permanentes, por meio das quais irão transitar saberes particulares que se mostram fundamentais para a construção do conhecimento. É nesse sentido que se elaborou este texto, propondo visitar um tema clássico – Egito Antigo – e propor novas visões, de forma a ampliar interpretações sobre a cultura dos povos nilotas da antiguidade e suas reverberações no presente.

## UM EGITO FARAÔNICO NEGRO?: O ECOAR DE VOZES DISCORDANTES EM ESTUDOS ACADÊMICOS E NO CINEMA

Além da pergunta que introduz este tópico, destacamos outras, como as que seguem: “foi usado explosivo na construção do templo de *Abul Simbel*? Os obeliscos são capazes de receber e transmitir energia? A Cleópatra era

negra?”. Estas questões foram realizadas pelos(as) participantes do primeiro Curso de Extensão, promovido pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da UFPB (NEABI), no ano de 2013<sup>127</sup>, durante as aulas sobre “Tecnologia no Mundo Africano”, ministrado por um dos autores deste capítulo, o Prof. Dr. Antônio Baruty. De um lado, as questões realizadas pelos(as) cursistas mostram uma curiosidade pelo Egito<sup>128</sup> faraônico; de outro, um desconhecimento a respeito deste território antigo, expressando um discurso, muitas vezes, divulgado por filmes e séries televisivas. Juntamente com as dúvidas externadas, ao abrir este tópico, povoa na mente de inúmeras pessoas a seguinte questão: qual a cor do povo da esfinge? Eram eles(as) brancos(as) ou negro(as)?

As discussões acerca desses temas passaram a ter maiores possibilidades de adentrar o ambiente escolar a partir da promulgação da Lei 10.639/2003, que estabelece que “[...] nos estabelecimentos de Ensino Fundamental e Médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira”<sup>129</sup>. Antes desta Lei, havia algumas iniciativas legais (Constituições Estaduais ou em Leis Orgânicas), propondo uma educação que considerasse todas as matrizes raciais e culturais, que limitavam a discussão da temática às instituições de ensino da rede oficial. Um exemplo é o estado de Alagoas<sup>130</sup>, no qual a Constituição Estadual, em seu artigo 253, assevera que: “O ensino da História de Alagoas, obrigatório nas unidades escolares da rede oficial, levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação da sociedade alagoana”.

---

127 As atividades fizeram parte de um programa de Extensão/PROEXT: PROAFRO: Programa de Promoção da Igualdade Racial e Valorização da Matriz Cultural Africana no Estado da Paraíba/Nordeste/Brasil, que foi submetido ao Edital 02/2012 do Programa de Extensão Universitária do Ministério da Educação.

128 O termo Egito deriva da forma grega do nome da cidade *Ha-K-Phtah*, a morada de Ptá, a denominação da cidade de Mênfis que foi a capital no Antigo Império. Segundo Estrabão (64-63 a.C. - 21 d.C.), o nome deriva de “*Aegeouyptios*” ou terra abaixo do Mar Egeu.

129 Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10639.htm)>. Acesso em: 10 ago. 2015.

130 Disponível em: <[www.uneal.edu.br/legislacao/constituicaoedoestadoalagoas.pdf](http://www.uneal.edu.br/legislacao/constituicaoedoestadoalagoas.pdf)>. Acesso em: 10 ago. 2015.

Na Lei Orgânica da cidade do Recife<sup>131</sup>, capital de Pernambuco, o artigo 138 afirma que “O Município promoverá a pesquisa, a difusão e o ensino de disciplinas relativas à cultura afro-brasileira, indígena e outras vertentes, nas escolas públicas municipais”. Ou seja, antes da Lei 10.639/2003, em diferentes estados e municípios brasileiros, milhares de estudantes, matriculados(as) em escolas particulares, poderiam não ter contemplado em seus currículos escolares conteúdos sobre o continente africano e sobre a população afro-brasileira. Em geral, o mesmo ocorria com estudantes dos estabelecimentos públicos, posto que as legislações eram estaduais e municipais e também não eram cumpridas. Um dos primeiros desdobramentos da Lei 10.639/2003 foi o Parecer 01 do Conselho Nacional de Educação<sup>132</sup> que regulamentou que

O ensino de Cultura Africana abrangerá: as contribuições do Egito para a ciência e filosofia ocidentais; as universidades africanas Timbuktu, Gao, Djene que floresciam no século XVI; as tecnologias de agricultura, de beneficiamento de cultivos, de mineração e de edificações trazidas pelos escravizados, bem como a produção científica, artística (artes plásticas, literatura, música, dança, teatro) política, na atualidade.

Antes desse ano, 2004, eram escassas as citações que inseriam o Egito faraônico no âmbito dessas discussões, e duas delas são Nascimento (1980) e Gonzalez (1988).

Além da difusão da inserção da África nos currículos escolares do Brasil, há que desconstruir um discurso sobre o Egito Antigo: que não existiram dinastias negras no seu território. Desde o século XIX, têm sido correntes tais visões, sendo um dos primeiros defensores dessa ideia Jacques-Joseph Champollion Figeac<sup>133</sup> (1778-1867). Este afirmava que,

---

131 Disponível em: <[www.recife.pe.gov.br/pr/leis/Leiorg.doc](http://www.recife.pe.gov.br/pr/leis/Leiorg.doc)>. Acesso em: 10 ago. 2015.

132 Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/003.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

133 Irmão e editor do “tradutor” da pedra da roseta, escrita egípcia antiga, que foi o linguista Jean-François Champollion (1790-1832).

A ideia segundo a qual a antiga população do Egito pertencia à raça negra africana é um erro que foi há muito tempo adotado como uma verdade. [...]. Os dois traços físicos apresentados – pele negra e cabelo crespo – não são suficientes para rotular uma raça como negra, e a conclusão de Volney quanto à origem negra da antiga população do Egito é nitidamente forçada e inadmissível. [...] É, com efeito, hoje reconhecido que os habitantes da África pertencem a três raças, em todos os tempos distintas umas das outras: 1º - os negros propriamente ditos, no centro e a oeste; 2º - os cafres na costa oriental, que possuem ângulo facial menos obtuso que o dos negros, o nariz elevado, mas os lábios grossos e o cabelo crespo; 3º - **os mouros**, parecidos pela estatura, a fisionomia e os cabelos **às nações melhor constituídas da Europa e da Ásia ocidental, e dela diferindo apenas pela cor da pele que é tostada pelo clima. É esta última raça que pertence à antiga população do Egito, quer dizer a raça branca** (CHAMPOLLION-FIGEAC, 1839, p. 26-27 apud M`BOKOLO, 2008, p. 62). Grifos nossos.

Nessa mesma perspectiva, destacamos Samuel George Morton (1799-1851) que em seu livro, lançado em 1844, *Crania Aegyptiaca*, elenca uma série de argumentos concordando com Jacques-Joseph Champollion Figeac, alguns dos quais estão listados abaixo:

[...] O vale do **Nilo**, tanto no Egito e na Núbia, foi **originalmente povoado** por um ramo da **raça caucasiana**. [...] Em seu caráter físico, os **egípcios** foram intermediários entre as **raças indoeuropeias e semitas**. [...] Os **negros** eram numerosos no **Egito**, mas sua posição social em tempos antigos era a mesma que

agora é, a de **servos e escravos**. [...] Os dentes [ou seja, os egípcios antigos] **diferem** em nada dos de **outras nações caucasianas**. [...] O cabelo dos egípcios se assemelhava, na textura, dos mais belos cabelos de europeus da atualidade (MORTON, 1844, p. 65-66). Grifos nossos.

Semelhante afirmação, de um Egito formado exclusivamente por dinastias brancas, é encontrada no egiptólogo George Gliddon (1809-1857), publicado em 1844, em pleno contexto do Imperialismo, para quem os “egípcios eram homens brancos, de nenhuma tonalidade mais escura do que um árabe puro, um judeu ou um fenício” (GLIDDON, 1847, p. 46). A egiptóloga Claire Lalouette, citada por Lam (2014, p. 144), afirma uma preponderância semítica entre a população do Egito Antigo ao postular que “eram mestiços de Africanos e de Semitas, mas os últimos teriam sido dominantes vindos da Ásia a partir do quarto milênio”. Mais recentemente, no século XX, Lima (1969, p. 35) postulou que a população nilota era “geograficamente africana no seu desenvolvimento, cujo berço foi, no entanto, na Ásia”. Havendo ainda estudiosos, como Cyril Aldred (1914-1991), que tenta desviar a criação da escrita do Egito Antigo para a Mesopotâmia (DOBERSTEIN, 2010). Esta breve apresentação dos estudos sobre a origem do Egito nos mostra que de “todos os ângulos concebíveis, produziu-se uma obra após a outra com a finalidade de procurar pelas fontes da **cultura** e da **civilização egípcias** em toda a parte, **menos na África**” (FINCH III, 2009, p. 84, grifos nossos).

No século XX, acrescentam-se as linguagens filmica e televisiva para reforçar discursos sobre um território egípcio construído somente por indivíduos de origem racial branca e produzindo um imaginário coletivo de ausência e silenciamento das dinastias negras na sua antiguidade.

Nesse sentido, são inúmeros os filmes retratando o Egito faraônico e esta cinematografia se curva, via de regra, ao “discurso colonialista, a estética hegemônica do “branco é belo” (SHOHAT, 2004, p. 38). Um primeiro exemplo que podemos citar refere-se às produções que buscam representar a faradisa Cleópatra (69 a.C. -30 a.C.). Entre 1899 e 2007, conseguimos

elaborar uma lista, longe de se mostrar completa, na qual constam 36 produções cinematográficas envolvendo a vida desta mulher que foi a última mandatária do Egito, antes que este se tornasse uma colônia romana.

Dentre as atrizes que interpretaram Cleópatra, podemos citar Theda Bara (1885-1955) em uma produção de 1917; Claudette Colbert (1903-1996), numa de 1934; Vivian Leigh (1913- 1967) em filme do ano de 1945; Rhonda Fleming (1923- 2016) em um de 1953; e Sophia Loren (1934) que a interpretou em 1953. No ano de 1963, foi a vez de Elizabeth Taylor (1932 - 2001), nessa versão fílmica, produzida em contexto histórico em que os(as) negros(as) “eram mais visíveis nas extravagantes sequências de danças e trabalhando como serventes ou escravos – como se o antigo Egito também fosse organizado em torno das modernas hierarquias raciais típicas do Atlântico negro colonial” (SHOHAT, 2004, p. 45). A seguir, tivemos Monica Bellucci (1964), Alessandra Negrini (1970, atriz brasileira) que a interpretou em longa-metragem lançado em 2007 e citamos, por último, Gina Torres que protagonizou a rainha egípcia entre os anos de 1997/1999 em uma série televisiva. Dessa relação, somente a última é uma mulher negra. Essa maioria de atrizes brancas reflete a visão cinematográfica de um Egito que corrobora as perspectivas defendidas, por exemplo, por Jacques-Joseph Champollion Figeac, Samuel George Morton, George Gliddon e Claire Lalouette e no ponto de vista de Wedderburn (2005, p.137), com o qual concordamos, o “Egito faraônico foi sumariamente ‘amputado’ da África e colocado, ora na esfera histórica do Mediterrâneo Europeu, ora na esfera histórica do Oriente Médio ou da África do Norte”. Assim, de acordo com Souza (2014, p. 117), a repetida escolha de uma Cleópatra branca “pauta-se nos discursos eurocêntricos de superioridade que durante séculos degradaram o continente africano”.

As escolhas das atrizes para representar uma personagem histórica egípcia, enfim, mostram a forma como, em diferentes épocas, havia um entendimento a respeito da figura da faradisa Cleópatra, observando-se “traços do antigo, mas muito da moda corrente se faz presente, é uma reinvenção situada no tempo e no espaço” (SOUZA, 2014, p. 114). Em

todas elas, com a exceção da interpretada por Gina Torres, a brancura e a sensualidade da personagem mostram-se como dois pontos inquestionáveis, cristalizando na linguagem fílmica a reprodução do discurso colonial e racismo científico (SHOHAT, 2004). Sendo que ao longo do tempo, com raríssimas exceções, a visão foi sendo reatualizada, fosse por meio da produção científica (livros), fosse por meio do audiovisual.

## FIGURA 1. DUAS VERSÕES DO FILME CLEÓPATRA



A) Produção de 1917. Atriz Claudette Colbert.

B) Película de 1963, com Elizabeth Taylor.

Fonte: Capas de DVD de Filmes. Acervo pessoal de José Antonio Novaes da Silva.

Uma descoberta, ocorrida em 2009<sup>134</sup>, acrescenta novos dados relativos ao pertencimento racial dessa faradisa. A partir da ossada de sua irmã biológica *Sinoé IV*, obteve-se a informação de que esta apresenta características físicas compatíveis com a população negra. A sugestão baseou-se em medidas realizadas no crânio de *Sinoé IV* pelos(as) descobridores(as) de sua tumba em 1920. Infelizmente, o nome da ocupante não resistiu ao tempo sendo que a forma da construção, que lembra o farol de Alexandria, é que levou à hipótese de que os restos mortais seriam de uma pessoa

134 Disponível em <[http://timesonline.typepad.com/dons\\_life/2009/03/the-skeleton-of.html](http://timesonline.typepad.com/dons_life/2009/03/the-skeleton-of.html)>. Acesso em: 22 ago. 2016.

egípcia. Ambas tinham o faraó (*Per aa*) Ptolomeu XII como o mesmo pai, mas podem não ter sido filhas da mesma mãe.

A “Múmia” é outra produção cinematográfica<sup>135</sup> amplamente conhecida e que também segue a linha da brancura. Sua primeira versão data de 1932 e na mesma há um sacerdote chamado de *Imhotep*, que, por ter cometido um sacrilégio, foi enterrado vivo. Milênios depois, sua múmia retorna à vida e passa a buscar sua amada a princesa *Ancksunamun* (*Anchesenamon*). Mais recentemente, em 1999, estreou uma nova versão escrita e dirigida por Stephen Sommers que também relata a busca de *Imhotep* por sua amada. Esta seria a concubina do faraó Seti I. Nessa segunda versão cinematográfica, *Imhotep* também havia sido enterrado vivo como um castigo pelo seu envolvimento amoroso com *Anchesenamon*, e, portanto, por ter traído o Faraó Seti I. Independentemente do ano da produção, nota-se a completa ausência de protagonistas negros de destaque no interior das tramas. Observamos ainda a junção de um casal romântico que, na prática, jamais poderia ter ocorrido, pois o *Imhotep*, que consta nos registros, viveu e atuou no governo de *Djoser* (*Zhoser* ou *Geser*), tendo sido este o segundo faraó da III Dinastia (2667-2648 a.C.). Sua “amada”, por sua vez, foi esposa do faraó *Tutankhamon*, da XVIII Dinastia (1336 -1327 a.C). De forma que havia uma grande diferença do período das existências do referido “casal”, posto que *Imhotep* viveu 1.300 anos antes de *Anchesenamon*. Essa ausência de sincronia no tempo entre os personagens nos leva para os escritos de Souza (2014), que, citando Marc Ferro (1992), considera que o cinema apresenta uma visão plausível e condizente com a sociedade que o produz. Acrescenta, ainda, que todo o filme precisa ser analisado pelo(a) historiador(a), pois a produção cinematográfica compreende campos psico-históricos que não são alcançados pela indústria cultural, cujo principal objetivo é o entretenimento, mas é também uma forma de divulgar conhecimentos, afirmar e reafirmar visões de mundo e valores. E como não tem compromisso com o “real” acontecimento histórico pode, em geral, manter e consolidar estereótipos sobre determinados sujeitos sociais, como ocorre com egípcios antigos.

---

135 Uma relação da qual constam outros filmes, além dos citados, pode ser encontrada em Araújo (2015, p. 329).

Nenhuma das produções do filme “Múmia”, ou a sua continuação “O regresso da múmia”, em 2001, fez jus à figura de *Imhotep*. Apesar de ele ser um dos primeiros grandes sábios da humanidade, e que atuou como vizir (*Tjat*) do faraó *Djoser*, foi arquiteto e construtor de pirâmides de degrau e também médico, a quem se costuma creditar a escrita do Papiro de Edwin Smith, que é considerado como o primeiro tratado de medicina produzido pela humanidade. Passados 2.000 anos de sua existência, durante a Época Tardia quando o Egito estava sob o domínio dos gregos (Dinastia Ptolemaica), foi considerado como um Deus, quando foi divinizado com o nome de *Imouthes* (VIEIRA, 2012). A figura 2 apresenta três representações diferentes do referido cientista egípcio, nas quais ele é apresentado como escriba (imagem A), como sacerdote, provavelmente, de quando ocupava o cargo de vizir (imagem B) e, por último, sendo representado como boi Ápis, que remetia a um semideus *Imouthes*. Infelizmente, sua tumba ainda não foi localizada, porém, em janeiro de 1926, foi encontrada, próximo à pirâmide em degraus de *Saquara*, a base de uma grande estátua de granito, a qual pertencia ao faraó *Zhoser* e onde está escrito o nome de *Imhotep*. Essa é a primeira evidência arqueológica da existência daquele que foi chanceler do rei do Baixo Egito, cargo que estava abaixo apenas do faraó do Alto Egito.

Uma recente produção, protagonizada por Denzel Washington (1954), ainda não apresentada ao grande público, e dirigida por Spike Lee, *Imhotep* (1957) propõe-se a abordar a trajetória de vida de *Imhotep*. Dado o perfil contestatório e engajado de Lee, acreditamos que o mesmo busque “renunciar a todos esses temas, quem têm por função garantir a infinita continuidade do discurso” (FOUCAULT, 1972, p. 36), trazendo à tela uma representação que faça jus ao primeiro gênio da humanidade.

FIGURA 2. REPRESENTAÇÕES EM BRONZE DE *IMHOTEP*

IMAGEM A

IMAGEM B

IMAGEM C



Fonte: Museu Egípcio de Barcelona (imagem A) e Museu do Vaticano (imagens B e C).

Foto do acervo pessoal de José Antonio Novaes da Silva.

Assim como existem argumentações que negam ou que tentam minimizar a presença negra entre o povo nilota, também não faltam estudos científicos que levam ao sentido oposto, os quais discutem a presença negra no Egito. São autores que questionaram as interpretações clássicas e, de certa maneira, estiveram de acordo com a assertiva foucaultiana, que destaca a necessidade de nos subvertermos “diante de certos recortes ou grupamentos que já nos são familiares” (FOUCAULT, 1972, p. 32) e passemos a abrir nossas percepções para novos ângulos e conhecimentos, buscando a construção de novos paradigmas.

Nesse sentido, assinalamos a jornada acadêmica do erudito senegalês Cheikh Anta Diop (1923 -1986) que dedicou a sua vida aos estudos sobre o Egito, destacando que a civilização egípcia era negra. Este intelectual africano formou-se em nove áreas do conhecimento (física, filosofia, química, linguística, economia, sociologia, história, egiptologia e antropologia) para

elaboração e comprovação de suas hipóteses. Para tanto, numa primeira tentativa, apresentou um trabalho acadêmico na França, em 1954, todavia, sua pesquisa foi rejeitada e não conseguiu formar uma banca examinadora. Em 1960, depois de produzir mais argumentos científicos, finalmente, conseguiu defender seu trabalho e foi aprovado. Continuou, porém, ao longo de sua trajetória profissional ampliando e aprofundando seus estudos para consolidar seu ponto de vista (FINCH III, 2009), sendo considerado um intelectual controverso, visto que muitos não acreditavam ser o Egito parte do continente africano e ter sido povoado por pessoas negras que construíram uma “civilização” que fundou a ciência e a utilização de complexas tecnologias.

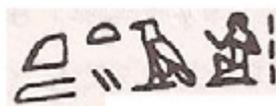
Uma das evidências apontadas por ele para a comprovação da existência de um Egito faraônico, no qual eram encontradas pessoas negras, é a própria Bíblia (Gênesis 9:20-27). De acordo com esta informação, *Cam*, que teria sido o mais escuro dos filhos de Noé, “foi punido por flagrar seu pai nu e embriagado. Seus descendentes deveriam se tornar escravos dos descendentes de seus irmãos e habitar parte do território da Arábia, do Egito e da Etiópia” (OLIVA, 2003, p. 435). Esse relato que pode ser lido em *O nome Cam*, de acordo com Diop (2010, p. 21-22), teria como origem o povo da esfinge, o qual usava *kmt* para designar a si mesmos:

Tinham apenas um termo para designar a si mesmos: = *kmt*,= “os negros” (literalmente). Esse é o termo mais forte existente na língua faraônica para indicar a cor preta; assim, e escrito com um hieróglifo representando um pedaço de madeira com a ponta carbonizada, e não com escamas de crocodilo. Essa palavra é a origem etimológica da conhecida raiz *kamit*, que proliferou na moderna literatura antropológica. Dela deriva, provavelmente, a raiz bíblica *kam*”.

A escrita da palavra “negros” em sua forma hieroglífica é apresentada na figura 3, uma descoberta que Diop (2010) credita a Sossou Nsougan. Outros(as) egiptólogos(as), alternativamente, transliteram *kmt* como “O

negro” ou “Terra negra” e a interpretam como “representação do contraste estabelecido entre as terras fertilizadas pelo sedimento escuro trazido pelo Nilo e a *Dšrt*, “A Terra Vermelha”, isto é, “O Deserto”” (FARIAS, 2003, p. 330), tirando da mesma qualquer tipo de conotação racial.

### FIGURA 3. HIERÓGLIFOS CORRESPONDENTES À PALAVRA *KMT*



Fonte: Diop (2010, p. 22)

Diop tanto fez uso de dados por ele obtidos como também de outros(as) pesquisadores(as), além de usar fontes históricas as quais relataram a passagem de viajantes pelo território egípcio. Ele, tendo por base a análise craniométrica, realizada por Thomson e Randall-MacIver, que constataram que o povo nilota, antes da primeira unificação do Egito, conhecido como período pré-dinástico, era constituído por “36% de negroides, 33% de mediterrânicos, 11% de cromagnoides e 20% de indivíduos que não se enquadram em nenhum desses grupos, mas se aproximam dos cromagnoides ou dos negroides” (DIOP, 2010, p. 03), e também as informações divulgadas por Falkenburger, para quem, ao longo do período pré-dinástico, o território nilota era composto por “36% de negroides, 33% de mediterrânicos, 11 % de cro-magnoides e 20% de indivíduos que não se enquadram em nenhum desses grupos, mas se aproximam dos cro-magnoides ou dos negroides” (DIOP, 2010, p. 04), conclui, enfim, que há uma discrepância nos resultados, a favor de uma presença negra no Egito faraônico.

Ainda no campo das comprovações, Diop também cita as viagens que sábios gregos e romanos fizeram ao Egito Antigo, por exemplo, o grego Heródoto (485 a.C.-430 a.C) que, de forma preconceituosa, assim se expressou sobre a cor dos(as) nilotas: “Aqueles que são muito negros são covardes, como, por exemplo, os egípcios e os etíopes. Mas os excessivamente brancos

também são covardes, como podemos ver pelo exemplo das mulheres; a coloração da coragem está entre o negro e o branco” (DIOP, 2010, p. 13). Além deste intelectual da Antiguidade, Diop (2010) salientou os escritos sobre os egípcios de Luciano, Êsquilo (525/524 a.C. - 456/455 a.C.), Áquiles Tacio de Alexandria, Estrabão (63 a.C. ou 64 a.C. - 24a.C.), Diodoro da Sicília (90 a.C. - 30 a.C.), Diógenes Laércio (200 a.C. - 250 a.C.) e Amiano Marcelino (entre 325 e 330 - 391 a.C.).

No início do século XX, outra voz negra se insurgiu contra um Egito branco. Essa foi a do estadunidense William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) que, ao ser questionado qual seria a cor dos(as) antigos(as) nilotas, respondeu que eles(as):

certamente **não eram brancos**, em qualquer sentido do uso moderno da palavra - nem na medição de cor, nem o físico, nem o cabelo, nem o rosto, nem a língua, nem os costumes sociais. **Eles mantinham relacionamento mais próximo da raça negra nos tempos mais antigos**, e depois, gradualmente, através da infiltração de elementos mediterrâneos e semitas, tornaram-se o que poderia ser descrito nos Estados Unidos como um mulato claro [...]. **Os monumentos egípcios mostram rostos distintamente negros e mulatos**. Heródoto, numa passagem incontestável, faz alusão aos egípcios como “pretos e de cabelos crespos” (DU BOIS, 1915, p. 17 apud MALAVOTA; VIEIRA, 2013, p. 152). Grifos nossos.

Um dos monumentos ao qual o intelectual norte-americano se refere pode ser a Esfinge, uma guardiã localizada em Gizé, a qual apresenta características marcadamente negras e aceita-se “que esse perfil, tipicamente negroide, represente o faraó *Khafre* ou *Quefren* (cerca de 2600, IV dinastia), construtor da segunda pirâmide de Gizé. O perfil não é nem helênico nem semita: é bantu” (DIOP, 2010, p. 23). A respeito desta assertiva, o egiptólogo

Constantin François de Chasseboeuf (1757-1820), conhecido como conde Volney, assim se expressou:

**Todos** têm um tom de pele amarelado e fumoso, que não é grego nem árabe; todos têm o rosto bochechudo, o olho inchado, o nariz **achatado, o lábio grosso**; numa palavra, um autêntico rosto de **mulato**. Estava tentando atribuí-lo ao clima, quando, tendo ido visitar a **Esfinge**, o seu aspecto me deu a chave do enigma. Vendo esta cabeça caracterizada de **negro** em todos os seus traços, lembrei-me da notável passagem de Heródoto, em que este diz: “Para mim, considero que os coptas são uma colônia de egípcios, porque como eles, têm a pele negra e os cabelos crespos”; quer dizer, **que os antigos egípcios eram autênticos negros da espécie de todos os naturais da África**; e a partir disso explica-se como o seu sangue, aliado há vários séculos ao dos romanos e dos gregos, deve ter perdido a intensidade da sua primeira cor, conservando, contudo, a marca do seu molde original (VOLNEY, 1787, p. 65-67 apud M’BOKOLO, 2008, p. 61, grifos nossos).

Ainda contribuindo com essa linha de pensamento favorável à existência de pessoas negras com poder e construtoras de grandes monumentos no Egito Antigo, encontramos a afirmação de Schmidt, citado por Funari (2004, p. 151), o qual destaca a existência de um povo de aparência nitidamente africana: “lábios grossos e cabelos crespos que foram trançados”. De acordo com o exposto neste tópico, procuramos mostrar a presença negra no Egito faraônico, algo que foi constatado, por exemplo, pelos antigos viajantes, os quais nos servem de testemunha ocular, pois conviveram diretamente com essa antiga população, e pelas pesquisas científicas mais recentes, como a de Diop e a do debate ocorrido no Colóquio Internacional “O povoamento do antigo Egito e a decifração da escrita meroíta”, que

ocorreu no Cairo entre os meses de janeiro e fevereiro de 1974, no qual se discutiu a questão da ocupação humana na época do Egito faraônico.

Ao longo do mesmo, foram debatidas três hipóteses: a de um Egito faraônico branco; a de um povo nilota negro; e uma terceira, que predominava uma população miscigenada. Esta última angariou a simpatia de um grande número de participantes. Segundo esta, a população do povo da esfinge seria “uma mescla de pessoas de pele escura que desceram o vale do Nilo, com outras de pele mais clara que vieram do Saara, da Ásia Ocidental e talvez de restos de populações pré-históricas da bacia do Mediterrâneo” (DOBERSTEIN, 2010 p. 47). Todavia, dois intelectuais, Cheikh Anta Diop e *Théophile Obenga*, se posicionaram contra este ponto de vista de um Egito de povo mesclado de diferentes origens, como a asiática. Eles defenderam que o Egito foi formado por variados povos do continente africano. Este é um tema não resolvido nos debates acadêmicos. São muitas interpretações e controvérsias. Mais recentemente, dois egiptólogos defenderam as teses de Diop, foram eles: Mbelek, (2014) e Babacar Mbay. Diop (2014, p. 111) assevera que “muitos dos traços da civilização egípcia antiga não podem, de fato, ser compreendidos caso se desconheçam as características das culturas da África Negra”.

Pensar nessa presença negra no Egito, criadora de ciência e tecnologia, é uma visão que se contrapõe à cultura eurocêntrica. Num extremo, explicam a existência dessa que já foi a mais avançada civilização da antiguidade, como formada por seres alienígenas. Tal discurso tem sido divulgado tanto no cinema quanto na televisão, um discurso de negação como mencionado por Shohat:

Se existissem “provas” científicas de que os negros são biologicamente inferiores, como poderíamos explicar que o Egito antigo, inconvenientemente localizado no continente africano? Havia duas, ou melhor, três soluções. A primeira era negar que os antigos egípcios eram negros; a segunda era negar que os antigos egípcios haviam criado uma civilização; a terceira era negar ambas

as hipóteses. Foi essa a alternativa favorita da maioria dos historiadores dos séculos XIX e XX (BERNAL apud SHOHAT, 2006, p. 92).

Essa foi a dupla negativa muito divulgada por meio do cinema. A partir da sétima arte, podemos, por exemplo, citar o filme “*Stargate*”<sup>136</sup> (1994), segundo o qual alienígenas “que visitaram a Terra, descendo na região do Nilo e escravizando os seus habitantes, seriam eles, mais tarde designados por Goa’ulds, os responsáveis pela eclosão da brilhante civilização do Egito faraônico” (ARAÚJO, 2015, p. 328). Esse tipo de versão fantástica ao mesmo tempo em que silencia sobre a presença negra na terra dos nilotas, também nega a possibilidade da humanidade ter sido a protagonista de seu próprio destino, impulso tecnológico e criativo, imputando ambos a hipotéticos seres oriundos do espaço sideral. Enfim, essa proposição, aparentemente inocente e sem maiores pretensões, ao mesmo tempo em que “diverte”, também divulga um discurso subliminar de que se o conhecimento tecnológico veio de fora de nosso planeta. Dessa forma, excluímos completamente a possibilidade de uma participação de pessoas negras na construção e na elaboração de um mundo complexo, com criação e uso de tecnologias.

Um Egito povoado unicamente por pessoas brancas, também tem sido divulgado em programas da televisão brasileira, a exemplo do “Os dez mandamentos”, em formato de novelas e de filme apresentados, respectivamente, nos anos de 2015 e 2015/2016. Nesta mesma perspectiva, citamos o filme “Cleópatra”, protagonizado pela mencionada atriz Alessandra Negrini. A negação dessa presença negra, quando pensamos no Brasil, vincula-se ao interesse de se “evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição [1888], pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais” (NASCIMENTO, 1980, p. 247).

---

136 Produção conjunta da Metro-Goldwyn-Mayer (MGM) e Carolco Pictures da criação de Dean Devlin e Roland Emmerich e dirigida por Roland Emmerich. O filme é o primeiro lançamento da franquia Stargate, que deu origem às séries Stargate SG e Stargate Atlantis.

## CONHECIMENTO TECNOLÓGICO NO EGITO ANTIGO E REPRESENTAÇÕES NA ATUALIDADE

Reafirmar a presença negra no Egito faraônico é desvelar, por exemplo, não só a “sua influência para o logo grego, mas também e, sobretudo, pelo desenvolvimento da ciência naquele reino africano” (CASTIANO, 2010, p. 114). É creditar o desenvolvimento de técnicas e do avanço do conhecimento humano a um grupamento de pessoas que contava com a participação de mulheres e de homens negros. Assim, no cerne da questão, não está apenas a apropriação de legado de grandes construções, mas também se encontra uma ampla gama de saberes e conhecimentos elaborados por uma população negro-africana.

É fruto do desenvolvimento tecnológico do povo da esfinge, por exemplo, o ano de 365 dias<sup>137</sup> e que criou três formas de escrita: a hieroglífica, a hierática e a demótica. Temos ainda algumas palavras que chegaram até os nossos dias com poucas alterações, como exemplo: ébano, goma, saco, íbis, basalto e alabastro (ANDREU, 2002). Foram os povos do Nilo que primeiro criaram e domesticaram animais (MARTIN-ALBO, 2013, p. 398). Coube a este povo egípcio a criação dos fundamentos da Medicina, então uma das mais avançadas, e que nos deixou como legado, por exemplo, a tradição na elaboração de tratados médicos, bem como de uma ampla e diversificada farmacopeia. Importa assinalar que em um desses tratados, o Papiro de Ebers, foi descrito mais de mil receitas que levam em sua composição diferentes produtos de origem vegetal e mineral (CORTEZ-GALLARDO et al., 2004) que possibilitavam a cura de vários males.

No campo da arquitetura e construções, o povo da esfinge dominou o manejo e o deslocamento de imensos blocos de pedra, material que passou a ser usado por estes antigos construtores por volta de 2700 a.C. (CURRAN et al., 2009), com os quais construíam *tekehenu* (obeliscos), estátuas

---

137 Divididos em 3 estações: 1) Inundação (*akhet*): início em 19 de julho (ano novo); 2) Ressurgimento (*peret*); e 3) Seca (*shemu*) (ANDREU, 2002, p. 13).

monumentais e *mr* (pirâmides), consideradas hoje uma das maravilhas do mundo, como a quase intacta Pirâmide de Gizé.

Os *tekehenu* são uns dos produtos da tecnologia egípcia que se mostram presentes em vários países do mundo, dentre eles, podemos citar: Itália, Inglaterra, França, Estados Unidos, Polônia, Turquia, Estados Unidos, territórios que contam com pelo menos um obelisco vindo da terra da esfinge. Além desses, também podemos citar: Brasil, Argentina, Cabo Verde, Porto Rico, Bolívia e Rússia. A tabela 1 apresenta alguns obeliscos com as suas respectivas localizações.

## TABELA

Tabela 1. A presença dos tekhenu/obeliscos em algumas cidades do mundo

Cidade	País	Localização	Altura
Washington(a)	Estados Unidos	Monumento a Washington	169,7
São Paulo(b)	Brasil	Parque do Ibirapuera	72
Buenos Aires(c)	Argentina	Praça da República	68
Campina Grande(d)	Brasil	Parque Evandro Cunha Lima	45
Nova York(d)	Estados Unidos	Central Park	21
Praia(e)	Cabo Verde	Largo Sá Bandeira	10

Fontes: a) Lemoine (2017); b) Marins (2005)

c) Seligmann-Silva (2016); d) Castro (1984); e) Gomes, 2008.

No Egito Antigo, os obeliscos eram preparados com diferentes tipos de pedras e posicionados nos templos solares próximos aos cemitérios dos faraós em *Saqqara*. Durante esse mesmo período, esses monumentos arquitetônicos, entalhados em calcário, e de pequeno porte, eram colocados na entrada das tumbas sendo que o nome do(a) falecido(a) era registrado, em hieróglifos, em uma das faces da peça. Os monólitos de grandes proporções e pesando toneladas datam do Novo Império e foram produzidos pelas XVIII e XIX Dinastias, durante o Novo Império (1550 a.C.-1186 a.C.). Fora desse período, temos duas exceções. A primeira trata-se de um par de obeliscos produzidos sob as ordens do faraó *Pepi II* (2278 a.C.-2184 a.C.) e que foi transportado e

posicionado na cidade de Heliópolis. A segunda, na XII Dinastia, ao longo do Médio Império, refere-se à produção de um par de *tekhen*, a mando do faraó *Senwosret I* (1985 a.C. - 1956 a.C.) (CURRAN et al., 2009).

O Novo Império contou com nove faraós homens e uma mulher, a faradisa *Hatshepsut*. De acordo com Dejager (2001, p. 19), aqueles(as) soberanos(as) que

reinaram por um curto período de tempo e em meio a instabilidades políticas que dificultavam a consolidação de sua posição o que dificultava o esforço e o investimento na construção de obeliscos. Somente aqueles mais proeminentes com reinados relativamente longos foram capazes de desenvolver seus projetos e vê-los terminados. Estes incluem Thutmose I, Hatshepsut, Thutmose III, Seti I e Ramsés II.

Da relação de nomes citados, é importante destacarmos o de *Hatshepsut*, pois ela “erigiu não menos do que quatro obeliscos” (CURRAN et al., 2009, p. 21), salientando-se que os mesmos eram edificadas aos pares, e sendo assim a faradisa ordenou a construção de algo em torno de oito desses monólitos. Além desses obeliscos, a soberana também determinou que ambientes internos fossem adornados com imagens desse monumento. Um exemplo disto é o par de *tekhen*, em baixo relevo, presente na capela Vermelha localizada na cidade de Karnak (SEIDEL et al., 2006). Devido ao seu longo reinado de 67 anos (1279-1212) (ARAÚJO, 2011), foi o “Ramsés II que mais erigiu obeliscos dentre todos os faraós do Egito” Dejager (2001, p. 25), sendo que dois deles foram removidos para Roma (Itália), durante o período do domínio romano sobre o Egito que durou do ano 30 a.C. até o século VI d.C., para a Praça da *Rotunda* e para a *Villa Celimontana*.

As pirâmides, ícones associados de forma imediata ao Egito faraônico, são construções que datam de “2700 a.C. até 1750 a.C., período que corresponde a mais de um milênio, a fase do Império Antigo e do Império Médio” (ANDREU, 2002, p. 11). Assim, quando do nascimento e

do falecimento de Tutancâmon (1333 a.C.-1324 a.C.), um faraó bastante conhecido do público em geral, o Egito vivia outra fase histórica e não se construía mais pirâmides. Os sepultamentos dos faraós eram realizados no Vale dos Reis, um local afastado, e garantia a segurança do corpo mumificado e do espólio da autoridade máxima no período pós-morte. Entretanto, vale salientar que no imaginário coletivo prevalece a ideia de um Egito marcado pelo(a) faraó/faradisa com as pirâmides, o que justifica a pergunta do cursista durante o Curso de Extensão.

## A PRESENÇA DE ARTEFATOS EGÍPCIOS NO BRASIL

A existência de fontes que nos remetem ao Egito faraônico não é propriamente uma novidade no Brasil. Alguns exemplos que podem ser citados vão da arquitetura, passando pela pintura e chegando à poesia, uma presença que pode ser observada desde os tempos do Brasil Colônia até os dias atuais. O livro organizado por Bakos (2004) intitulado “Egiptomania: o Egito no Brasil” permite uma observação da existência de referenciais relativos ao povo da esfinge no território brasileiro. Na dissertação de Costa (2012), por sua vez, podemos encontrar o uso de imagens que nos remetem ao Egito Antigo, sendo usadas na propaganda e na charge política, assim como há várias construções com representações dos monumentos egípcios.

Um dos campos em que notamos a participação de elementos egípcios é o da arquitetura. Nessa área, os *tekhenu* e as pirâmides são encontrados com grande frequência. Como exemplos, podemos citar: o obelisco erigido na cidade de Goiana (PE) em comemoração à Batalha de Tejucupapo, ocorrida em 1646, quando as forças holandesas foram derrotadas. Temos ainda o Chafariz das Saracuras, de 1748, no Rio de Janeiro, bem como o obelisco da Ladeira dos Piques, na cidade de São Paulo, inaugurado em 1814 (BAKOS, 2004). No Brasil, não temos obeliscos originais vindos do Egito faraônico, mas esses são elementos arquitetônicos muito frequentes no cenário urbano. Originalmente, esses eram erigidos aos pares e posicionados diante de templos solares. No Brasil, até o momento, *tekhenu* em par, ou seja, dois

monólitos, apenas, foram localizados na Praça da Liberdade (figura 4), no bairro América, na cidade de Aracaju.

**FIGURA 4: PRAÇA DA LIBERDADE – ARACAJU/SE**



Fonte: Acervo pessoal de José Antonio Novaes da Silva.

Como exemplo de pirâmides<sup>138</sup>, podemos citar a localizada no Passeio Público da cidade de Salvador por ocasião da passagem, por essa localidade, de D. João VI e da corte portuguesa no ano de 1808 (figura 5A). Temos ainda o chafariz da pirâmide, datada de 1789 no Rio de Janeiro (BAKOS, 2004). No Nordeste brasileiro, encontram-se mais dois exemplos: a localizada no Parque do Povo na cidade de Campina Grande/PB (figura 5B); e a sede de uma empresa comercial localizada na Avenida Tancredo Neves na cidade de Aracaju/Sergipe (figura 5C). Sob a primeira, milhares de pessoas, anualmente, brincam o São João (principal festa popular do estado e intitulada como “o maior São João do mundo”).

---

138 O presidente Juscelino Kubitschek, sentado no topo de uma pirâmide, em 1960, por ocasião da inauguração de Brasília, nos é apresentado como o faraó Ramsés I (COSTA, 2012, p. 100).

FIGURA 5: PIRÂMIDES LOCALIZADAS EM CIDADES BRASILEIRAS

IMAGEM A



IMAGEM B



IMAGEM C



Fonte: Acervo pessoal de José Antonio Novaes da Silva.

## E A INTERDISCIPLINARIDADE?

Os temas aqui abordados, a origem racial dos(as) egípcios(as), os obeliscos, as pirâmides, podem ser discutidos nas aulas de Biologia, Física, Matemática e Educação Artística em articulação com a História.

A cor e as características físicas do povo nilota podem ser discutidas nas aulas de Biologia e ao se articular tal temática com a História, é possível abordar, por exemplo, a questão das migrações, ampliando, assim, as áreas de conhecimento. Os *tekhenu* podem fazer parte também das aulas de Física e Matemática para tratar da estabilidade e da cinemática, que levariam à discussão da forma de transporte dos imensos blocos de pedra. Os obeliscos, ainda dentro da Física, poderiam ser debatidos nas aulas de gravitação universal, uma vez que estes, erigidos em homenagem ao deus Ré, já foram usados pelos(as) antigos(as) romanos(as) como “gnomos”, gigantes monumentos, tais como o *Ara pacis*, erigido em homenagem ao imperador Augusto. Outra possibilidade é tratar da vinculação desses monumentos com o sagrado, podendo, portanto, ser um dos temas das aulas de Ensino Religioso.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

A introdução e articulação desses assuntos ao currículo de cada uma das disciplinas exigem cuidado, pois (re)lembrar “não é re-viver, mas refazer, é reflexão do agora a partir de outrora; é sentimento, reparição do feito e do ido, não sua mera repetição” (CHAUÍ, 2006, p. 20). O cinema, por meio de filmes sobre a temática, pode favorecer a construção de uma tessitura que interligue e dê sentido e continuidade dentro das diferentes áreas do conhecimento, porém, é necessário que os(as) docentes estejam atentos(as), pois,

O significado cultural de um filme (ou de um conjunto deles) é sempre constituído no contexto em que ele é visto e/ou produzido. Filmes não são eventos culturais autônomos, é sempre a partir dos mitos, crenças, valores e práticas sociais das diferentes culturas que narrativas orais, escritas ou audiovisuais ganham sentido (DUARTE, 2002, p. 51-52).

Assim, acerca deste assunto, é necessário que a sétima arte, ao adentrar na sala de aula, também seja entendida como detentora de um discurso e não apenas como uma forma de entretenimento neutra e sem maiores desdobramentos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Antigo Egito é um tema, que articulado à complexidade da interdisciplinaridade, poderá contribuir para a discussão dos mais variados temas no interior da sala de aula. Para isso, é necessário que o(a) docente passe a entender sua área de formação de modo a permitir que a mesma se articule com outras áreas do conhecimento. Isso irá concorrer para que os diferentes conhecimentos possam se constituir em novos saberes e contribuirá também não apenas para a formação do/a discente, mas para a formação da cidadania.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

É por meio desse olhar amplo, quase que indisciplinado, que estereótipos, tal como o de um Egito branco, poderão ser enfrentados e desmistificados, o que irá contribuir para a propagação de que já houve, no continente africano, um território tecnologicamente avançado e que na sua formação houve atuação de mulheres e homens negros. Ademais, a tecnologia avançada desenvolvida nesse território negro-africano teve um amplo desenvolvimento em áreas, tais como: a medicina, a arquitetura e a engenharia. Estes três campos poderão ser discutidos de forma interdisciplinar pela Biologia, Física, Matemática e História. Sendo essas discussões realizadas com base nos conhecimentos acadêmico e escolar, estaremos contribuindo para a formação de novas representações do Egito faraônico, reconhecendo as suas origens e o importante papel no desenvolvimento tecnológico na história da humanidade. E, sem dúvida, colaborando para a aplicabilidade da Lei 10.639/03, que nos coloca como parte do nosso ofício: professor(a)/educador(a), fomentando a produção e a divulgação de novos conhecimentos, construindo e afirmando identidades, inserindo a população negra como parte importante dos processos históricos, buscando transformação dos currículos escolares e, quiçá, das relações sociais no Brasil.

## REFERÊNCIAS

ANDREU, Guillemette. **A vida cotidiana no Egito no tempo das pirâmides**. Lisboa: Edições 70, 2002.

ARAÚJO, Luís Manuel. **O Egito faraônico. Uma civilização com três mil anos**. Lisboa: Arranha-céus, 2015.

BAKOS, Margaret. A arquitetura egípcia entre nós. In: \_\_\_\_\_. **Egiptomania, o Egito no Brasil**. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 55- 69.

BOTELHO, Denise; MARQUES, Francineide. Diversidade: raça, gênero, desvios e desafios nas escolas. In: NUNES, Maria L. da Silva; MACHADO, Charliton José dos Santos; VASCONCELOS, Larissa Meira de (Orgs.). **Diálogos sobre gênero, cultura e história**. Fortaleza, Editora da UFCE, 2015, p. 29-54.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana:** em busca da intersubjectivação. Maputo: Ndjira Editora, 2010.

CASTRO, Ferreira de. **A volta ao Mundo.** 4. ed. Porto, Lello & Irmão Editores, 1984. , Volume II.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Apresentação: Os trabalhos da memória. In: BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade:** lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 17-33.

CIURANA, Emílio. Pensar os sete saberes necessários à educação para uma política de civilização na era planetária. In: MORAES, Maria C.; ALMEIDA, Maria C. (Orgs.). **Os sete saberes necessários à educação do presente.** Rio de Janeiro: Wak, 2012, p. 83- 92.

COSTA, Karine Lima. Do Egito antigo ao Brasil contemporâneo: a representação da esfinge egípcia em charges e caricaturas da imprensa brasileira (séculos XX e XXI). **História, imagem e narrativas**, n. 9, p. 1-18, 2009.

\_\_\_\_\_. **Anacronismo em charges: as análises da egiptomania.** 2012. 138 f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3983>. Acesso em: 01 jun. 2017.

CORTEZ-GALLARDO, Vieyleet al. **Farmacognosia:** breve historia de sus orígenes y surelaciónconlasciencias médicas. Revista Biomédica, v. 15, n. 2. p. 123-136, 2004.

CURRAN, Brian A.; GRAFTON; Anthony; LONG, Pamela O.; WEISS, Benjamin. **Obelisk:** a history. London :Cambridge; Massachusetts: MIT Press, 2009.

DEJAGER, Michael. The Obelisk: Ancient Politics & Religion. Disponível em <http://www.jwu.edu/uploadedFiles/Documents/Academics/studentwork/JWUHonPapers11DEN.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2017.

FARIAS, Paulo F. de Moraes. **Afrocentrismo:** entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. Afro-Ásia, n. 29/30, p. 317-343, 2003.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal. (Org.). **História Geral da África. Brasília**, Unesco/Ministério da Educação, 2010, p. 1-36. Volume II.

DIOP, Babacar Mbaye. Estado das investigações acerca das semelhanças entre a arte egípcia antiga e a da África negra. In: DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (Orgs.). **A consciência histórica africana**. Luanda, Edições Pedagogo, 2014, p. 111- 124.

DOBERSTEIN, Arnaldo Walter. **O Egito antigo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. Disponível no endereço eletrônico: <http://www.pucrs.br/edipucrs/oegitoantigo.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2016.

DUARTE, Rosalia. **Cinema & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

FAZENDA, Ivani C. A. A aquisição de uma formação interdisciplinar de professores. In: \_\_\_\_\_. **Didática e interdisciplinaridade**. 13. ed. Campinas, Papirus, 2008, p. 11- 20.

FINCH III, Charles S. Cheikh Anta Diop confirmado. In: NASCIMENTO, Elisa L. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 71- 90.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1972.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. 21. ed. Tradução Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FUNARI, Raquel dos Santos. O Egito na sala de aula. In: BAKOS, Margaret. **Egiptomania, o Egito no Brasil**. São Paulo, Paris Editorial, 2004, p. 147- 157.

GLIDDON, George. **Ancient Egypt: Her monuments, hieroglyphics, history and archaeology**. 1847. Versão digital em: <https://archive.org/details/ancientegyptther00glidgo>. Acesso em: 10 jun. 2017.

GOMES, Lourenço Conceição. **Valor simbólico do centro histórico da Praia- Cabo Verde**. Tese (Doutorado em Patrimônio Público). Instituto de Arquitetura, Universidade Portucalense, Porto, 2008.

GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. **Raça e Classe**, v. 5, n.2, p. 2, 1988.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

LAM, Aboubacry Moussa. **Egipto antigo e África negra**: alguns factores novos que esclarecem as suas relações. In. DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (Orgs.). *A consciência histórica africana*. Luanda, Edições Pedagogo, 2014, p. 141- 157.

LEMOINE, Bertrand. **Eiffel e a torre dos mil pés**. *Metálka*, n. 47, p. 18-25, 2017.

MALAVOTA, Cláudia Mortari; VIEIRA, Fábio A. **Racialização e vozes dissonantes na historiografia sobre oEgipto faraônico**. *Revista Mundo Antigo*, v. 2. N, 04, p. 139-166, 2013. Disponível em versão digital: <http://www.nehmaat.uff.br/revista/2013-2/artigo06-2013-2.pdf> Acesso em: 12 jun. 2017.

MARINS, Paulo César Garcez. **O Parque do Ibirapuera e a construção da identidade paulista**. *Anais do Museu Paulista*, v. 6/7, p. 9-36, 2003.

MARTÍN-ALBO, Miguel. *Historia de Egipto. Día a dia el antiguo Egipto*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 2013.

MBELEK, Jean-Paul. A história das ciências e das técnicas na África negra. In. DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (Orgs.). **A consciência histórica africana**. Luanda, Edições Pedagogo, 2014, p. 167- 183.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: história e civilizações. Tradução Manuel Resende. Salvador: EDUFBA, 2008.

MORAES, Maria Cândida; NAVAS, Juan Miguel Batalloso. **Transdisciplinaridade, criatividade e educação**. Campinas: Papyrus, 2015.

MORIN, Edgard. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 17. ed. Tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORTON, Samuel George. **Crania Aegyptiaca**: Observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments. Philadelphia: J. Penington, 1844. Disponível em suporte digital: <https://archive.org/details/b2170434x> Acesso em: 10 out. 2017.

NUNN, John F. **Ancient Egyptian Medicine**. Oklahoma: Oklahoma Press, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **A História da África nos bancos escolares**: representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

421-461, 2003. Disponível em suporte digital: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-546X2003000300003&lng=pt\\_BR&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2003000300003&lng=pt_BR&nrm=iso) . Acesso em: 04 fev. 2018.

SEIDEL, Mathias. **Arte e arquitetura**. Egíto. Lisboa: Dinalivro, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Antimonumentos**: trabalho de memória e de resistência. *Psicologia USP*, v. 27, n. 1, p. 49-60, 2016.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil**. *Educação*, v. 3, n. 63, p. 489-506, 2007.

SEVERINO, Antônio Joaquim. O conhecimento pedagógico e a interdisciplinaridade: o saber como intencionalização da prática. *In: FAZENDA, Ivani C. A. (Org.). Didática e interdisciplinaridade*. Campinas, Papirus, 2008, p. 31-44.

SOUZA, Renata Soares. **Cleópatra e o cinema hollywoodiano na primeira metade do século XX**. *Revista Mundo Antigo*, V. 3, N. 05, 2014, p. 99-119.

VASCONCELLOS, Maria José Esteves. **Pensamento sistêmico**: O novo paradigma da ciência. Campinas, Papirus, 2012.

VEIGA-NETO, Alfredo; NOGUERA, Carlos Ernesto. Conhecimentos e saber: apontamentos para os estudos de currículo. *In: SANTOS, Lucíola Licínio de Castro Paixão et al (Orgs.). Convergências e tensões no campo da formação e do trabalho docente*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p.67-87.

VIEIRA, Raymundo Manno. **Raízes históricas da medicina ocidental**. São Paulo: Editora Fap/Unifesp, 2012.

WEDDERBURN, Carlos Moore. Novas bases para o ensino da história da África no Brasil. *In: SANTOS, Sales A. (Org.). Educação anti-racista*: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 133- 166.

# **TRAJETÓRIA DE QUESTÕES NEGRAS NA PARAÍBA (2008-2015)**

**Ivonildes da Silva Fonseca – UEPB**

**Daniel Torquato Fonseca de Lima**

## **INTRODUÇÃO: JOÃO BALULA E O MOVIMENTO NEGRO DA PARAÍBA**

[...] Permanece entre nós. Virou nome de Anfiteatro na praça do conjunto Cidade Verde, em Mangabeira. Todavia, merece estátua em praça pública. Merece ter sua memória preservada e suas ideias difundidas pelos quatro cantos do mundo. (SIQUEIRA, 2014).

Em qualquer narrativa acerca do Movimento Negro da Paraíba é imprescindível mencionar o nome de João Balula. Nesse sentido, a epígrafe oriunda de um escrito do poeta Lau Siqueira expressa a homenagem e a reivindicação das pessoas que conviveram com João Silva de Carvalho Filho – João Balula, líder que conduziu de forma magistral o Movimento Negro na Paraíba até os anos de 2008<sup>139</sup>.

A sábia postura guerreira de “Balula” predominou nas diversas situações atinentes ao Movimento Negro na Paraíba, conduzindo-o numa linha crítica, antagônica aos diversos perfis de outros Movimentos Negros em outros momentos históricos, que estão sintetizados

---

139 Recomendamos assistir a interação entre o Mestre Balula e crianças no vídeo realizado pela Escola Mukambu de Capoeira Angola na Paraíba, publicado no *You tube*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kBpFr02STsw>>. Acesso em: 22 set. 2016.

Os movimentos negros no Brasil tem uma história de descontinuidades e de posturas políticas bastante diferentes. Eles costumam ser divididos, a grosso modo, em quatro períodos principais: 1) República Velha (1889-1930); 2) Revolução de 1930 ao Estado Novo de Getúlio Vargas (1930-1937); 3) Da democratização ao Golpe Militar (1945-1964); 4) Da abertura política (1978/79) ao contexto atual (DOMINGUES, 2007). Na primeira fase, especialmente entre 1910-1930, as organizações dos “homens de cor”- clubes cívicos, grêmios, sociedades beneficentes etc., como geralmente eram nomeadas, eram sobretudo assistenciais, recreativas e/ou culturais”. [...] (DOMINGUES, 2007) “O segundo período (1930-37) vale destacar particularmente a Frente Negra Brasileira (FNB), criada em 1931, no início do governo de Getúlio Vargas (1930-45). Trata-se de um movimento social centrado na ideia nacionalista de defesa da inserção da “raça negra” no mundo do trabalho, uma vez que os imigrantes estrangeiros eram preferidos no mercado de trabalho, deixando a maioria dos negros e mestiços na condição de desempregados e marginalizados.” [...] “A inclusão do negro na sociedade nacional ocorreria por meio de uma postura assimilacionista de valores da cultura dominante. [...] (DOMINGUES, 2007)”. No terceiro período (1945-64) merece referência o Teatro Experimental do Negro (TEN), criado ainda em 1944 por Abdias do Nascimento. O TEN é um movimento político de vanguarda artística focado na defesa da negritude, o negro como protagonista no teatro e na vida política. O negro passa a ser visto como o povo brasileiro. Não se trata de uma minoria, mas de uma maioria explorada e excluída, incluindo os mestiços e pardos sem direitos

civis e sociais.”[...]”A grande parcela “ [...]”Movimento Negro Unificado, o quarto momento histórico desse breve percurso de luta contra o racismo. O MNU difere bastante dessas experiências anteriores. Inspira-se na luta dos negros pelos direitos civis nos Estados Unidos e dos conflitos pela emancipação nacional no contexto de independência dos países africanos (Angola, Moçambique, Cabo Verde, África do Sul) nos anos 1960 e 1970.” [...] “O MNU se apresenta como um movimento de esquerda e mantém relação com outros movimentos sociais (movimento feminista, novo sindicalismo, novos movimentos urbanos, entre outros) no contexto da abertura política no Brasil. É um movimento centrado na discussão de classe e raça” (*apud* COMFOR. UNIFESP. UNIAFRO, 2016).

À frente do Movimento Negro na Paraíba, Balula atuava articulando várias demandas raciais e nesse desempenho, vale o destaque, sem desmerecer as outras pessoas, para o nome de Héilton Santana<sup>140</sup>, artista e ativista negro de incomensurável admiração por parte de quem com ele interagiu.

As condições físico-estruturais do Movimento Negro na Paraíba sediado em João Pessoa, sempre foram inóspitas e assim se mantiveram até o momento em que o “Príncipe Negro” se despediu deste mundo. Todavia, durante o tempo em que o Guerreiro Balula esteve à frente da Organização, a motivação e a mobilização tinham constâncias e nessa dinâmica o problema de espaço físico foi solucionado com o uso de uma das dependências do Grupo Escolar Thomas Mindello no Centro Histórico de João Pessoa.

---

140 Heliton Santana, falecido em 2011, foi ator, escritor, poeta, produtor e diretor artístico. Diante da sua atuação, notadamente no município de Santa Rita, a comunidade e movimentos sociais pleitearam o seu nome para a Escola Estadual Cidadã Integral no bairro de Marcos Moura na cidade de Santa Rita. Disponível em: <http://cedhor-informa.blogspot.com.br/2014/04/escola-de-ensino-medio-de-marcos-moura.html>. Acesso em: 10 out. 2016.

[...] Desde os anos 1980, foram encerradas as atividades de ensino no Grupo Escolar Thomas Mindello, mas foi mantido seu perfil cultural e social. Além de sediar, ao longo das últimas décadas, alguns movimentos sociais, como por exemplo, o Movimento Negro da Paraíba (MNPB) e o Movimento do Espírito Lilás (MEL), seu antigo auditório foi adaptado para ser o Teatro Cilaio Ribeiro [...] (ACERVO PATRIMONIAL,2014).

Nos anos de 1990, as reuniões, pelo fato de o Thomas Mindello ter entrado em reforma, foram realizadas em uma sala de um prédio destinado para a “Escola de Samba Malandros do Morro”<sup>141</sup>.

A marca de João Balula está de forma indelével no Movimento Negro Paraibano e até 2007, havia uma ação e definição para agregar as atividades, as intervenções do Movimento Negro da Paraíba e assim contava com o apoio e adesão (se não de todas, da maioria) das organizações que trabalham a temática referente à população negra paraibana.

Descrever a trajetória deste homem é tarefa complexa (ação que não é o nosso objetivo neste texto), dada a sua ampla capacidade de envolvimento em muitas frentes de atuação. Esta afirmação é respaldada nas palavras do poeta Lau Siqueira, que com o seu exercício e trato com as palavras, faz uma aproximação à genialidade reflexiva e prática de quem foi o líder maior das causas da população afro-paraibana. Escreveu o poeta no seu *blog* que:

Não há quem possa falar do Carnaval Tradição de João Pessoa, da Federação Paraibana de Teatro Amador, do Movimento Negro, do Candomblé, da Lei Viva Cultura e de tanto legado coletivo sem que o nome de João Balula seja lembrado. Era o Príncipe Negro, elegante, inteligente e sincero que habitou o popular bairro da Torre e acampou por muito tempo no, infelizmente extinto, Teatro Cilaio Ribeiro [...] (SIQUEIRA, 2014).

---

141 Destacamos que a Escola de Samba Malandros do Morro foi fundada em agosto de 1956, por Severino Cândido, Maria Eugênia e Gilberto Souza.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Muitas realizações deste Movimento Negro, esperamos, deverão ser sistematizadas e apresentadas à sociedade, das quais livros de autoria pessoal de Balula, documentos na forma de relatórios, registros de realização de eventos: Encontros, Seminários, Conferências Públicas, organização de Fóruns de debates.

A atuação de Balula no sentido da mobilização das organizações e das pessoas para discussão e construção de estratégias para elevar a condição social e auto estima da população negra deixou um vazio pois o seu brilhantismo, “irreverência consequente” e lucidez ocupam o espaço ímpar da História.

Priorizando os dados selecionados para a contextualização de uma parte da atuação do Movimento Negro paraibano pós-João Balula, indicamos que no mês de fevereiro de 2008, foi selada a vida ativa e altiva, guerreira, irreverente e sóbria, rompedora de paradigmas, decidida e dedicada de João Balula e, foi iniciado um novo ciclo na estrutura e na metodologia de atuação da organização Movimento Negro Organizado da Paraíba.

Em fevereiro de 2008 Balula foi acolhido no Orum<sup>142</sup>, acontecimento que abalou na sociedade paraibana mobilizando a imprensa, os sambistas, carnavalescos, artistas, estudantes, policiais, professoras(es), pesquisadoras(es), pessoas religiosas e demais segmentos. As pessoas choraram, cantaram sambas e dignificaram os feitos do líder que nunca esmoreceu diante dos obstáculos impostos em vida e sempre se posicionou ao lado da sua comunidade negra, historicamente lutadora.

O líder passou a habitar o Orum, e deixou viva no Aiyê<sup>143</sup>, a sua Memória e a sua História. Portanto, até os dias atuais, João Balula é mencionado, lembrado e reverenciado.

O Movimento Negro acertando o passo diante da ruptura oferecida pela dinâmica da vida, continuou a sua trajetória prosseguindo com algumas pautas já demarcadas e assumindo velhos e novos desafios.

---

142 A palavra Órum explicada por Mãe Stella: “nome dado pelo povo yorubá ao que normalmente costumamos chamar de céu”. (SANTOS, Maria Stella de Azevedo, 2012. Disponível em: <<http://mundoafro.atarde.uol.com.br/balaio-de-ideias-o-orum-esta-em-festa/>> Acesso em: 03 out. 2016.

143 Aiyê é a palavra em yorubá que significa Terra.

## AS POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA NO BRASIL E NA PARAÍBA

As políticas de ação afirmativa, também chamadas de políticas compensatórias ou políticas de reparação quando estabelecidas para a população negra no Brasil, ganharam efervescência discursiva entre os diferentes setores da sociedade brasileira, sobretudo no momento em que foram direcionadas para o âmbito da educação.

As políticas de cotas na educação geraram errôneas compreensões, das quais um entendimento exclusivo sobre o acesso ao ensino superior. Os equívocos foram centrados na forma da seleção para o ingresso no estabelecimento de ensino: seria acesso livre, sem a realização dos exames aos quais todas as pessoas deveriam estar submetidas? Outras pessoas achavam que, cotas e acesso ao ensino superior eram sinônimas e, por fim, não esgotando os outros equívocos de compreensão, teve lugar expressivo, a de que o Brasil estava copiando os Estados Unidos.

É oportuno afirmar que as políticas de ação afirmativa têm a meta de promover a inserção social de grupos historicamente excluídos (pessoas negras, indígenas, mulheres etc.), definição que nos oferece Kabengele Munanga (2003) :

As chamadas políticas de ação afirmativa são muito recentes na história da ideologia anti-racista. Nos países onde já foram implantadas (Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Índia, Alemanha, Austrália, Nova Zelândia e Malásia, entre outros), elas visam oferecer aos grupos discriminados e excluídos um tratamento diferenciado para compensar as desvantagens devidas à sua situação de vítimas do racismo e de outras formas de discriminação. Daí as terminologias de “*equal opportunity policies*”, ação afirmativa, ação positiva, discriminação positiva ou políticas compensatórias.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

No Brasil, essas políticas voltadas para o acesso à educação são frutos de lutas históricas e da atuação incisiva na década de 1970 do Movimento Negro Unificado que ampliou as vozes históricas acentuando o direito irrestrito aos “bancos escolares” por parte das pessoas negras, uma vez que, a trajetória escolar de uma parte deste segmento era encerrada no ensino médio.

Um exemplo dessa situação é vista no século XXI em que a realidade educacional brasileira tem uma mesma configuração de interrupção do percurso escolar e no dia 01 de junho de 2008, na Paraíba circulou a matéria: “Só 8,1% dos jovens da Paraíba estão na universidade” e o desdobramento consta de dados.

A universidade ainda é um privilégio de poucos, na Paraíba. Dos 540 mil jovens que têm idades entre 18 e 24 anos e deveriam estar no ensino superior, apenas 8,1% frequentam alguma universidade e a dificuldade de acesso a esse nível de ensino é maior para os paraibanos de baixa renda egressos de Escolas públicas. (FERNADES, 2008).

Em 2008, no estado paraibano, muitas ações prosseguiram dando ênfase para a importância das Políticas de Ação Afirmativa, enfatizando as Cotas para o ingresso no ensino superior. A Organização Não Governamental Bamidelê assumiu algumas das ações que foram realizadas nos formatos Seminário, atividade em Praça pública acompanhada de panfletagem e no ano de 2010 teve projeto aprovado em edital do Fundo Brasil de Direitos Humanos, intitulado “Ação Afirmativa nas instituições públicas de ensino superior - em defesa das cotas raciais na Paraíba” com os objetivos:

Lutar pela implementação da política de cotas raciais nas universidades públicas da Paraíba foi o foco central do projeto, com atuação sobre o processo de discussão para a implantação dessa políticas, fortalecimento do movimento negro e dos movimentos sociais da Paraíba

na defesa das cotas e ampliação do debate público sobre políticas de ações afirmativas junto à sociedade Paraíba (FUNDO BRASIL DE DIREITOS HUMANOS, 2010).

Dessa forma as organizações negras contemporâneas têm contribuição no processo de oficialização da Lei 12.711/2012, que: “Dispõe sobre o ingresso nas Universidades Federais e nas Instituições Federais de ensino técnico de nível médio” (BRASIL. Lei 12.711, de 29 de agosto de 2012).

O distanciamento e desconhecimento sobre a história do continente africano no Brasil foi tema de várias reivindicações ao longo do tempo. A ausência de África se fazia presente em várias produções, dentre as quais, livros didáticos e paradidáticos, letras de músicas e, sobretudo nos conteúdos curriculares nas escolas brasileiras.

Essa falta de “África” nas vidas escolares é evidenciada nos currículos identificados como eurocêntricos, fato que vem suscitando formação de estratégias anti-racistas para eliminar a reprodução de hierarquização de grupos humanos colocando os povos brancos europeus nas posições de “superioridade” e consequentemente, os povos negros como “inferiores”. Provocando uma ruptura paradigmática, a Lei Federal 10.639/2003 traz a obrigatoriedade do ensino de História da África e da Cultura afro-brasileira no sistema de ensino brasileiro, uma reivindicação antiga do povo negro, reivindicação feita por Manuel Querino<sup>144</sup>, homem de importância inestimável, reiterada por Renata Miranda:

Uma das maiores contribuições de Querino à Historiografia Brasileira foi sua insistência para que a História Nacional levasse em consideração seu componente Africano, cuja contribuição estava sendo minimizada. Ele ratificou estas contribuições em seu ensaio sugestivo O Colono Preto como Fator da Civilização Brasileira (Anais do 6.º; Congresso Brasileiro de Geografia, 1918).

---

144 Manuel Raimundo Querino nasceu na cidade de Santo Amaro /BA, em 28 de julho de 1851 e faleceu em Salvador/BA, em 14 de fevereiro de 1923.

Com a sanção desta Lei apostou-se que a história do continente africano e da cultura afro-brasileira seria incorporada e trabalhada nos conteúdos escolares, da forma que uma Lei exige: “Publique-se e Cumpra-se”.

Todavia, a implementação dessa Lei requer, ainda em dias atuais, uma intensa mobilização para que seja implementada em muitos municípios brasileiros<sup>145</sup>. Nesse sentido destacamos o protagonismo do Movimento Negro na cidade de Campina Grande no estado da Paraíba, que desde o ano de 2012 realiza o Seminário “Agosto para a Igualdade Racial” também conhecido como Agosto Negro:

O evento “Agosto Para a Igualdade Racial” teve início no ano de 2012 para combater o genocídio da juventude negra e, ao mesmo tempo, lutar pela efetivação das leis 10.639/03 e 11.645/08 no currículo das escolas públicas de Campina Grande. Além desse aspecto relevante pode-se afirmar que no seu histórico de luta pela valorização do patrimônio afro-brasileiro e direito à vida dos jovens negros, o seminário surgiu também da necessidade de reunir em um só espaço de debate os estudiosos do mundo acadêmico e intelectuais do movimento negro que se dedicam ao estudo da história da África, cultura afro-brasileira e combate ao racismo no campo da educação (PARAÍBA. UEPB, 2016).

E assim, entre entraves e avanços, a população negra brasileira prossegue preenchendo o vazio deixado pela ausência do conhecimento da África e provocando processos de auto reconhecimento e de fortalecendo étnico com inúmeras atividades desenvolvidas de forma oficial ou não oficial.

---

145 Apesar da necessidade de implementação em várias partes do Brasil, o trabalho vem sendo desenvolvido pela docência militante de forma isolada, muitas vezes, por iniciativa própria.

## **O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA DA JUVENTUDE NEGRA: “EXTERMÍNIO DA JUVENTUDE NEGRA” OU “GENOCÍDIO DA JUVENTUDE NEGRA”?**

A violência contra a população negra vem de longa data e na sociedade contemporânea devido a reiterada mortandade desta população na fase da juventude, a mobilização das organizações negras sistematizam os dados e reivindicam providências às instâncias com competência.

Diante do número assustador da interrupção da vida da juventude negra, Leonardo Queiroz (2015) estampa a sua colocação ratificadora desse cenário oferecendo um importante dado histórico sobre a criação da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio pela ONU após os crimes do Nazismo.

No plano nacional vale ressaltar que a República Federativa do Brasil ratificou a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio em 1952, por meio do Decreto nº 30.822. A aludida Convenção define genocídio como sendo crime contra a humanidade e que consistente em matar membros de um grupo nacional, étnico, religioso ou pertencente a determinada raça, com o fim de destruição total ou parcial desse grupo. Por ter ratificado a norma internacional e em cumprimento a determinação disposta em seu Art. 5, o ex-Presidente Juscelino Kubitschek sancionou a Lei nº 2.889/56 cujo o objetivo é definir as práticas criminosas e culminar as respectivas penas. Aqueles condenados pelo crime de genocídio podem sofrer pena de detenção de até 33 anos. Oportuno é enfatizar que a lei em debate ainda vigora no país, mesmo sem a devida eficácia (QUEIROZ, 2015).

Muitas pessoas defendem a ideia de que nominar este fenômeno por genocídio é exagero conceitual e a resposta de DJ Cortecertu à qual associamos a de Leonardo Queiroz(2015), é de aceitação ao termo seguida da indicação dos vários tipos de violência nos textos citados, com os quais compactuamos: “A mais sangrenta e cruel está nas esquinas, becos, vielas, na geografia caótica das favelas, comunidades que têm seus barracos que desafiam a arquitetura dita formal” [...]. “Outra forma igualmente cruel, mas não tão sangrenta - pelo menos num primeiro momento - não tem pólvora, fardas, balas endereçadas, balas perdidas. Esta forma dilui os acontecimentos pela negação da realidade, pelo seu foco no fator econômico e de classe” [...] (DJ CORTECERTU, 2014).

Na contribuição à visibilidade do fenômeno da violência contra a juventude negra, vale a ressalva para os trabalhos realizados pelo sociólogo Julio Jacobo Waiselfisz<sup>146</sup> com o apoio da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO) e do Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos (CEBELA), que apontaram estatísticas com o recorte de gênero e raça, mostrando que além de jovens masculinos também figuram as jovens femininas.

É o que se vê no Mapa da violência 2013, com dados que apontam que de “2001 a 2011, o índice de mulheres jovens assassinadas foi superior ao do restante da população feminina. Em 2011, a taxa de homicídios entre mulheres com idades entre 15 e 24 anos foi de 7,1 mortes para cada 100mil, enquanto a média para as não jovens foi de 4,1” (BRANDINO, 2013).

Ao longo da década analisada, os homicídios das mulheres mais jovens foram mais frequentes do que no restante da população feminina, com taxas oscilando entre 5,9 e 7,4 mortes. Entre as não jovens, a variação foi entre 3,4 e 4,1. De 2003 a 2005, a taxa de assassinatos de mulheres jovens

---

146 Mapa da violência 2013 - Mortes matadas por Armas de fogo Disponível em: <[www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapaviolencia2013\\_armas.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapaviolencia2013_armas.pdf)> Acesso em: 31 out. 2016. Homicídios e Juventude no Brasil Disponível em: <[http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013\\_homicidios\\_juventude.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf)> Acesso em: 31 out. 2016.

teve redução, passando de 7,1 para 5,9. Entretanto, desde 2007, o índice tem aumentado a cada ano, tendo seu pico em 2010, quando a taxa chegou a 7,4 mortes.

Comprovando a persistência da situação, o Relatório “Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade Racial 2014” traz dados que

mostram que a população negra entre 12 anos e 29 anos é a principal vítima da violência. O estudo, divulgado nesta quinta-feira 7, mostra que os estados onde o jovem negro corre mais risco de exposição à violência estão na Região Nordeste. Alagoas tem o maior coeficiente do Índice de Vulnerabilidade Juvenil (IVJ) – Violência e Desigualdade Racial. Em seguida, Paraíba, Pernambuco e Ceará são classificados como tendo muito alta vulnerabilidade, de acordo com o levantamento feito pela Secretaria Nacional de Juventude (SNJ), pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, o Ministério da Justiça e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) no Brasil. O indicador inédito incorpora na dimensão da violência a desigualdade racial e mostra que a cor da pele e o risco de exposição à violência estão relacionados. O índice será usado pelo Plano Juventude Viva, que tem o objetivo de reduzir a vulnerabilidade de jovens negros, para orientar políticas públicas (CARTA CAPITAL, 2015).

No plano da mobilização social contra a violência à Juventude Negra, o Núcleo de Estudantes Negras e Negros (NENN) da Universidade Federal da Paraíba promoveu em 2010 no Setembro Negro, o *Seminário Regional de Combate às Desigualdades Raciais entre Brancos e Negros no Câmpus*

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

de João Pessoa que discutiu a discriminação racial neste Câmpus com a inclusão do dado do genocídio da população negra.

O Seminário foi voltado para estudantes secundaristas e universitários; ativistas ligados ao Movimento Negro, Organizações negras e docentes do ensino básico e universitário com a programação:

**Dia 24, das 14h às 18h. Mesa Redonda** - “Brasil e África: Encontros Historiográficos, Pan-africanistas e Afrocentrados”. Palestrantes: Prof. Dr. Elio Chaves Flores (PPGH/UFPB); Yedo Ferreira (MNU/RJ); Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva (UFPE).

**Dias 25 e 26, Ciclo de Debates sobre Reparação e Genocídio da Juventude Negra: Dia 25 – Reparação e Genocídio da Juventude Negra: MANHÃ**, 9h às 12h – Exposição do tema por Yedo Ferreira (Militante Comunista até a década de 1960 e um dos fundadores do MNU), sob a mediação da representação do NENN/UFPB.

**TARDE**, 14h às 18h – Exposição do tema por Arnaldo Vicente (MNU/PE), sob a mediação do MNU/PE.

**NOITE**, 19h às 24h – Programação cultural com visita a Comunidade Quilombola do Ipiranga para participar de uma roda de coco.

**Dia 26 – Projeto Político do povo negro para o Brasil: MANHÃ**, 9h às 12h – Exposição do tema por Reginaldo Bispo (Ativista do MNU de São Paulo e membro da direção nacional do MNU), sob a mediação do MNU/CE.

**TARDE**, 14h às 18h – Redação de uma carta de princípios de luta, que reflita no Projeto Político do povo negro para o Brasil o anseio de reparação contra a escravidão, contra o racismo e contra o genocídio da população jovem negra.

Dias 27, 28 e 29. Mini Curso - “Introdução à Historiografia Africana e à Imprensa Negra no Brasil”:

### Expositores e abordagens do Minicurso:

Dia 27, TARDE, das 14h às 18h. Prof. Dr. Elio Chaves Flores (PPGH/UFPB): Introdução a Historiografia Africana;

Dia 28, TARDE, das 14h às 18h. Prof. Dr. Luis Tomás Domingos (UEPB/Guarabira): Introdução à vida intelectual, política e ao pensamento de Cheikh Anta Diop;

Dia 29, TARDE, das 14h às 18h. Prof. Ms. Edson Cardoso (UnB): Imprensa Negra: as experiências do pensamento negro brasileiro nos Jornais do MNU e Ìrohin.

Dia 29, NOITE, 19h às 21h - Palestra com o Prof. Ms. Edson Cardoso (UnB), sobre o tema: “Pensamento Negro Contemporâneo” (PLAGGIADO, 2010).

Na programação do “Setembro Negro” fica evidente o espaço para discussões sobre o continente africano, estudiosos e a violência contra a juventude negra, denominada “genocídio”.

Na sequência das ações de visibilidade ao problema social do extermínio da juventude negra, no mês de agosto do ano de 2014, aconteceu em 15 países e em 18 estados brasileiros a II Marcha Inter (Nacional) contra o Genocídio da Juventude Negra. Esta Marcha faz parte do movimento que começou com a campanha **Reaja ou será morto, Reaja ou será morta**.<sup>147</sup> Na Paraíba, esta Marcha ganhou apoio de diversas instituições, oficial e não

---

147 “A Campanha Reaja ou será morto@ é uma articulação de movimentos e comunidades de negros e negras da capital e interior do estado da Bahia, articulada nacionalmente e com organizações que lutam contra a brutalidade policial, pela causa antiprisional e pela reparação aos familiares de vítimas do Estado (execuções sumárias e extrajudiciais) e dos esquadrões da morte, milícias e grupos de extermínio.” Disponível em: <<http://reajanasruas.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>> Acesso em: 03 out. 2016.

oficial, que se mobilizaram e a fizeram acontecer nas cidades de Campina Grande<sup>148</sup> e João Pessoa.

**FIGURA 1: MARCHA CONTRA O GENOCÍDIO DA JUVENTUDE NEGRA. CAMPINA GRANDE, 22 DE AGOSTO DE 2014**



Fonte: <<http://centrac.org.br/2014/08/24/ii-marcha-internacional-contra-o-genocidio-do-povo-negro-e-realizada-em-campina-grande/>> Acesso em: 10 out. 2016.

Pelo agravamento da situação e da intensiva militância foi Criada, no Poder Legislativo Federal, em 4 de março de 2015 uma **Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI)** para apurar , dentro de 120 (cento e vinte) dias , “as causas, razões, consequências, custos sociais e econômicos da violência, morte e desaparecimento de jovens negros e pobres” . Na Paraíba, essa investigação foi realizada no mês de julho de 2015. Vale ressaltar que durante a CPI, o processo de transformar a própria casa parlamentar em comissão para ouvir depoimentos e tomar informações diretamente, quase sempre atendendo aos reclamos do povo, houve parlamentares a favor da

---

148 Sobre a II Marcha Internacional Contra o Genocídio do Povo Negro em Campina Grande, salientamos que foi “uma iniciativa do Movimento Negro de Campina Grande com o apoio do Centro de Ação Cultural – CENTRAC, através do Programa Juventude Participação Política, escolas de capoeira Negro Nagô, de Campina Grande e Mucambo, de João Pessoa, ONG Nova Consciência, Coletivo Contigo e Comissão de Direitos Humanos da UFCG, além de militantes de vários movimentos de Direitos Humanos.” Disponível em: <<http://centrac.org.br/2014/08/24/ii-marcha-internacional-contra-o-genocidio-do-povo-negro-e-realizada-em-campina-grande/>> Acesso em: 10 out. 2016.

maioridade penal, isto é, redução da idade penal de 18 para 16 anos, intenção que foi rechaçada pelo público presente<sup>149</sup>.

## AS PROTAGONISTAS NEGRAS UNIDAS CONTRA O RACISMO

A Paraíba semelhante a outros estados brasileiros carece de ações que venham afirmar de forma positiva a presença de pessoas negras e impulsionada por esta necessidade a Bamidelê-Organização de Mulheres Negras na Paraíba desenvolveu e lançou no ano de 2009 “Campanha de afirmação da identidade étnica na Paraíba”, na modalidade virtual, impressa em papel e em camisetas. Com ampla aceitação social a campanha<sup>150</sup> tornou-se permanente e assim continuou com a sua veiculação.

A Campanha de Afirmação da identidade racial Moren@, não. Eu sou Negr@! se configura como uma ação de enfrentamento ao racismo contemporâneo e foi criada, inicialmente, como uma ação temporária, porém em razão da repercussão tornou-se assim uma ferramenta permanente, e, é frequentemente vista nos eventos políticos da Bamidelê[...] (BAMIDELÊ, 2015).

No ano de 2008, na data símbolo da “Mulher Negra e da América Latina e do Caribe, 25 de Julho”<sup>151</sup> em 10ª edição na Paraíba sob a promoção da Bamidelê, de 23 a 25 de julho, foi cumprida uma programação que contemplou a discussão do racismo articulado à situação da Mulher negra

---

149 O Relatório da CPI está disponível em: <[http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=1361419&filename=REL+2/2015+CPIJOVEM](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1361419&filename=REL+2/2015+CPIJOVEM)> Acesso em: 20 out. 2016.

150 A Campanha de Promoção da Identidade Negra na Paraíba está Disponível em: <<https://www.facebook.com/negrasbamidele/videos/>> e em <<https://www.youtube.com/watch?v=Bq1WCgVtotM>> .

151 O 25 de julho foi instituído em 1992, no I Encontro de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Afro-Caribenhas, realizado em San Domingo, na República Dominicana, com a participação de mulheres negras de 70 países.

focando nos temas da educação, políticas públicas, violência , saúde e mercado de trabalho descritas por Carvalho; Rocha (2014, p. 2444):

[...] em 2008, foi realizada uma série de atividades marcando a décima Comemoração do Dia da Mulher Negra da América Latina e do Caribe, realizadas no auditório do CCEN-UFPB, no dia 23 de julho, onde aconteceu a roda de diálogo Mulher Negra: Racismo e Educação. A atividade foi aberta com a exibição do filme sobre a campanha “Onde você guarda o seu racismo”. Ao final do debate, as militantes feministas paraibanas fizeram panfletagem em Defesa das cotas “raciais” no ensino superior – Campus I da UFPB. Ademais, no dia 25 foi realizado o Seminário Políticas Públicas X Racismo: enegrecendo as páginas da nossa História, o qual contou com a participação de representantes da Rede de Mulheres em Articulação da Paraíba/ Articulação das Mulheres Brasileiras, do Movimento Negro estadual, da Organização de Mulheres Negras de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande/PB). A atividade foi realizada em parceria com Articulação de Mulheres Negras Brasileiras – AMNB, Articulação de Mulheres Brasileiras - AMB, Rede de Mulheres em Articulação da Paraíba - REDEMA/PB, Universidade Estadual da Paraíba – UEPB e Instituto de Referência Étnica – IRÊ. Destarte, o ano de 2011 marcou os dez anos da Bamidelê, nesse sentido, no mês de julho também se comemorou esse marco de fundação. Assim, foi realizada a Exposição: Visões Negras – simbologias, histórias e trajetórias, que ficou exposta por três dias (27 a 29 de julho de 2011) no Casarão 34 (Órgão Governamental). Por meio de símbolos, imagens e materiais produzidos durante oficinas, a exposição contou a história de 10 anos de atuação política da Bamidelê no estado da Paraíba. Além

do Seminário Luta antirracista e antissexista na Paraíba – realizações, avanços e perspectivas, realizado em julho de 2011 como parte das comemorações do “25 de Julho - Dia da Mulher Negra Latino-americana e Caribenha” e dos 10 anos de existência da organização (Relatório BAMIDELÊ – OMN/PB, 2011-2012, p.4). Nos anos de 2012 e 2013, os eventos foram realizados em parceria com NEABs (UFPB e UEPB) e em vários locais no município de João Pessoa e Alagoa Grande, na Paraíba, sobre os quais desenvolveremos estudos no futuro.

A partir do registro das professoras Rayssa Carvalho e Solange Pereira da Rocha, identificam-se algumas pautas contra o racismo a partir do recorte de gênero e raça, focando em denúncia do racismo, mobilização e fortalecimento da cultura estética negra na Paraíba, em uma evidente mostra da forma como a trajetória do movimento está firmada em uma trajetória na perspectiva “consciência negra sócio-política”.

Longe de estarem na posição de vítimas, antes se posicionando enquanto protagonistas, condutoras dos processos sociais e reconhecendo que o Estado brasileiro há de cumprir a sua parte com relação à população negra, as mulheres negras atuam de forma organizada nas denúncias e nas propostas. Das mazelas sociais, a violência contra às mulheres é um fenômeno que sobe nas pautas sociais, e, é mostrada estatisticamente: “Entre 2003 e 2013, a taxa de homicídios de mulheres negras no Brasil aumentou 19,5%, enquanto a taxa de homicídios contra mulheres brancas caiu 11,9%” (WAISELFISZ, 2015).

Com a compreensão das ocorrências similares em outras localidades brasileiras, as ativistas negras, iniciam a preparação da Marcha das Mulheres Negras, proposta que “surgiu durante o Encontro Paralelo da Sociedade Civil para o Afro XXI, realizado em 2011, em Salvador, capital do estado da Bahia. A partir de então, mulheres negras e do movimento social de mulheres negras atenderam ao chamado e deram início as mobilizações para a Marcha” [...] (SOS CORPO, 2015).

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Na Paraíba, as organizações “Rumo à Marcha 2015” criaram a partir de sua articulação uma união de força com organizações de diferentes pautas mas com um mesmo objetivo exposto no lema da Marcha.



Fonte: Comitê Impulsor na Marcha das Mulheres Negras. Disponível em: <<https://www.facebook.com/MMN2015Paraiba/photos/a.627594890682453.1073741828.616783288430280/802530469855560/?type=3&theater>> Acesso em: 08 out. 2016.

A Marcha das Mulheres Negras com o tema “Contra o Racismo e a Violência e Pelo Bem Viver” evidencia no enunciado a ofensiva ao Racismo e à Violência (o que pode parecer redundante, uma vez que racismo é violência) mas o realce ao termo Violência é, em nossa interpretação, por conta da violência praticada contra as mulheres negras, reforçada pela publicação do Mapa da violência 2015 e pontuando João Pessoa como a capital mais violenta para a população negra do país além das cidades paraibanas de Cabedelo e Santa Rita, citadas entre as dez cidades brasileiras que representam maior vulnerabilidade para esta população (WAISELFISZ, 2012); (WAISELFISZ, 2015).

**FIGURA 2: MARCHA DAS MULHERES NEGRAS, 18 DE NOVEMBRO, EM BRASÍLIA/DF**



Fonte: Disponível em: <<https://www.facebook.com/Marchamnegra/?fref=ts>> Acesso em: 08 out. 2016.

A Marcha de Mulheres acontecida em 18 de novembro de 2015, na cidade de Brasília foi organizada através da composição de “Comitê Impulsor”, estabelecido em vários estados brasileiros e, na Paraíba foram realizadas diversas atividades em diferentes municípios paraibanos culminando no 31 de julho a 02 de agosto de 2015, no “1º Encontro Estadual de Mulheres Negras: Paraíba Rumo à Marcha /2015”<sup>152</sup> e que reuniu cerca de 80 mulheres de organizações e movimentos diversos, do litoral ao sertão paraibano.

---

152 As ações desenvolvidas fizeram parte do Projeto “Mulheres Negras e Populares: traçando caminhos e construindo direitos”, cofinanciado pela União Europeia que objetivou fortalecer o protagonismo das mulheres negras e de mulheres de setores populares do Norte e Nordeste e apoio e assessoria da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) e do SOS Corpo.

**FIGURA 3 MULHERES DE CAIANA DOS CRIoulos NO I ENCONTRO ESTADUAL DE MULHERES NEGRAS**



Fonte: Disponível em: <<https://www.facebook.com/negrasbamidele/photos/a.921121601282965.1073741849.256785111049954/921123244616134/?type=3&theater>>

Acesso em: 08 out. 2016.

**FIGURA 4: A PARAÍBA NA MARCHA DAS MULHERES NEGRAS, EM BRASÍLIA, 18 DE NOVEMBRO DE 2015.**



Fonte: Disponível em: <<https://www.facebook.com/MMN2015Paraiba/?fref=ts>>

Acesso em: 08 out. 2016.

A foto ilustra as participantes de organizações negras e não negras que, na cidade de Brasília, reivindicaram pelo Estado da Paraíba o fim do racismo, da violência e o apelo pelo Bem Viver na Marcha das Mulheres Negras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para dar corpo à ideia de escrever este texto optamos por fazer uma abordagem sobre a trajetória de algumas questões referentes à população negra. Para tanto tivemos que enfatizar (de forma breve), a atuação de João Balula na condução da militância negra paraibana, uma vez que esta importante figura é parte da organização Movimento Negro, mesmo não estando fisicamente presente.

Tocando na atuação do líder, partimos para algumas questões raciais que tiveram desdobramento no intervalo compreendido entre 2008-2015. O recurso metodológico para a identificação de dados foi a internet e, após a coleta, selecionamos as matérias (a partir da sua frequência). Terminada esta etapa, os assuntos foram categorizados por Políticas de Ação Afirmativa, Violência contra a Juventude Negra e Atuação das mulheres negras organizadas.

Assim, além de exaltar João Balula, pretendemos registrar questões de suma importância na/para a mobilização e também esperar que a discussão sobre a estrutura e a metodologia de atuação do Movimento Negro contemporâneo na Paraíba possa ser enriquecida. O que chamamos de Movimento Negro? Como deve ser conduzido, com uma liderança centralizada ou uma liderança colegiada? Como se articulará com as outras organizações negras? São algumas das questões que estão em andamento e deverão ser respondidas.

Esperamos que o presente escrito venha a contribuir.

## REFERÊNCIAS

Acervo Patrimonial, 2014. Disponível em: <http://memoriajoaopessoa.com.br/acervopatrimonial/11.pdf;jsessionid=452768F336CF927E0D1314AA2DBAB6B1>. Acesso em: 03 set. 2016.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

BAMIDELE, 2015. A trajetória da Campanha “Moren@ não eu sou negr@”. Disponível em: <http://negrasbamidele.blogspot.com.br/2015/10/a-trajetoria-da-campanha-moren-nao.html>. Acesso em: 08 out. 2016.

BRANDINO, Géssica. Portal Compromisso e Atitude, 2013 Disponível em: <http://www.compromissoeatitude.org.br/mapa-da-violencia-2013-aponta-que-mulheres-jovens-foram-principais-vitimas-de-homicidios/>. Acesso em: 08 out. 2016.

BRASIL. Lei 12.711, de 29 de agosto de 2012. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm). Acesso em 08 out. 2016.

CARTA CAPITAL. **Jovens negros são mais vulneráveis à violência no Brasil**. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/jovens-negros-sao-mais-vulneraveis-a-violencia-no-brasil-8328.html> . Acesso em: 08 out. 2016.

CARVALHO, Rayssa Andrade Carvalho; ROCHA, Solange Pereira da. Feminismo Negro na Paraíba: um histórico das celebrações do 25 de Julho - Dia das Mulheres Negras na América Latina e do Caribe (1999-2014). **Anais do 18º REDOR, Tema: Perspectivas feministas de gênero: desafios no campo da militância e das práticas**. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, PE de 24 a 27 de novembro de 2014. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/18redor/18redor/paper/view/1903/783> Acesso em: 08 out. 2016.

CATIVO, Jorge. **Fontes de informação: conceitos e tipos**, 2012. Disponível em: <http://www.biblioteconomiaadigital.com.br/2012/02/fontes-de-informacao-conceitos-e-tipos.html> Acesso em: 03 de setembro de 2016

COMFOR. UNIFESP. UNIAFRO, 2016. **Módulo 1- Aspectos gerais da educação e das relações étnico-raciais** Unidade 5- O movimento negro no Brasil: suas lutas e conquistas. Disponível em: [http://www.comfor.unifesp.br/wp-content/docs/COMFOR/biblioteca\\_virtual/UNIAFRO/mod1/Disc3-Unidade5-UNIAFRO.pdf](http://www.comfor.unifesp.br/wp-content/docs/COMFOR/biblioteca_virtual/UNIAFRO/mod1/Disc3-Unidade5-UNIAFRO.pdf) Acesso em: 20 out. 2016.

DJ Cortecertu. O genocídio da juventude negra é exagero conceitual? **Revista Forum**, 2014. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/rodrigovianna/plenos-poderes/o-genocidio-da-juventude-negra-e-um-exagero-conceitual/> Acesso em: 08 out. 2016.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro**: história, tendências e dilemas contemporâneos. Disponível em: [mov%20negro%20Domingues.pdf](#) Acesso em: 02 ago. 2016.

ESCOLA MUKAMBU DE CAPOEIRA ANGOLA PARAÍBA. **Mestre Balula über Rassismus / Escola Mukambu de Capoeira Angola Paraíba**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kBpFr02STsw> Acesso em: 22 set. 2016.

FERNADES, Cristina. Só 8,1% dos jovens da Paraíba estão na Universidade. **Correio da Paraíba**, 01 de jun de 2008. Disponível em: <http://www.todospelaeducacao.org.br/educacao-na-midia/indice/1292/so-81-dos-jovens-da-paraiba-estao-na-universidade/> Acesso em: 02 ago 2016.

FUNDO BRASIL DE DIREITOS HUMANOS. Bamidelê-Organização de mulheres. Ação afirmativa nas instituições públicas de ensino superior- em defesa das cotas na Paraíba. Disponível em: <http://www.fundodireitoshumanos.org.br/projeto/bamidele-organizacao-de-mulheres-negras-na-paraiba-2/> Acesso em: 02 ago 2016.

GONÇALVES, Juliana. Marcha das Mulheres Negras, a marcha que faz sentido. **Carta Capital**, 2015. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/marcha-das-mulheres-negras-a-marcha-que-faz-sentido-7941.html> Acesso em: 08 out. 2016.

MUNANGA, Kabengele. Políticas de Ação Afirmativa em Benefício da População Negra no Brasil: Um Ponto de Vista em Defesa de Cotas. **Revista Espaço Acadêmico**, ano II, n. 22, mar, 2003. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/022/22cmunanga.htm> Acesso em: 22 out. 2016.

PARAÍBA.UEPB. 5º Seminário Agosto para a Igualdade racial será realizado em agosto com apoio da Universidade Estadual. Disponível em: <http://www.uepb.edu.br/5o-seminario-agosto-para-igualdade-racial-sera-realizado-em-agosto-com-apoio-da-universidade-estadual-da-paraiba/> Acesso em: 02 out. 2016.

QUEIROZ, Leonardo. O genocídio da juventude negra no Brasil. In: **Portal Geledés**. Disponível em: [http://www.geledes.org.br/o-genocidio-da-juventude-negra-no-brasil/#gs.i\\_8TIAk](http://www.geledes.org.br/o-genocidio-da-juventude-negra-no-brasil/#gs.i_8TIAk) Acesso em: 22 out. 2016.

PLAGGIADO. Setembro negro, 2010. Disponível em: <http://plaggiado.blogspot.com.br/2010/09/setembro-negro.html> Acesso em: 10 out. 2016.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

**SOS CORPO.** Instituto Feminista para a Democracia. Brasil, 18 de nov 2015: vinte mil mulheres negras estarão reunidas para marchar contra o racismo, a violência e pelo bem viver. Brasília, 2015. Disponível em: <http://soscorpo.org/20-mil-mulheres-negras-estarao-reunidas-em-brasilia-para-marchar-contr-o-racismo-a-violencia-e-pelo-bem-viver/> Acesso em: 10 out. 2016.

SIQUEIRA, Lau. As lições de Balula. In: **A Barca**, 13 de nov de 2014. Disponível em: <http://lau-siqueira.blogspot.com.br/2014/11/as-licoes-de-joao-balula.html> Acesso em: 20 set. 2016.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2012: a cor dos homicídios no Brasil** Disponível em: [http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012\\_cor.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf) Acesso em: 06 ago 2016.

\_\_\_\_\_. **Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil.** Brasília: FLACSO, 2015. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br>. Acesso em: 06 ago. 2016.

## NEGRITUDE E RESISTÊNCIAS EM PRÁTICAS DE CULTURAS JUVENIS

Marco Aurélio Paz Tella

Neste artigo apresento algumas questões decorrentes da minha pesquisa – ainda em andamento – que se propõe a analisar as redes de sociabilidades, apropriação, ressignificação e conflitos em espaços urbanos, a performance de dançarinos de rua e temáticas como identidade e etnicidade. A proposta aqui é apresentar um olhar a respeito de elementos associados a negritude existentes nas práticas de culturas juvenis, especificamente na música e no corpo, por grupos (*crews*) de um estilo de dança rua, o *break dance*, na cidade de João Pessoa.

Sempre oportuno lembrar que o *break dance* compõe, ao lado do grafitti, rap e a discotecagem, as quatro artes da cultura hip-hop. Os/as praticantes do break são conhecidos como *b-boys* e *b-girls* – a letra “b” é abreviação de *break*. Embora o *break dance* esteja diretamente associado a dança, a música tem fundamental importância para a prática desse estilo de dança.

De uma forma geral, as artes podem ser utilizadas como estratégias ou formas de práticas culturais protagonizadas por jovens, para exprimir estilos, estética corporal, tendências, necessidades, escolhas, opinião, revoltas, desejos. Também por meio das artes, jovens e suas redes de relacionamento e sociabilidades, aspiram visibilidade e reconhecimento de suas práticas culturais e de seu estilo de vida. As práticas culturais de grupos (*crew*) de jovens dançarinos de *break dance*, que se apropriam de espaços urbanos na cidade de João Pessoa, difundem um estilo de vida que está associado a arte e a estética da dança e do corpo.

Entre 2010 e 2011 acompanhei uma *crew* na cidade de João Pessoa. Nesse período, observei e percorri trajetos da *crew* OCB<sup>153</sup> – *Original Culture Break* –, nos seus treinos, nas batalhas com outros grupos e em competições entre grupos em João Pessoa e uma vez na cidade de Fortaleza. Também acompanhei, inclusive nos deslocamentos dentro da cidade, alguns *b-boys* em ensaios com outros grupos de dança, de estilos diferentes. A dedicação a dança e ao aperfeiçoamento dos movimentos é intenso. Por isso, alguns procuram outros grupos de dança, inclusive de outros estilos, com esse intuito.

Em 2015 se abriu nova perspectiva e interesse em retomar a pesquisa com *b-boys* e *b-girls* na cidade de João Pessoa, agora com a pretensão de mapear todas as *crews* existentes na cidade<sup>154</sup>. A *crew* OCB deixou de existir, muitos *b-boys*<sup>155</sup> desse grupo estão dispersos por outras *crews*, muitos integrando grupos que estou atualmente acompanhando. Em virtude do meu convívio com alguns *b-boys* da OCB, isso facilitou minha inserção e bom relacionamento com grande parte das novas *crews*, para efetuar as visitas e o acompanhamento dos treinos, batalhas, apresentações das *crews* em eventos, escolas, praças e outros espaços urbanos e, também para as viagens para outras cidades e estados, em que os *b-boys* e *b-girls* se deslocam para participar de torneios de batalhas. Esse convívio com *b-boys* da OCB também colaborou nas conversas informais e entrevistas gravadas. De certa forma, esse contato já estabelecido favoreceu bastante para meu trabalho de campo.

Dentre as diversas *crews* de João Pessoa, já estou em avançado trabalho de campo em quatro delas: *True Kingz*, *Looney Toones Crew*, *Supreme Boyz*, *Urban King* e *Gang Gangrena*. Nessas *crews*, parte significativa dos *b-boys/b-girls* não é negra e a maioria esmagadora é formada por *b-boys*. Embora não seja foco deste artigo, destaco que há movimentos internos

---

153 Sobre essa pesquisa, publiquei *Sociabilidades e resistências: etnografando b-boys em João Pessoa*. In: FRANCH; ANDRADE; AMORIM, 2015.

154 No momento, também desenvolvo um projeto, com bolsista de iniciação científica, que analisa as práticas culturais das *crews* *Style Forms Crew*, na cidade de Mamanguape e Clã Potiguara, na cidade de Rio Tinto, ambas cidades do litoral norte paraibano. O Clã Potiguara tem a particularidade de sempre fazer referência e de estar sediado em Terra Indígena Potiguara.

155 Na OCB só existiam *b-boys*.

de *b-girls* preocupadas com o espaço das mulheres dentro das *crews* e do hip-hop, problematizando e combatendo comportamentos machistas de alguns *b-boys*. Há também, uma preocupação entre algumas *crews* sobre a pouca presença de *b-girls*. Isso passa por reconhecimento e adoção por parte de *b-boys*, de posturas menos machistas nos treinos e batalhas, como nas piadas ou falas jocosas que desqualificam as dançarinas.

O *break dance*, assim como as outras artes do hip-hop, simboliza, tanto para o senso comum como para pesquisas sobre a temática, manifestações política e artísticas de um determinado grupo de jovens, na maioria negros/as<sup>156</sup>, contra os problemas específico em seus bairros, com pouca ou sem infraestrutura, violência, racismo. Tais manifestações político-artísticas, que também servem para dar visibilidade e obter reconhecimento da sua dança e estilo de vida, eu estou chamando aqui de práticas culturais. São por meio dessas práticas culturais dos grupos aqui apresentados, que se estabelece a interface de diferentes marcadores sociais da diferença, como geracional, classe, cor da pele, gênero, território.

Culturas juvenis enquanto conceito, colabora no entendimento sobre reconhecer os marcadores sociais da diferença dentro de um mesmo grupo, sem predominância de uma categoria sobre outra. Assim também nos auxilia a identificar quais são esses marcadores porque, embora coexistam, esses marcadores não se misturam formando uma única categoria. Os marcadores podem ser reapropriados e ressignificados por esses grupos, no entanto, não são diluídos.

Embora disseminado em outros segmentos de nossa sociedade, podemos identificar no hip-hop marcadores sociais como o geracional (jovem), classe (pobres), gênero (presença maior de homens), étnico-racial (negros) e moradores de bairros periféricos e/ou com déficit de serviços públicos (território). Há, pelos menos, numa rápida análise, cinco marcadores sociais da diferença.

---

156 A categoria negro/negra utilizada aqui, resulta do somatório das categorias Preto e Pardo utilizadas pelo IBGE.

Sobre culturas juvenis, adoto a definição de Feixa:

se refieren a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida. En un sentido más restringido, definen la Aparición de “microsociedades juveniles”, con grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas”, que se dotan de espacios y tiempos específicos, y que se configuran históricamente en los países occidentales tras la segunda guerra mundial, coincidiendo con grandes procesos de cambio social en el terreno económico educativo, laboral e ideológico (FEIXA, 84, p. 2006).

A partir do que Feixa define culturas juvenis, destaco a “construção de estilos de vida distintos”, entendendo estilo de vida como características específicas daquele grupo que passa a fazer parte do seu cotidiano, como sua forma de andar, vestir, usar o próprio cabelo, falar, a preferência por um estilo de música, elementos que proporcionam códigos de reconhecimento (MAGNANI, 2002). No estilo de vida das culturas juvenis, em especial, o hip-hop, as artes têm um papel essencial das práticas culturais, suplantando o muro entre arte e cotidiano. Assim, a arte faz parte do cotidiano desses jovens.

O artigo destaca a negritude, por meio da música e do corpo, como um marcador e componente importante na construção da identidade hip-hop e do estilo de vida desses jovens, especialmente dos/as *b-boys* e *b-girls*, sem perder de vista outros marcadores sociais da diferença

## NEGRITUDE EM DEBATE

Falar sobre relações étnico-raciais e racismo no Brasil é se deparar com tramas sociais totalmente paradoxais, que se refletem no cotidiano das pessoas. Além da nossa herança de uma ideologia da supremacia branca, com forte presença em nossos currículos escolares e universitários, entre os políticos e disseminada em diversos segmentos da sociedade e nas suas relações sociais, mesmo ainda presente, essa ideologia somente veio perder força a partir da terceira década do século XX. Ela foi substituída por outra ideologia: a democracia racial.

Esta é a particularidade das relações étnico-raciais no Brasil: a hegemonia, entre as elites políticas e acadêmicas, da ideologia da supremacia racial, num determinado período e, noutro período, a hegemonia da ideologia da democracia racial. Um exemplo dessa especificidade é que, ainda nos dias de hoje, muitos negam a existência do racismo ou os consideram como comportamentos velados. Entretanto, o legado da presença dessas duas ideologias foi a formação de um cotidiano<sup>157</sup> carregado de atitudes racistas e, ao mesmo tempo, da negação delas.

Inúmeras atitudes que testemunhamos diariamente em nosso cotidiano decorrem das relações étnico-raciais hierárquicas. As piadas, trocadilhos, apelidos, xingamentos, olhares desconfiados (SALES JÚNIOR, 2009) miram um tipo físico e em estereótipos, socialmente construídos. O pensamento e comportamento racistas hierarquizam a partir de características físicas e a cor da pele. Dessas, os traços físicos, como lábios, nariz e o cabelo sempre motivaram comportamentos racistas e de discriminação, passando a receber apelidos e piadas com o intuito da desqualificação e inferiorização. Tal classificação é herdado das ideologias racistas, fortemente difundida, no decorrer do século XIX. Tais ideologias disseminavam a ideia de que as características físicas e biológicas passariam de geração para geração.

---

157 Embora o foco do artigo seja o racismo nas relações étnico-raciais do cotidiano, deve-se sempre considerar, em qualquer análise, o racismo em nossas instituições: escolas e o conteúdo curricular, pela polícia, pelo Judiciário, pelos sistemas de saúde etc. (GUIMARÃES, 2004; 2005).

Assim, as áreas encaradas como científicas tentam explicar e justificar a superioridade daqueles de pele clara em relação aos outros, sendo o negro o principal alvo (TELLES, 2003).

Estigmas presentes ainda hoje, como “manhosos”, “preguiçosos”, “negligentes”, “violentos”, “sem discernimento moral” já eram difundidos desde o século XV, em Portugal e Espanha e durante os primeiros séculos da escravidão, mas a partir do século XIX, os estigmas ganharam suporte ideológico – que se acreditava científico. Nomeadamente, esses elementos ideológicos racistas influenciaram políticos, acadêmicos e parte da população. Influenciou políticas de Estado como a execução de projetos higienistas de urbanização de cidades brasileiras, nos projetos de branqueamento com o investimento do estado – imperial e republicano – na imigração de europeus para as zonas rurais e cidades brasileiras. Somente, a partir da terceira década do século XX, as ideologias racistas perdem força, o luso-tropicalismo e o mito da democracia racial começa a cativar acadêmicos e grande parte do segmento dos políticos. Em outras palavras, o ideal nacional do branqueamento do final do século XIX e início do XX, defendido por Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, Euclides da Cunha, Monteiro Lobato, Sílvio Romero, entre outros, cai em descrédito e é substituído por uma ideologia de valorização da mistura “racial” e cultural.

O luso-tropicalismo – expressão não difundida em nosso país – lapidado por Gilberto Freyre, rejeitou e deslocou o debate sobre raças e a existência de hierarquias. A finalidade é a construção ideológica da mistura entre as raças como o maior legado de colonização portuguesa. Ao mesmo tempo em que exalta a bem-sucedida mistura de africanos, indígenas e brancos, Freyre (1968) retoma o debate a respeito das influências do mestiço na caracterização do brasileiro.

Dessa forma, ao negar a hierarquia entre as raças e exaltar a mistura delas, Freyre condena muitos dos estereótipos e estigmas construídos contra o negro e o mestiço. Em outras palavras, ao estilo freyreano, o mestiço, que até a década de 1930 era tratado como o maior representante do atraso nacional, é promovido a elemento importante da formação brasileira e da identidade

nacional. Mas, mesmo com esse discurso conciliador, numa tentativa de suplantar desigualdades étnico-raciais, Schwarcz lembra que “Freyre mantinha intocados em sua obra, porém, os conceitos de superioridade e de inferioridade, assim como não deixava de descrever e por vezes glamorizar a violência e o sadismo presentes durante o período da escravidão” (2012: 51).

Com Freyre, a mistura é alçada ao patamar de modelo civilizatório e o luso-tropicalista que, funcionou como ideologia do Estado Novo (1930-1945), Regime Militar (1964-1985) no Brasil – como também do Estado Novo liderado por Oliveira Salazar<sup>158</sup> (1933-1974), em Portugal. O intento foi propagandar a cordialidade e o aspecto democrático do país, no tocante as relações étnico-raciais.

Como destaca Schwarcz (2012), além da mistura das raças, há um investimento do regime militar varguista em oficializar a cultura mestiça, como projeto político pensado por intelectuais, próximos ao governo, para uma identidade nacional:

Era cultura mestiça que, nos anos de 1930, despontava como representação oficial da nação. Afinal, como qualquer movimento nacionalista, também no Brasil a criação de símbolos nacionais nasce ambivalente: um domínio em que interesses privados assume sentidos públicos (SCHWARCZ, 2012, p. 47).

---

158 Freyre aceitou o convite do governo de Salazar para viajar pelos países colonizados por Portugal. A intenção foi “demonstrar e enaltecer o método português de colonização e assimilação representou, segundo o editorial do jornal *O Século*, a ‘expressão de uma nova política portuguesa do nosso problema imperial’. Entre o final de 1951 e início de 1952, Freyre viajou por terras de Portugal e suas possessões na África e Ásia, em Goa, Bombaim, Coimbra, Lisboa, Luanda, Porto, Algarve, Alentejo, São Vicente, Santiago, Beira, São Tomé e na comunidade sino-portuguesa de Manica Sofala. A nova política portuguesa para os territórios do Ultramar, que envolvia o olhar literário e científico de Freyre, visava resgatar e enaltecer a contribuição fundamental de Portugal e seus descendentes na formação da cultura luso-tropicalista, e o papel que esta cultura pôde oferecer à humanidade, em oposição aos regimes abertamente racistas, como o fascismo, nazismo, segregacionismo do Sul dos EUA e o *apartheid* da África do Sul” (TELLA, 2006, p. 50).

Um povo mestiço teria uma cultura mestiça. Ao negar a existência de raças, conseqüentemente qualquer classificação hierárquica baseada na raça, e louvar a mestiçagem, o luso-tropicalismo se propõe ocultar as filiações de elementos culturais. No contexto de parte das manifestações culturais de matriz africana ou sob forte influência dessa. Schwarcz denomina esse processo de “desafricanização” (2012). Segundo a autora, feijoada, o malandro, o samba e a capoeira, antes desqualificados, criminalizados e marginalizados, deixaram de ser elementos culturais do morro e da população negra, para serem alçados como representantes da cultura nacional: “no discurso oficial ‘o mestiço vira nacional’, ao lado de um processo de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareado” (SCHWARCZ, 2012, p. 58).

Os efeitos desse processo afetaram processos de construção da identidade negra. Alguns elementos culturais que antes eram discriminados e, por vezes, criminalizados por estarem associados a população negra, são valorizados. Outros continuam discriminados, como a Umbanda e Candomblé. Também não mudou em nada a condição social da população negra, que continua sendo a mais assassinada, a mais condenada pela justiça, que continua fora da universidade entre outros. O processo de desafricanização também não alterou comportamentos racistas em relação aos traços físicos e cabelo, que ainda continuam padecendo nas piadas, que muitas vezes, desumanizam.

Como colocado acima, as ideologias da supremacia racial e da democracia racial, além de influenciarem ainda hoje o racismo institucional, elas estão presentes e são facilmente observadas em nossas relações cotidianas: na escola/universidade, na vizinhança, no trabalho etc. Mesmo com o reconhecimento da existência de racismo pela primeira vez na história, em 1995, por um presidente da república, o estado brasileiro continuou sem desenvolver políticas governamentais que diminuíssem as desigualdades étnico-raciais e o racismo no país – esse cenário começou a mudar aconteceu somente, a partir de 2003.

É no cotidiano que a música, as formas de lazer, as manifestações culturais associadas a população negra e ao corpo são alvos de desqualificação,

inferiorização e racismos. As práticas culturais de jovens inseridos na cultura hip-hop, se apresentam como um campo necessário de reflexão sobre processos de construção, manifestação e afirmação de negritude.

## NEGRITUDE E AS PRÁTICAS CULTURAIS: O CASO DO HIP-HOP

O hip-hop vem se constituindo, desde meados da década de 80, numa das principais expressões artísticas de parcela de jovens pobres e negros moradores de bairros periféricos das brasileiras. O hip-hop caracteriza-se por ser produzido e consumido por jovens que moram em cidades onde as tensões sociais e econômicas são latentes. Fato que se tornou base e o ponto de partida para a produção artística dos grupos deste movimento.

A forma do hip-hop, como conhecemos hoje, surge no início da década de 1970, nos bairros da cidade de Nova Iorque, com problemas de infraestrutura, índices altos de violência e insegurança, tendo latinos e negros como predominantes entre os moradores. As artes da cultura hip-hop surgem como resposta de enfrentamento de parcela de jovens ao cenário em que estavam inseridos. Nas cidades brasileiras não é diferente. Desde seu surgimento, o hip-hop surgiu e sempre esteve presente em bairros de periferia com poucos serviços e equipamento sociais públicos.

O hip-hop se difundiu, em poucos anos, pelas grandes cidades de países do ocidente, um pouco depois de diversas lutas e movimentos negros entrarem em cena nos EUA, Brasil e alguns países da América Central e continente africano, com bandeiras de luta contra o racismo, as desigualdades sociais, reafirmando a identidade coletiva do negro, valorizando a história, a cultura, o corpo da população negra. O movimento *black power* e o lema *black is beautiful* ou “O Negro é Lindo” se tornaram símbolos de luta da população negra em diversos países. No Brasil é fundado, no fim da década de 1970, o Movimento Negro Unificado.

Toda a manifestação política da população negra nos países citados, durante os anos das décadas de 1960 e 1970, abrangeu as artes,

particularmente a música e a dança. Por meio das letras, ritmos e danças, grande parte da população negra desses países combateu discriminações e racismos, como também propagaram práticas culturais da população negra, agora, em grande parte, moradores/as de periferias e favelas das cidades. Mesmo em contato com músicas e danças europeias, caribenhas, brasileiras, criando novos ritmos, num novo cenário da urbanidade, os elementos culturais de matriz africana sempre estiveram presentes nessas manifestações, ressignificando elementos artísticos e políticos.

Bandeiras do movimento negro internacionalizado foram incorporadas por grande parte da cultura hip-hop e ecoam até hoje em diversas práticas culturais, especificamente, no *break dance*. Inspirados na música e dança *soul e funk*, estilos substanciais para constituir o que conhecemos hoje como as artes da cultura hip-hop, esse “é resultado da apropriação de um patrimônio internacionalizado por um contato constante entre as grandes cidades ‘cosmopolitas’, com as redes de internacionais de informações...” (TELLA, 2000, p. 48).

Ao abordar essa discussão, a partir das artes do hip-hop, pode-se perceber a interface de marcadores sociais da diferença, nas práticas culturais de jovens ligados ao hip-hop. Como apresentado acima e corroborando Schwarcz, “raça persiste como representação poderosa, como um marcador social da diferença – ao lado de categorias como gênero, classe, religião, idade, que se relacionam e se retroalimentam – a construir hierarquias e delimitar discriminações” (2012, p. 34). Dessa forma, junto ao marcador da negritude, há outros que podemos sublinhar como a condição social, lugar onde moram, idade, gênero etc. desses sujeitos.

Todos esses marcadores sociais da diferença estão presentes na música, na letra, na pintura, na dança e principalmente na estética visual desses jovens. Nesse movimento, há uma reafirmação de elementos de uma identidade negra, narrado nas músicas, presentes nos movimentos da

dança, nas roupas, nas frases e personalidades estampadas das roupas<sup>159</sup>, nas temáticas das músicas e dos grafittis e, por fim, nas formas afirmativas de se relacionar com o cabelo ondulado e crespo.

O hip-hop, através da música, da dança e da performance corporal<sup>160</sup> se tornou uma expressão associativa de informação, formação e construção identitária de uma negritude ancestral e contemporânea. A partir de pesquisas sobre história, música, coreografias, performances, esses jovens incorporam a música e movimentos corporais do jazz, soul, funk, samba, frevo, capoeira as práticas culturais das crews, inserindo elementos culturais locais.

## O BREAK DANCE

Os dançarinos de *break* quase sempre pertencem a uma *crew*. As *crews* variam de tamanho, mas dificilmente tem menos de 15 *b-boys*. Um aspecto importante e comum entre as *crews* de João Pessoa é a auto-organização dos treinos dos *b-boys*, sem coreógrafos ou professores de dança (Tella, 2015). Pode-se encontrar essa dinâmica entre as *crews* *True Kingz*, *Looney Tones*, *Supreme Boyz*, *Urban King* e *Gang Gangrena*. Os próprios *b-boys/b-girls* se encarregam de programar as etapas do treino, desde o aquecimento, até a montagem de uma coreografia para uma apresentação pública ou para as batalhas. Os treinos acontecem, dependendo da *crew*, quatro ou cinco vezes durante a semana, com duração de aproximadamente duas horas cada treino. Além do gosto pela dança, dos encontros para dançar e treinar, os *b-boys/b-girls* participam de outras atividades como apresentação em público, individual ou em grupo e as batalhas.

As apresentações em público das *crews* podem acontecer em praça pública, com a finalidade de divulgar o estilo de dança ou para pedir, ao final

---

159 Há personalidades com Martin Luther King, Malcom X, Tim Maia, Zumbi dos Palmares e expressões como 4P (iniciais de Poder Para o Povo Preto), ou trechos de letras de rap, como o composto por Sabotage, “Rap é compromisso, não é viagem”.

160 Não coloco o Graffiti porque não é foco das minhas pesquisas.

da apresentação, dinheiro. Essa é uma prática muito difundida entre os *b-boys* e *b-girls*, estratégia de angariar recursos financeiros para despesas do grupo, como inscrições em eventos, viagens e deslocamentos para as batalhas. As apresentações também podem acontecer em espaço como escolas, eventos comemorativos. Para esses momentos, algumas *crews* dedicam parte do tempo dos treinos para ensaios de coreografias individuais ou em grupos. Algumas dessas coreografias ensaiadas podem ser usadas nas batalhas.

Esses jovens sinalizam novas referências na cidade ou ressignificam áreas turísticas e espaços destinados ao lazer, como o calçadão da praia, praças, equipamentos sociais, tornando-os locais propícios para apresentação de performances, proporcionando visibilidade para sua prática cultural e para arrecadar dinheiro. Alguns *b-boys*, e aqui observei apenas dançarinos, se encontram em esquinas com grande movimento de carros para, quando o semáforo estiver vermelho para os automóveis, *b-boys* ocupam a faixa de pedestre para realizar performance e, posteriormente, pedir dinheiro aos motoristas. Em dias ensolarados ou sem chuva, podemos encontrar *b-boys* da *True Kingz* numa esquina do bairro Manaíra, *b-boys* da *Urban King* se encontram no bairro dos Estados, *b-boys* e *b-girls* da *crew Gang Gangrena* no calçadão da praia do Cabo Branco e *b-boys* da *Looney Tunes Crew* se encontram no fim de tarde numa esquina do bairro do Geisel e no bairro do Cabo Branco.<sup>161</sup>

As batalhas – também conhecidas como rachas – são eventos de disputa entre *b-boys/b-girls* por meio da dança. O *b-boy-b-girl* ou grupo que apresentar melhor e maior repertório de dança, coreografias mais difíceis e diversas, vence a batalha. As batalhas podem ter formatos diferentes como 1 contra 1, 2 contra dois, até 7 *b-boys/b-girls* contra 7 *b-boys/b-girls*. Nas batalhas, os *b-boys/b-girls* alternam suas performances com o adversário, sendo duas entradas para cada, sendo uma entrada com duração em média de 40 segundos. Quanto mais *b-boys/b-girls* em cada grupo, por exemplo 7 de cada lado, mais as batalhas se prolongam. Por exemplo, numa disputa 4 contra 4, cada *b-boy/b-girl* terá direito a duas entradas. Há também eventos

---

161 Há outros espaços em que outras *crews* se encontram, mas, até aqui, esses foram os locais que pude observar.

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

de batalhas que duram o dia todo, desde as eliminatórias até a final. Batalhas maiores, com muitos *b-boys/b-girls*, podem durar dias. Há uma presença numérica de *b-boys* bem maior que *b-girls*. No entanto, é cada vez mais comum a presença de duplas, trios ou quartetos mistos ou o enfrentamento entre *b-boys* e *b-girls* nas batalhas.

Importante destacar que nas batalhas, quase sempre os grupos de *b-boys/b-girls* representam uma *crew*. Isso faz com que as batalhas sejam dimensionadas, muito além de disputas pessoais, mas de estilos de cada grupo, de métodos e projetos que cada *crew* representa. No entanto, não é raro observar duplas ou grupos formados por *b-boys/b-girls* de diferentes *crews* nas batalhas. São as parcerias construídas entre *b-boys/b-girls* de *crews* diferentes. Essas parcerias são importantes porque nos dão pistas de como as redes sociais entre *b-boys/b-girls* se estabelecem.

Nem todas as *crews* têm como meta a apresentação em espaços públicos. Em virtude dessa dinâmica, as *crews* dedicam parte dos treinos às coreografias. É interessante observar que os *b-boys* dessas *crews* se aproveitam dessas coreografias para executar nas batalhas de grupos<sup>162</sup>. As coreografias executadas nas batalhas são importantes no julgamento dos jurados. Em qualquer batalha sempre há o júri, composta por três *b-boys* – esses são impedidos de participarem das disputas.

As apresentações em espaços públicos, para pessoas que não fazem parte do cenário da dança de rua, não envolve disputa, não há encontro com outros *b-boys/b-girls*. Há quase a certeza que ao final das coreografias serão aplaudidos, diferentemente do que ocorre no evento das batalhas, espaço dos encontros e disputas entre de *b-boys/b-girls* de diversos bairros do município e de outras cidades e estados. A batalha é o espaço da disputa, do racha, das provocações, dos insultos<sup>163</sup>, mas é também espaço das trocas, de observar a coreografia do outro, do encontro com *crews* de lugares distantes.

---

162 Todas as informações apresentadas sobre *b-boys*, *crews*, treinos, batalhas etc. foram retiradas do meio campo de pesquisa com *b-boys* e *crews* da cidade de João Pessoa, que atualmente estou realizando.

163 Os insultos e provocações é constante nas batalhas, com o objetivo de desestabilizar o adversário.

As apresentações ou batalhas são apenas a parte final ou a ponta do *iceberg* dessa experiência artística e política. Há todo um investimento de tempo, de exercícios físicos, de treinos, de pesquisas e repetições de movimentos do *break* e de outros estilos de dança e, também das artes marciais, que são ressignificadas e incorporadas nas performances. Esse conjunto de elementos dinamizam o estilo de vida hip-hop.

Conforme vimos, como as outras artes do hip-hop, o *break* também incorporou temáticas, ritmos, movimentos de danças do movimento *black music* e de ritmos e movimentos de estilos locais, que contribuíram para as particularidades e entendimento desse estilo de dança de rua. Em outras palavras, para entender as performances e o papel do *break*, deve-se levar em conta toda essa ascendência político-cultural de uma cultura negra internacionalizada.

Na presença de diversos estilos de dança de rua, o *break dance* se legitimou como dança emblemática do hip-hop. Hoje, os movimentos que compõe o *break* são de “diferentes estilos de dança que, quando reunidos, podem ser denominados dança urbana, ou seja, ramificações culturais de mesma origem, como por exemplo, a *Black Music*” (RIBEIRO; CARDOSO, 2011, p. 19). Dessa forma, o *break* é um legado da *black music*. Podemos chamar de *black music* um conjunto de manifestações artísticas da diáspora negra, que agrega gêneros musicais como a *soul music* e *funk*, estilos de dança. Importante ressaltar que a diáspora negra é um elemento essencial na produção de sentidos e laços de unidade e continuidade para populações brutalmente desenraizadas (GILROY, 2001). Evidentemente, como vimos, essas manifestações artísticas são influenciadas por elementos locais, proporcionando particularidades, performances e dinâmicas diferenciadas.

Há algumas versões para surgimento do *break* e sua difusão entre jovens negros e latinos de bairros pobres de Nova York. Uma versão seria de que as batalhas de *break* serviriam e substituiriam as brigas entre grupos rivais. Tudo se resolveria nas batalhas de *break*. Em relação aos movimentos específicos dessa dança de rua, uma hipótese é a de que os jovens, em protesto

ao número grande de vítimas da guerra do Vietnã, tentavam imitar os corpos “quebrados” ou mutilados daqueles que voltavam da guerra – lembrando que grande parte dos soldados vítimas eram negros e latinos. O significado da palavra *break* é quebrar ou quebrado, em referência aos movimentos quebrados e, segundo essa hipótese, também referente aos corpos quebrados e mutilados dos soldados.

Todo o cenário que envolveu o surgimento do hip-hop está relacionado como os movimentos políticos daquele período. Nas diversas cidades em que as artes do hip-hop se difundiram, foram resultados de um movimento de luta internacionalizado, mas também local, contra os racismo e desigualdades. Nas várias cidades, o hip-hop incorporou temáticas, problemas e as artes do cotidiano de jovens moradores de bairros desassistidos pelo poder público, impulsionando e enriquecendo as discussões e as artes que constituem a cultura hip-hop.

Como disse acima, as artes estão no cotidiano e inspiram os jovens para as práticas culturais desses jovens. No rap, os sentimentos são verbalizados em textos transformados, posteriormente em letras. No Brasil, dentre alguns estilos, há uma predominância de um tipo de rap que manifesta, nas letras, insatisfação com os problemas existentes nos bairros periféricos da cidade<sup>164</sup>. No rap, a queixa – contra a violência policial, com a infraestrutura do bairro, com a escola, com o racismo – está no texto na letra. Assim também acontece com a música que acompanha a letra, com pesquisas sobre músicas antigas e de outros estilos e a incorporação de sons da cidade, tudo para harmonizar com a letra. A música é um componente fundamental para o rap ao proporcionar intensidade, ímpeto, vitalidade e, é claro, o ritmo. As manifestações artísticas e políticas também estão

---

164 Um exemplo que reafirma esse perfil do rap brasileiro foi a estranheza e críticas com o lançamento do álbum “Rap de Direita”, de Olavo de Carvalho, com dedicatórias a polícia militar e ao deputado Jair Bolsonaro. Revista Rap nacional Disponível: <<http://www.rapnacionaldownload.com.br/45975/rap-de-direita-conservadora-faz-sentido/>> . Acesso em: 29 jun. 2017.

presentes nos grafitti, com apelo visual, jovens externam dilemas que o afetam individualmente e enquanto membro de um grupo<sup>165</sup>.

Os *b-boys* e *b-girls* não tem o recurso do texto ou o recurso da imagem. Dançarinos e dançarinas utilizam o próprio corpo para manifestar seus anseios. Utilizam o corpo para superar limites físicos, mas principalmente, os sociais, ao romper padrões de comportamento impostos ao próprio corpo, desde antes do nascimento, padrões alicerçados em construções sociais de gênero, étnico-racial, entre outros.

A música, como já vimos, que desde o início é suporte essencial para a prática da dança, nas ruas de Nova Iorque, o *break dance*, incorpora manifestações da diáspora presentes nos locais por onde esse estilo de dança de rua se difundiu. A música vai ritmar os movimentos dos *b-boys/b-girls*, por isso a atenção dada por esses para a escolha das músicas nas apresentações. Nas batalhas, é o DJ que seleciona as músicas para que o racha<sup>166</sup> entre *b-boys/b-girls* aconteça. Esses devem estar atentos para que seus movimentos sejam sincronizados com as batidas da música. Há um investimento de tempo para pesquisar músicas, principalmente aquelas classificadas como *black music* para fazer parte da trilha sonora dos treinos e apresentações das *crews*.

As músicas que embalam treinos, batalhas e apresentações são produzidas através de colagens de músicas, principalmente dos gêneros que compõe a *black music*. Isso não significa que DJs incorporem outros estilos

---

165 Para ver mais sobre rap e grafitti, ler: José Carlos Gomes da Silva “Rap na Cidade de São Paulo. Música, Etnicidade e Experiência Urbana”, tese doutorado UNICAMP, 1998; Marco Aurélio Paz Tella “Atitude, arte, cultura e autoconhecimento: o rap como voz da periferia”, mestrado. PUC-SP, 2000; Thayroni Araújo Arruda “Construção identitária a partir da ação política dos sujeitos: o caso do movimento hip-hop da cidade de Campina Grande”, mestrado, UFCG, 2011; Paulo Sérgio dos Santos “Escritas Urbanas: Um estudo Sobre a Pixação e o Grafitti na Cidade de João Pessoa”, UFPB, 2012;; Mayk Andreele do Nascimento “O mundo do rap: entre as ruas e os holofotes da indústria cultural”, doutorado, UFPB, 2014; Mércia Ferreira de Lima “Desacordes de Gênero em um Movimento Artístico-Cultural: Os lugares das mulheres no hip hop”, mestrado UFCG, 2016.

166 Racha é outra expressão dos *b-boys* e *b-girls* para se referirem as batalhas.

para produzir a música. Em palestra no 2 Encontro de DJs<sup>167</sup> em João Pessoa, promovido pelo Centro Interativo de Circo, KLJay (Racionais MC 's) afirmou que uma das coisas mais importantes para produzir música é escutar tudo. Dessa forma, ao incorporarem outros estilos musicais, realizam releituras inserido as batidas.

A dança também é herança dos movimentos corporais do *funk music e soul*, mas também incorpora ao estilo *break dance*, movimentos da capoeira, coco de roda, frevo, maracatu etc. É perceptível nas observações do meu trabalho de campo, a influência do que é classificado de estilos de danças regionais. Além das pesquisas pessoais, pela internet, de grande parte de *b-boys/b-girls*, existem alguns/mas que estudam no curso de Licenciatura de dança da Universidade Federal da Paraíba e outros(as) que mantêm contato com grupos de outros estilos musicais.

Todo esse processo possibilita que o conhecimento sobre outros estilos de dança, circulem entre esses dançarinos/as. A partir disso, *b-boys/b-girls* selecionam os movimentos mais adequados para compor a coreografia para apresentações em espaços públicos ou nas batalhas da dança. Em depoimentos, alguns *b-boys* demonstraram conhecimento sobre outros estilos de dança e como esses são importantes para a montar uma coreografia.

Além da música e dança, o corpo é um meio de manifestar a negritude. Isso fica evidente na revalorização do cabelo ondulado e crespo, por meio de cortes e penteados de parte de *b-boys/b-girls*. É recorrente observar *b-boys/b-girls*, brancos que trançam ou fazem *dreadlocks* em seus cabelos lisos. Como supracitado, o cabelo sempre foi alvo e símbolo dos racistas de discriminação e inferiorização. Como destaca Nilma Gomes (2008), o cabelo é um dos protagonistas, ao lado da cor da pele, no processo de construção de uma identidade negra, pois estabelece uma ruptura no modo como negra(a) se vê e é visto pelo outro, sendo esse de qualquer outra pigmentação de pele.

---

167 Esse evento aconteceu no Ateliê Multicultural Eleonai Gomes e contou com a presença do DJ Hum (SP), DJ Marcelino MG (RJ), DJ Mauro (PB), DJ Big (PE).

Além da valorização da música, da dança e da história da população negra, esse processo de valorização do próprio corpo é importante para uma visão positiva de si. A valorização do cabelo crespo e do corpo negro, elementos sempre desqualificados, são fundamentais na construção de uma autoestima positiva. Esse processo se torna ainda mais importante no contato e contraste com o outro. Esse encontro com o outro funciona como a etapa final da consolidação da identidade negra, que vangloria sua estética corporal.

Não raspar ou alisar o cabelo e, pelo contrário, exaltar as tranças, os cabelos conhecidos como *black power*, os *dreadlocks*, por parte significativa de *b-boys/b-girls*, significa combater o racismo que está alicerçado num padrão estético branco. Esse pode ser considerado um dos fenômenos da ideologia da supremacia racial presente até hoje. O ideal branco da beleza intensamente difundido em nossa sociedade, define o branco como bonito, limpo, adequado, civilizado. Tudo que não se enquadra nesse ideal, é discriminado e alvo de piadas e apelidos.

A valorização de uma estética negra entre *b-boys/b-girls* se torna relevante em dois planos. O primeiro aspecto é do ponto de vista pessoal, mas que não deixa de ser político, muito pelo contrário, refere-se a autoestima positiva, com a valorização do seu corpo e cabelo, rompendo com o ideal branco de beleza. O segundo aspecto é o rompimento com as duas ideologias citadas neste artigo: a supremacia branca e a democracia racial. Ao valorizar a estética negra, essas manifestações rejeitam o ideal branco e o projeto ideológico de desafrikanização.

Ao lado da música e dança, o corpo protagoniza um manifesto político contra o racismo. Essas manifestações identitárias são importantes para combater comportamentos racistas, mas também, para outros jovens, brancos e negros, incomodados com o ideal branco de beleza e, ao mesmo tempo, cativados pela diversidade e possibilidades de lidar com o corpo e cabelo, assim como fazem com a música e a dança.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *break dance*, junto com as outras artes do hip-hop, são manifestações que se originaram na cidade. Surgiu e se disseminou em bairros economicamente pobres, com problemas de infraestrutura e predominante ocupados por populações negras. Diferentemente de sociólogos e antropólogos clássicos, que encaravam as cidades modernas como ambiente propício para o desarranjo dos costumes, se distanciando daquele ideal de comunidade e o fim das relações sociais próximas e afetuosas, a experiência desses *b-boys/b-girls* contrariam todo esse cenário.

Dentro de uma perspectiva das práticas culturais juvenis, em que, segundo Feixa (2006), caracterizam-se por constituírem micro sociedades, com graus diferentes de autonomia em relação as instituições adultas e, no interior de uma sociedade/cidade desigual, segregacionista e racista, esses grupos vem trilhando resistências nos seus cotidianos.

O racismo se apresenta em nossa sociedade em diversas formas. Em resposta, há diversas frentes de enfrentamento ao racismo e aos comportamentos racistas, seja por meio de ações concebidas na esfera da legislação e dentro das instituições, seja nas relações sociais cotidianas. Em relação ao enfrentamento do racismo nas relações cotidianas, há estratégias diferentes de confrontar, seja por atividades dos grupos em que estão inseridos ou individualmente. Ao manifestar suas práticas culturais, esses jovens enfrentam os racismos tanto no âmbito individual, quanto na esfera pública.

Por fim, com as práticas culturais, *b-boys/b-girls* vêm suplantando as forças ainda presentes de duas ideologias raciais: a ideologia da supremacia racial, que classifica o negro como inferior, feio e não civilizado; a ideologia da democracia racial que enaltece a mestiçagem cultural e étnico-racial, desencadeando um processo político de desafricanização, como nos alerta Schwarcz (2012).

Esses jovens estão presentes e atuantes nos espaços urbanos de João Pessoa. Os dançarinos/as de *break*, circulam em grupos pela cidade, atentos

# TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

aos espaços adequados para os movimentos do corpo em reação as batidas da música. Nesses deslocamentos pelos espaços urbanos, *b-boys/b-girls* dão visibilidade às suas manifestações culturais, aos afetos construídos dentro do grupo e ao estilo de vida característico do hip-hop, com forte presença de elementos culturais negros que carregam na música e no corpo.

## REFERÊNCIAS

- FEIXA, Carles. **De Jóvenes, bandas y tribus**. Antropología de la juventud. Barcelona, Ariel, 2006.
- RIBEIRO, Ana Cristina; CARDOSO, Ricardo. **Dança de rua**. Campinas: Editora Átomos, 2011.
- FREYRE, Gilberto. **Um brasileiro em terras portuguesas**. Rio de Janeiro, José Olympio editora: 1953.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro, José Olympio editora, 1968.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo, Editora 34, 2001.
- GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2005.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. **Preconceito e discriminação**. São Paulo: Editora 34. 2004.
- MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, n. 49, São Paulo, Junho de 2002.
- SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino. **Raça e justiça: o mito da democracia racial e o racismo institucional**. Recife: Massangana, 2009.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, mulato pelo contrário**. São Paulo, Editora Claro Enigma, 2012.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

TELLA, Marco Aurélio Paz. Sociabilidades e resistências: etnografando b-boys em João Pessoa. FRANCH, Mónica; ANDRADE, Maristela; AMORIM, Lara (Orgs.). **Antropologia em novos campos de atuação: debates e tensões.** João Pessoa: PPGA/UFPB, 2015.

\_\_\_\_\_. **Estigmas e paradoxos:** um estudo comparativo das Relações raciais em São Paulo e Lisboa. 2006. 219 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Atitude, Arte, Cultura e autoconhecimento:** o rap como a voz da periferia. São Paulo: 2000. 237 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000..

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira:** uma nova perspectiva sociológica. Tradução Ana Arruda Callado et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Ford, 2003.

## SOBRE AUTORAS E AUTORES

### ALBERTO BANAL

Doutor em Letras e Filosofia (Università degli Studi de Milão). É fotógrafo e integra a Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes (AACADE), onde coordena os projetos da “Casa de Leitura”, “Fotógrafos de Rua” e “Escrilendo”. Entre suas exposições destacam-se “Troncos velhos e galhos novos” (Estação Cabo Branco, João Pessoa/PB, 2015) e “Áfricas” (Estação Cabo Branco, João Pessoa/PB, 2016). É coautor do livro “Quilombos na Paraíba: a realidade hoje e os desafios para o futuro” (João Pessoa, Inprell, 2013).

### DANIEL TORQUATO FONSECA DE LIMA

Mestre pelo Mestrado Profissional em Formação de Professores (2017), Especialista em História Cultural (2012) e graduado em História (2008), todos pela UEPB. Foi Coordenador Regional de Inclusão Sociodigital Casa Brasil (2009-2010, PB e RN) e do Projeto “Um computador por aluno” (2010-2011). Entre outros textos, publicou “Janelas D’Almas: a comunidade de relacionamento – *orkut* – e a memória social” (Guarabira, 2010). Atualmente é professor no Colégio da Polícia Militar da Paraíba.

### DIEGO DE SOUZA CANUTO

Possui graduação (2017) em História pela Universidade Federal da Paraíba, onde defendeu a monografia “A Cultura Popular Negra como forma de resistência político-cultura no Pós-abolição (Paraíba, 1910-1930)”.

### EULÁLIA BEZERRA ARAÚJO

Doutora em Sociologia (2016) pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre em Ciências Sociais (2011) pelo Programa Pós-Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

Graduada em Ciências Sociais (2008) pela UFCG. Recentemente, publicou o artigo científico “O caso do Talhado do Monte de São Sebastião: um grupo remanescente de quilombo não certificado”, no Cadernos Imbondeiro (João Pessoa, PPGL/UFPB, 2015) e o livro em coautoria “Lideranças quilombolas na Paraíba: lutamos, mas queremos vencer” (2017, Editora da UFPB). Foi professora visitante da Faculdades integradas de Patos (2014).

## HEZROM VIEIRA COSTA LIMA

Mestre em História (2015) pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Especialista em História e Cultura Afro-brasileira (2014) pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígena (NEAB-Í) da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e graduado em História (2010) pela UEPB. É idealizador e administrador do *Blog e fanpage* História em Jogo. Recentemente, publicou o artigo científico “Negro & Quilombola: a identidade étnica em questão na Comunidade Remanescente de Quilombo de Caiana dos Crioulos (PB)”, no Cadernos de História, 2016 (PUC-Minas). Atualmente é professor na Universidade Paulista (UNIP), da cidade de Campina Grande – PB e da Rede Estadual de Ensino.

## IVONILDES DA SILVA FONSECA/ VÂNIA FONSECA

Doutora em Sociologia (2011) e mestra em Ciências Sociais (1995) pela UFPB, graduada em Ciências Sociais (1992) pela Universidade Federal da Bahia. Integra o NEAB-Í-UEPB-Guarabira e na coordenação da Bamidelê: Organização de Mulheres Negras na Paraíba. Entre suas publicações destacam-se a coorganização dos seguintes livros: “Gestantes Negras: vulnerabilidade, percepções de saúde e tratamento pré-natal na Grande João Pessoa (Paraíba)” (João Pessoa, Idéia, 2010) e População negra na Paraíba: educação, história e política” (Campina Grande, EdUFCG, 2010, 2 volumes). Atualmente é professora de História na UEPB-Guarabira e Diretora Adjunta do Campus III- UEPB-Guarabira.

## **JOSÉ ANTONIO NOVAES DA SILVA/ANTONIO BARUTY NOVAES**

Doutor em Bioquímica (1999) pela Universidade de São Paulo (USP/SP), mestrado em Biologia Celular (1988) pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/SP), graduado em Ciências Biológicas (1986) pela Universidade Estadual de Londrina (UEL/PR). Integra o NEABI/UFPB. E atua como Assessor de Graduação do CCEN/UFPB. Entre suas publicações destacam-se a coorganização dos seguintes livros: “Gestantes Negras: vulnerabilidade, percepções de saúde e tratamento pré-natal na Grande João Pessoa (Paraíba)” (João Pessoa, Idéia, 2010), “UFPB na sua escola: a ciência em suas mãos” (João Pessoa, 2015) e o artigo científico: “Conquista de Direitos, Ensino de Ciências/Biologia e a Prática da sangria entre os(as) Remetu-Kemi e povos da região Congo/Angola: uma proposta de articulação para a sala de aula” (Revista ABPN, 2017). Atualmente é professor de Biologia Celular e no Programa de Pós-graduação em na Universidade Federal da Paraíba.

## **JOSÉ LUCIANO DE QUEIROZ AIRES**

Doutor em História (2012) pela Universidade Federal de Pernambuco, mestre em História (2006) pela UFPB, Especialista em História do Brasil (2004), graduado em História (1997) pela UEPB. Entre suas publicações destacam-se a coorganização de seguintes livros: “Poder, memória e resistência: os 50 anos do golpe de 1964 e outros ensaios” (2016), “Nas confluências do Axé: refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais” (2015) e “Diversidade & Interdisciplinaridade: diálogos com as Leis 10.639/03 e 11.645/03”. Foi Diretor da ANPUH-PB (Biênio 2012-2014). Atualmente é professor da UFCG-CG e coordenador do PET-História (2016-2017).

## **MARCO AURÉLIO PAZ TELLA**

Doutor (2006) e Mestre (2000) em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), graduado em Ciências Sociais pela PUC/SP (1995). É líder do Grupo de Pesquisa em Etnografias

Urbanas (Guetu) UFPB/Campus IV e membro do Núcleo e Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/CCHLA). Entre suas publicações destacam-se, a organização de quatro volumes dos Cadernos Afro-paraibanos (João Pessoa, NEABI-CCHLA, 2012/15); os capítulos de livros: “Sociabilidades e resistência: etnografando b-boys em João Pessoa” (João Pessoa, PPGA, 2015), organizado por Mônica Franch et al., e “Hip Hop in São Paulo, Identity, community formation and social action”, organizado por Christopher Dunn e Idelber Avelar (Carolina do Norte, 2011).

## **MATHEUS SILVEIRA GUIMARÃES**

Doutorando em História (2018) pela Universidade Federal de Pernambuco, Mestre em História (2015) e graduado em História (2013) pela UFPB. Possui também graduação em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Em 2016, sua dissertação de mestrado, “Diáspora africana na Paraíba do Norte: trabalho, tráfico e sociabilidades na primeira metade do século XIX”, foi premiada no Concurso de Dissertação da ANPUH-PB. Atualmente integra o Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista (UFPB). Foi professor substituto na UEPB-João Pessoa (2016-2017). Atualmente é professor da Rede Pública do Município de João Pessoa.

## **OFÉLIA MARIA DE BARROS**

Doutora em Ciências Sociais (2011) pela UFCG, mestra em Sociologia Rural (1997) pela UFPB, graduada em História (1989) pela UFPB. Integra o LETRA (Laboratórios de Estudo das Tradições/Ciências Sociais - UFCG/PB) e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas – NEAB-Ï-UEPB-CG. Publicou o texto “Umbanda-Candomblé. Jurema-catimbó: afinal que religiosidade é essa?”, em livro organizado por José Luciano Q. Aires et al (Campina Grande, EdUFCG, 2013). Atualmente, é professora de História na UEPB-Campina Grande e coordena o NEAB-Ï-UEPB-CG.

## **PEDRO NICÁCIO SOUTO**

Doutorando em História pela USP (2017), Mestre em História (2015) pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e graduado em História (2011) pela UFCG. Sua dissertação de mestrado intitula-se “Areia: uma Aldeia Negra paraibana de fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX”. Atualmente é professor de História das em escolas públicas e privadas.

## **ROZEANE PORTO DINIZ**

Doutora em Literatura e Interculturalidade pela Universidade Estadual da Paraíba/UEPB, (2016). Mestra em Literatura e Interculturalidade pela UEPB (2013) e em História pela UFPB (2016). Graduada em História pela UEPB (2010). Desde 2015, coordena o GT: Estudos e Teorias Lésbicos, Gays e *Queers* no Colóquio Nacional de Representações de Gênero e Sexualidades (UEPB), participa do Núcleo de Investigações e Intervenções em Tecnologias Sociais/NINETS, da Universidade Estadual da Paraíba. Recentemente, publicou o capítulo de livro “Sapatão, lésbica, gay? O nomear como ato de existência?”, organizado por Antonio de Pádua D. da Silva et al (São Paulo, Ed. Scortecci, 2014).

## **SIMONE JOAQUIM CAVALCANTE**

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPB), com estágio doutoral na Universitat de Barcelona, Espanha (2017-2018). Mestrado em História pela UFPB (2012), Especialista em Direitos Humanos/UFCG (2015), Especialista em História pela Faculdade de Formação de Professores de Goiana/PE (2006) Graduada em História (2004) pela FPPG/PE. É membro do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Ação sobre Mulher e Relações de Sexo e Gênero/NIPAM/UFPB. Recentemente, publicou o capítulo de livro “Um olhar sobre as mulheres negras do e no Brasil: (in)visibilidade e as pesquisas historiográficas” organizado por Stella Márcia de M. Santiago e Nozângela Maria R. Dantas (Campina Grande, EdUFCG, 2016).

## **SOLANGE P. ROCHA**

Doutora (2007) e Mestra em História (2001) pela Universidade Federal de Pernambuco, graduada em História (1991). Integra o NEABI-CCHLA e compõe a Diretoria da Bamidelê: Organização de Mulheres Negras na Paraíba. Entre suas publicações destacam o livro “Gente Negra na Paraíba Oitocentista: população, família e parentesco espiritual” (São Paulo, Ed. Unesp, 2009); o capítulo de livro “Mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista: trabalho, contradições e lutas por liberdade (Editora Selo Negro, 2012, com edição em inglês, 2016). Atualmente é professora de História e coordenadora do Programa de Pós-graduação em História (Biênio: 2017-2019).

## **TERESA CRISTINA FURTADO MATOS**

Pós-doutora (2008) pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), Doutora em Sociologia (2006) pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestra em Sociologia (2000) pela UFPB e graduada em Ciências Sociais (1997) pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Coordena o HUN - Grupos de Estudos e Pesquisas em Sociologia e Relações Raciais e integra o NEABI-CCHLA. Foi editora da Revista de Ciências Sociais Política & Trabalho e também atuou como vice-coordenadora do PPGS (2015-2017). Entre suas recentes publicações destaca-se o livro em coautoria “Lideranças quilombolas na Paraíba: lutamos, mas queremos vencer” (2017, Editora da UFPB) e também o artigo científico “Da teoria ao ato: refletindo sobre educação, reconhecimento e antirracismo”, na Revista Política & Trabalho (PPGS/UFPB, 2016). Atualmente, é professora do Curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba.

## **THIAGO BRANDÃO DA SILVA**

Possui graduação (2015) em História pela Universidade Federal da Paraíba. Foi extensionista no Programa de Promoção da Igualdade Racial e Valorização da Matriz Cultural Africana no estado da Paraíba/Nordeste/Brasil – PROAFRO/NEABI-CCHLA/UFPB (2013) e no Projeto de Extensão:

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

Documento, Memória e História: organização do Arquivo Maurílio de Almeida: caminhos para a pesquisa histórica da Paraíba, séculos XIX e XX. (2015). Foi monitor da disciplina História do Brasil I, no Departamento de História (2013). Sua monografia de final de curso intitula-se “Trajetória do Afro-paraibano Tomás Santa Rosa Júnior: um artista multifacetado” e publicou, recentemente, em coautoria, o artigo “Memórias no Arquivo Maurílio de Almeida: extensão universitária e prática arquivística”, em livro organizado por José Francisco Guelfi Campos (São Paulo, Associação de Arquivista de São Paulo, 2016). Atualmente é professor na Rede Estadual de Ensino da Paraíba.

# | TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 2

## PARCEIROS:



**GRUPO DE PESQUISA SOCIEDADE E  
CULTURA NO NORDESTE OITOCENTISTA  
CCHLA/UFPB**