



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA  
CURSO DE MESTRADO EM GEOGRAFIA**

**ALECSANDRA PEREIRA DA COSTA MOREIRA**

**Dissertação de Mestrado:  
A LUTA PELA TERRA E A CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO  
REMANESCENTE DE QUILOMBO DE CAIANA DOS CRIoulos,  
ALAGOA GRANDE – PB**

**João Pessoa, 08 de setembro de 2009**

ALECSANDRA PEREIRA DA COSTA MOREIRA

**A LUTA PELA TERRA E A CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO REMANESCENTE  
DE QUILOMBO DE CAIANA DOS CRIoulos, ALAGOA GRANDE – PB**

Dissertação de Mestrado apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Exatas e da Natureza da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito para a aquisição do título de Mestre em Geografia.

Linha de Pesquisa: Cidade e Campo: espaço e trabalho

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

João Pessoa, 08 de setembro de 2009

# **“A Luta pela Terra e a Construção do Território Remanescente de Quilombo de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande - PB”**

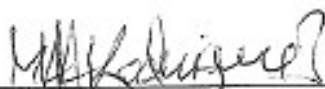
por

**Alecsandra Pereira da Costa Moreira**

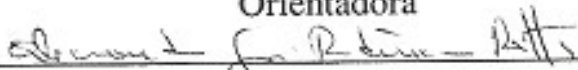
Dissertação apresentada ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia do CCEN-UFPB, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de Concentração: Território, Trabalho e Ambiente

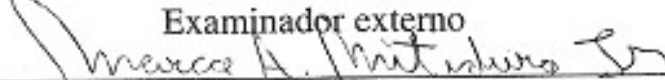
Aprovada por:



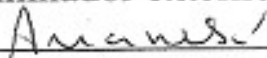
**Profª Drª Maria de Fátima Ferreira Rodrigues**  
Orientadora



**Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts**  
Examinador externo



**Prof. Dr. Marco Antônio Mitidiero Júnior**  
Examinador externo



**Profª Drª Ariane Norma de Menezes Sá**  
Suplente

**Universidade Federal da Paraíba  
Centro de Ciências Exatas e da Natureza  
Programa de Pós-Graduação em Geografia  
Curso de Mestrado em Geografia**

Setembro/2009

M872l    Moreira, Alecsandra Pereira da Costa.  
A luta pela terra e a construção do território remanescente de  
quilombo de caiana dos crioulos, Alagoa Grande-Pb/ Alecsandra  
Pereira da Costa Moreira . – João Pessoa, 2009.  
116f. :il.  
Orientadora: Maria de Fátima Ferreira Rodrigues..  
Dissertação (Mestrado) – UFPb - CCEN  
  
1.Território (Geografia). 2. Comunidade Quilombola.

*UIFPh/RC*

*CDD: 913/043*

Responsável pela catalogação: Maria de Fátima dos Santos Alves-CRB -15/149

*Dedico a minha eterna e amada mãe, Mauricea P. da C. Moreira (in memorian), e ao meu pai, Eduardo M. da Costa, aos meus avós queridos, Inácio M. de Oliveira (in memória) e Eunice M. de Oliveira, e as minhas irmãs Uedna P. da C. Moreira e Uerlandia da C. Lins, que sempre me incentivaram a estudar, bem como me fizeram a cidadã que hoje sou. Aos meus familiares, colegas de turma, professores, minha orientadora, Professora Dr<sup>a</sup>. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues, amigos e ao meu marido Severino dos R. A. da Silva.*

*Dedico!*



*Aos professores do PPGG/ UFPB, e aos que contribuíram de algum modo para a realização de disciplinas que cursei durante o Mestrado, dentre os quais destacamos: Andrea Ciacchi (UFPB), Antônio Thomaz (UNESP), Emília Moreira (UFPB), Fátima Rodrigues (UFPB), Ivan Targino (UFPB), Maria Franco (UFPB), Mauro Almeida (UEC), Pedro Viana (UFPB) e Hervé Thèry (USP).*

*Aos membros do Gestar: território, trabalho e cidadania, em especial a Amanda, Aline, Ana, Anieres, Aretuza, Carlos, Cláudia, Fátima, Jussara, Lúcia, Mayra, Salomé; aos companheiros nos momentos de descontração: Anderson, Geraldo, Rute e Severino; aos colegas da turma do Mestrado de 2007, que em muito contribuíram para o meu aprendizado.*

*Aos membros examinadores desse trabalho: Alecsandro Ratts (UFG), Ariane Sá (UFPB) e Marco Mitidiero (UFS), pelas contribuições para o melhoramento do trabalho.*

*À comunidade de Caiana dos Crioulos, que me recebeu muito bem, a exemplo de Adriana, Baubina, Betânea, Carmelita, Cida, Dudé, Edite, Elza, Finha, Januário, João José, Josenilda, Josefa, José Mário, Maria das Dores, Maria das Neves, Maria José, Mariano, Nestina, Neuza, Nita, Paulinho, Severina, Vera, dentre tantos outros moradores que responderam aos nossos questionamentos e que contribuíram para a elaboração deste trabalho.*

*Aos membros dos Movimentos Sociais Negros da Paraíba, a exemplo da AACADE, da Bamidelê, da CEQNEC-PB e do MNU-PB, pelas conversas e entrevistas que me foram concedidas; pelos eventos promovidos com as mesas de debates, oficinas, palestras e rituais sagrados de matrizes africanas. Mesmo em alguns momentos quando não demonstraram interesse pela minha presença em alguns eventos, me ajudaram a compreender os conflitos internos e externos existentes nos movimentos sociais.*

*Aos familiares, pais, irmãos e avós, ao meu marido pelas leituras e várias sugestões a este trabalho.*

*Aos colaboradores nos trabalhos de campo realizados durante o mestrado: Fernanda Barboza de Lima e Severino dos Ramos Alves da Silva.*

*Agradeço também a minha orientadora, que me ensinou e, ainda, continua a me ensinar a estudar desde a graduação em projetos de pesquisa e de extensão universitária, além do estágio de docência.*

*Agradeço!*

Nós  
Sentimos a dor do preconceito,  
Seu gosto amargo.  
Indagamos o por quê  
E mesmo encontrando respostas  
Não conseguimos entender ou aceitar.  
A partir dessas respostas  
Traçamos estratégias.  
Marcamos hoje  
Mais do que em qualquer outro momento da  
nossa história  
A resistência.

Autora: Alecsandra P. da C. Moreira.

## *Sumário*

<b>Introdução</b>	13
a) Da trajetória acadêmica a escolha do tema: caminhos sinuosos da pesquisa	13
b) Iniciação do tema e reconhecimento dos limites epistemológicos: renúncia de um método único	15
c) Territorialidades quilombolas na Paraíba	21
<b>Capítulo 1: Base da Pesquisa e Construção do conhecimento: instrumentos teórico-metodológicos, técnicas e documentos</b>	26
1.1. O Território (e as Territorialidades) na Geografia: uma categoria clássica constantemente debatida e ampliada para os mais diversos tipos de estudos	28
1.2. Trabalho de Campo na Geografia como um instrumento de reflexão crítica, teórica e prática	30
1.3. Expressões do Poder no Espaço: tempo e documento	33
1.4. A Memória Coletiva e o Trabalho com Relatos Orais	37
<b>Capítulo 2: A Questão Racial no Brasil e as Estratégias de Resistência Negra</b>	44
2.1. Formas de resistência negra: o quilombo e seus conceitos	47
2.2. Paradigmas Raciais no Brasil	53
2.3. Raça e Racismo: produtos dinâmicos das relações sociais	56
2.4. Discriminação e desigualdades socioeconômicas	60
2.5. Movimentos Sociais de Resistência Negra	68
2.5.1. O ritmo da identidade étnica	75
<b>Capítulo 3: Território da Memória e Identidade Étnica</b>	78
3.1. Marcas da Geo-História: resistência negra no Brejo Paraibano	79
3.2. Identidade, Símbolos e Religiões	85
3.3. Casamento em Caiana: cultura e tradição	87
3.4. Ciranda e coco-de-roda: um instrumento poderoso na divulgação da cultura negra de Caiana dos Crioulos	93
3.5. Trabalho e Renda em Caiana dos Crioulos	97
<b>Considerações Finais</b>	106
<b>Referências Bibliográficas</b>	111
<b>ANEXOS</b>	

### **Lista de Figuras**

Figura 1: Caminhos sinuosos da pesquisa	13
Figura 2: Percurso acadêmico	15
Figura 3: Comunidades Quilombolas Certificadas e divulgadas no DOU	24

Figura 4: A fé estampada na parede. Caiana dos Crioulos - Alagoa Grande/PB. Novembro de 2005.....	35
Figura 5: Casas dispersas em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande/PB. Nov. de 2005.....	38
Figura 6: Pedra do Reinado Encantado em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande/PB. Abril de 2006.....	39
Figura 7: Esquema do sistema de valores embutidos no processo de miscigenação no Brasil.....	60
Figura 8: Quadro do analfabetismo por região.....	62
Figura 9: Quadro do curso de alfabetização e educação para jovens e adultos.....	63
Figura 10: Distribuição dos estudantes de 18 a 24 anos ou mais de idade, por cor ou raça, segundo o nível de ensino frequentado.....	64
Figura 11: Rendimento médio mensal de todos os trabalhos, em salários mínimos, das pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência, com rendimento, por cor ou raça, segundo as grandes regiões.....	64
Figura 12: Rendimento-hora do trabalho principal das pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência, com rendimento de trabalho, em reais, por cor ou raça, segundo os anos de estudos.....	65
Figura 13: Parede ilustrada da escola de Caiana dos Crioulos. Nov. de 2005.....	69
Figura 14: Estrada de acesso a Caiana dos Crioulos. Fev. de 2007.....	81
Figura 15: Vista parcial de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB/Abril. de 2005.....	82
Figura 16: Proteção na entrada da casa. Alagoa Grande – PB/Nov. de 2005.....	85
Figura 17: Altar residencial. Alagoa Grande - PB/Nov. de 2008.....	85
Figuras 18 e 19: Latada para o forró e a “cozinha” construída para o casamento. Caiana dos Crioulos. Janeiro de 2008.....	89
Figuras 20 e 21: Preparo das comidas. Caiana dos Crioulos. Janeiro de 2008.....	90
Figuras 22 e 23: Seguindo para a igreja. Caiana dos Crioulos. Janeiro de 2008...	91
Figuras 24, 25 e 26: Cerimônia de Casamento (católico) Tradicional em Caiana dos Crioulos. Alagoa Grande. Janeiro de 2008.....	91
Figuras 27 e 28: Ciranda depois do terço. Alagoa Grande – PB/Novembro de 2009.....	94
Figuras 29, 30 e 31: Ladainha de Nossa Senhora. Alagoa Grande – PB/Novembro de 2009.....	95
Figuras 32 e 33: Ciranda na comemoração da Consciência Negra. Alagoa Grande – PB/Abril de 2006.....	96
Figuras 34 e 35: Plantações em Caiana dos Crioulos. Alagoa Grande – PB/Abril de 2006.....	97
Figuras 36, 37, 38 e 39: Feira de Alagoa Grande. Alagoa Grande-PB/ Novembro de 2008.....	98
Figuras 40, 41, 42 e 43: Transportes utilizados pelos moradores de Caiana dos Crioulos. Alagoa Grande-PB/ Novembro de 2008.....	99
Figura 44: Artesanato de Caiana dos Crioulos. Alagoa Grande – PB/ Nov. de 2005.....	102
Figuras 45 e 46: Casa de Farinha de Caiana dos Crioulos. Abril de 2006.....	103
Figuras 47 e 48: Casa de Farinha de Caiana do Agreste. Nov. de 2008.....	103

## **Lista de Organogramas**

Organograma 1: Estrutura da produção do conhecimento científico.....	14
--	----

Organograma 2: Substância cultural dinâmica e flexível.....	19
Organograma 3: Fases da regularização fundiária das terras quilombolas....	21
Organograma 4: Fundamentação Legal da Instrução Normativa Nº. 49.....	51
Organograma 5: Aspectos da Questão Racial no Brasil.....	55
Organograma 6: Apoios do Movimento Negro da Paraíba.....	74
Organograma 7: Ciclo do trabalho feminino em Caiana dos Crioulos.....	101
Organograma 8: Ciclo do trabalho masculino em Caiana dos Crioulos.....	101

## **Lista de Mapas**

Mapa 1: Territorialização das Comunidades Negras do Estado da Paraíba...	23
Mapa 2: Registro dos municípios da Paraíba, por microrregiões, onde existem comunidades quilombolas.....	80

## **Lista de Siglas**

AACADE - Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro descendentes

APN's - Agentes de Pastoral Negros

CONTAG - Confederação dos Trabalhadores Agrícolas

CPT - Comissão Pastoral da Terra

DNIT - Departamento Nacional de Infra-Estrutura de Transportes

FICAB - Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros na Paraíba

FORAFIR - Fórum de Ação Afirmativa da Paraíba

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

GRUCON - Grupo de Consciência Negra

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IHGP - Instituto Histórico Geográfico Paraibano

INCRA - Instituto Nacional de colonização e Reforma Agrária

MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário

MNU - Movimento Negro Unificado

MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

ONG's - Organizações Não Governamentais

PCPR - Políticas Públicas de Combate a Pobreza Rural

PRONAF - Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

SD - Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário

SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

STR's - Sindicatos Rurais

UFAL - Universidade Federal de Alagoas

UFPB - Universidade Federal da Paraíba

UA - Unidades Avançadas

UR - Superintendências Regionais

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo geral investigar a construção do território do remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos, localizado no município de Alagoa Grande – PB, enquanto parte das lutas pela terra no Estado da Paraíba. Para tanto, foi utilizado como referencial teórico-metodológico, autores da Geografia e de áreas afins, a exemplo de Anjos (1999), Haesbaert (2004), Raffestin (1993), Ratts (2003), na discussão sobre território; Barth (1998), Ianni (2004), Moura (1994) e Munanga (1988, 2006), quando discutem raça e etnia; e, no que diz respeito ao debate acerca dos movimentos sociais, utilizamos Gohn (1997), Gorender (2000) e Dallari (2002). Do ponto de vista metodológico, foi realizado um levantamento bibliográfico criterioso sobre os conceitos de território e territorialidade étnica, abordando as relações de poder e de alteridade da comunidade quilombola. Para subsidiar algumas interpretações, foram feitas pesquisas em documentos do INCRA, do IBGE, do IHGP, da FUNASA, do MN-PB e, da Associação de Moradores da Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos. Nesses locais, quando se fez necessário, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com os respectivos representantes para o esclarecimento de questões que surgiram ao longo do estudo. A pesquisa teve abordagem qualitativa, através de trabalhos de campo, com o intuito de manter o diálogo com os quilombolas, além de obter informações que foram registradas em cadernetas de campo, gravador eletrônico, câmera fotográfica e filmadora. A estrutura do trabalho está organizada em três capítulos que tratam dos instrumentos teórico-metodológicos, das técnicas e documentos da pesquisa; dos conceitos de raça, etnia e quilombo; e da questão racial no Brasil; além de discutir acerca do território da memória e identidade étnica de Caiana dos Crioulos. A partir das leituras e dos trabalhos de campo realizados, foi possível concluir que o território de Caiana dos Crioulos é constituído por uma complexidade que envolve as formas de relações de identidade com o lugar e de resistência para a conquista e permanência na terra.

**Palavras-chave:** Território, Comunidade Quilombola, Resistência, Paraíba.

## ABSTRACT

This research aims to investigate the construction of the territory remaining of marrons Caiana dos Crioulos, located in the municipality of Alagoa Grande – PB, as part of struggles for land in the State of Paraíba. For this, we use as theoretical-methodological literature authors of Geography and related areas, like Anjos(1999), Haesbaert (2004), Raffestin (1993), Ratts (2003), on the discussion on territory; Barth (1998), Ianni (2004), Moura (1994) and Munanga (1988, 2006), when discussing race and ethnicity and, regarding the discussion about social movements used Gohn (1997), Gorender (2000) and Dallari (2002). From the theoretical and methodological point of view, we conducted a thorough literature review on the concepts of territory and ethnic territorial, addressing the relations of power and differences in the maroon community. To support certain interpretations we survey in documents of INCRA, IBGE, IHGP, FUNASA, MN-PB and the Association of Residents of the Maroon Community Caiana dos Crioulos. In this institutions, when was required, we did semi-structured interviews with their representatives to clarify issues that arose throughout the research. In research, we adopted qualitative procedures, through field work, in order to maintain the dialogue with the maroon, besides getting information that were recorded in field notebooks, electronic recorder, camera and camcorder. The structure of this dissertation is based on three chapters dealing with theoretical and methodological tools, techniques and documents of the research; the concepts of race, ethnicity and maroons, and the racial issue in Brazil; in addition to discuss the territory of memory and ethnic identity of Caiana dos Crioulos. From the reading and field work performed, we believe that the territory of the Caiana dos Crioulos is constituted for a complexity, which involves the forms of identity relations with the place and of resistance and to the conquer and permanence on land.

**Keywords:** Territory, Maroon Community, Resistance, Paraíba.



## *Introdução*

### **a) Da trajetória acadêmica a escolha do tema: caminhos sinuosos da pesquisa**



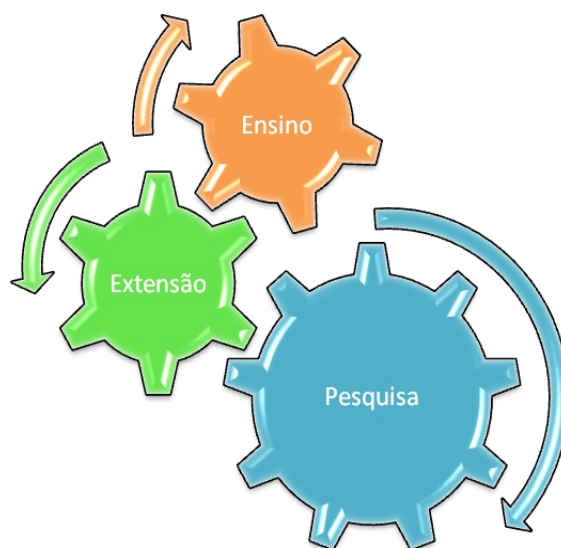
Figura 1: Caminhos sinuosos da pesquisa. Autora: Alecsandra P. da C. Moreira.

Estudar na forma de projeto de pesquisa as comunidades remanescentes de quilombos não fazia parte dos meus planos ao ingressar no Curso de Graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba<sup>1</sup>. Mesmo porque, eu não sabia da

<sup>1</sup> Ao ingressar no Grupo de Pesquisa GESTAR: território, trabalho e cidadania, que é vinculado ao CNPq, no ano de 2003, quando estava prestes a acabar a vigência de um projeto ligado ao Programa de Iniciação a Docência (PROLICEN), que visa fortalecer a licenciatura, recebi o convite para ser bolsista de Iniciação Científica em um projeto denominado de “A Paisagem Agrária Paraibana: análise das manifestações culturais das práticas de resistência e das condições de trabalho”, coordenado pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues. Nesse projeto, foram avaliadas duas políticas públicas de combate à pobreza rural: o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) e o Projeto Cooperar. Nosso foco eram três grupos sociais distintos: quilombolas, indígenas e assentados da Reforma Agrária. Nesse projeto permaneci como bolsista de iniciação científica por três anos. A partir dessa pesquisa foram publicados vários artigos em eventos acadêmicos e produzi a monografia de conclusão do Bacharelado, que tem como título: “Território Quilombola: cultura e resistência em Alagoa Grande – PB”, onde foi enfocada a comunidade de Caiana dos Crioulos vindo, posteriormente, a concluir a Licenciatura. No início da graduação comecei a carreira de educadora em uma escola da rede particular de ensino e, após uma pausa de três anos, passei a lecionar na rede municipal de João Pessoa. Concomitantemente, surgiu a oportunidade de realizar a leitura crítica de um livro didático direcionado a disciplina de Geografia do ensino fundamental. Participei também, enquanto tutora, da formação continuada de professores da

existência dessas comunidades. Até então, as informações que obtivera durante a fase escolar faziam menção apenas aos quilombos que haviam sido criados e permanecido do início ao fim do período escravista, que se deu no Brasil até 1888. Através dos projetos de pesquisa ampliei minha percepção acerca da temática.

Em 2007 ingressei no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPB<sup>2</sup> com um projeto que deu continuidade à pesquisa iniciada ainda na graduação, nesse universo tão amplo e pouco estudado que é o das comunidades quilombolas localizadas no Estado da Paraíba. Nessas fases acadêmicas, participei de atividades ligadas ao ensino, pesquisa e extensão universitária. Vale ressaltar, que esse movimento não se revela como estruturas hierárquicas, mas, se constituem como peças fundamentais que fazem o todo funcionar, produzindo o conhecimento científico de um modo mais próximo da realidade.



Organograma 1: Estrutura da produção do conhecimento científico. Org.: Alecsandra P. da C. Moreira.

Nos meandros da pesquisa, encontramos nós que se apresentaram como o momento do fim de cada etapa, mas nunca da conclusão definitiva acerca de um tema. Por isso, esse caminho sinuoso foi sendo construído ao longo da minha trajetória acadêmica, desde a graduação até o mestrado.

---

prefeitura, ou seja, contribui para a capacitação de outros profissionais.

<sup>2</sup> Durante a pós-graduação passei a integrar equipes de projetos de extensão universitária, a exemplo do “Agricultura Orgânica e Feira Agroecológica como Estratégia de Complementação de Renda em Assentamentos Rurais da Zona da Mata Paraibana” e do “Cio da Terra e o Cuidado da Gente”, complementando o tripé: ensino, pesquisa e extensão, que é fundamental na carreira acadêmica.

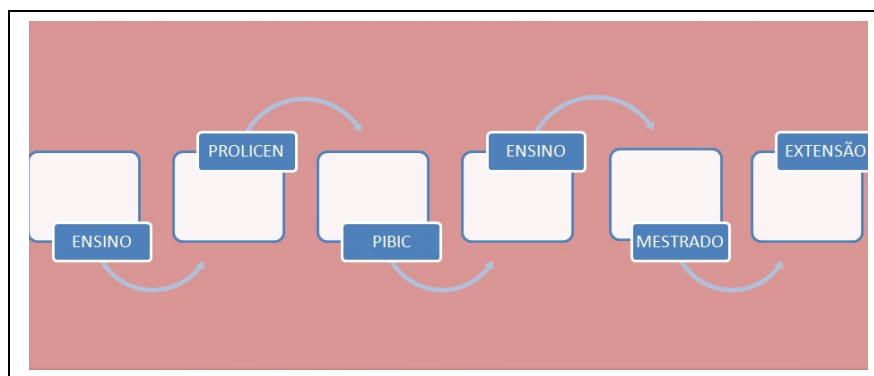


Figura 2: Percurso acadêmico. Autora: Alecsandra P. da C. Moreira.

Como é possível observar na figura acima, percorri caminhos que ampliaram minha visão de mundo enquanto estudante e professora de Geografia e, a partir deles, fiz a escolha do tema para trabalhar nessa dissertação de mestrado. No item a seguir, iniciaremos a discussão acerca da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, além do(s) método(s) que utilizamos para nortear essa pesquisa.

#### **b) Iniciação do tema e reconhecimento dos limites epistemológicos: renúncia de um método único**

Nessa nova fase acadêmica, tomei como referência a mesma área geográfica de estudo: Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande-PB. Registramos as formas de resistências dos negros da comunidade de Caiana dos Crioulos como grupo etnicamente diferenciado, enfocando situações de enfrentamento e de conquistas que se circunscrevem no âmbito das práticas culturais da comunidade, a exemplo das atividades associativistas vinculadas ao mundo do trabalho, além das atividades de entretenimento. Analisamos também, as políticas públicas destinadas às comunidades negras rurais.

Entre as formas de resistência, destacamos o processo de reconhecimento dos remanescentes de quilombos, pelo Estado brasileiro. Esses territórios foram formados por escravos fugidos e, por essa razão, geralmente estavam localizados em áreas de difícil acesso, como em serras, com terras férteis e água para a manutenção do grupo.

Consideramos aqui o recorte histórico de 1970 aos dias atuais, com o intuito de entender os territórios hoje denominados de remanescentes de quilombos, que ainda enfrentam graves problemas para sua reprodução social. Também,

mencionamos eventos e legislações que nos remetem a períodos anteriores, a exemplo da Lei de Terras de 1850 e as leis abolicionistas promulgadas, ainda no decorrer do século XIX.

Esse debate tem marcado as ciências sociais, com mais ênfase a partir da década de 1970, com uma nova forma de se pensar a realidade, quando houve uma maior valorização da cultura<sup>3</sup> afro-descendente e a reafirmação dos direitos sociais dessa etnia. Nesse período, o movimento negro tem sido objeto de estudo de várias ciências e os territórios etnicamente diferenciados começaram a ter mais visibilidade (RATTS, 2003).

Na Paraíba<sup>4</sup>, existem movimentos étnicos organizados que buscam garantir os direitos da população negra, a exemplo do Movimento Negro que surgiu em 1979, a partir da necessidade de luta dos direitos do povo negro e para ajudar a acabar com o racismo<sup>5</sup>, porém, ainda há uma carência de informações que dificulta a caracterização fidedigna dos remanescentes de quilombos.

Dada essa carência de informações e a existência de poucos trabalhos científicos sobre esses remanescentes na área de Geografia<sup>6</sup>, a trajetória de

---

<sup>3</sup> McDowell (1996, p. 161) afirma que “cultura é, no entanto, um conceito notoriamente escorregadio, difícil de ser pinçado e definido. [...] Cultura é um conjunto de idéias, hábitos e crenças que dá forma às ações das pessoas e à sua produção de artefatos materiais, incluindo a paisagem e o ambiente construído. A cultura é socialmente definida e socialmente determinada. Idéias culturais são expressas na vida de grupos sociais que articulam, expressam e contestam esses conjuntos de idéias e valores, que são eles próprios específicos no tempo e no espaço.” De acordo com Rodrigues (2003, p. 92) “a forma de pensar em que a cultura ocupa o centro das observações e reflexões teve início com a descrição das paisagens, a catalogação de dados e com o registro de imagens feitos pelos cronistas, viajantes, naturalistas e artistas, concretizando-se com o enfraquecimento de um modelo ou de modelos que tiveram no pensamento positivista a sua matriz principal. Na geografia costuma-se atribuir a Vidal de La Blache (1921) as formulações iniciais que têm em pauta a cultura. [...] De fato, seja na escola francesa, na Alemã ou na anglo-saxônica, ao longo do século XX autores e tendências fortaleceram essa corrente teórica. Sauer (1999), Sorre [s.d] e Claval (1973, 1999a, 1999b, 1999c) são autores que, dentre outros se destacam no século XX. Seguindo essa tradição, outros estudiosos prosseguiram: Cosgrove (1999a, 1999b), Berue (1999), Lowenthal, Duncan, e a estes outros somam-se, conforme comprovam estudos publicados recentemente, revelando a trajetória de constituição desse pensamento.”

<sup>4</sup> De acordo com Waldice Mendonça Porto, no livro *Paraíba em Preto e Branco* (ano de publicação desconhecido), desde o século XVI os negros foram trazidos da África para trabalhar como escravos, na monocultura da cana-de-açúcar, no Estado da Paraíba. Os escravos tinham diversas procedências: Congo, Costa de Guiné, Costa da Mina, Angola, Benguela, Moçambique e São Tomé. Essas informações constam em inventários dos séculos XVIII, nas Cartas de Alforria dos séculos XVI, XVII, XIX, nas Escrituras de Compra e Venda do século XIX.

<sup>5</sup> “**RACISMO** (in. *Racism*; fr. *Racisme*, ai. *Rassismus*-, it. *Razzismo*). Doutrina segundo a qual todas as manifestações histórico-sociais do homem e os seus valores (ou desvalores) dependem da raça; também segundo essa doutrina existe uma raça superior (“ariana” ou “nórdica”) que se destina a dirigir o gênero humano. O fundador dessa doutrina foi o francês Gobineau, em seu *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), que visava defender a aristocracia contra a democracia.” (DICIONÁRIO DE FILOSOFIA, 1998, p. 822).

<sup>6</sup> Essa afirmativa foi pautada em pesquisas realizadas nas bibliotecas da UFPB, UFPE, UFRN e IHGP, realizadas pelo GESTAR: território, trabalho e cidadania. Grande parte do referencial

pesquisa se define a partir da perspectiva de diálogo com outras áreas das ciências humanas, reconhecendo os limites que estão no campo epistemológico para as ciências sociais na contemporaneidade, a exemplo da rapidez e complexidade das transformações técnicas e, por conseguinte, das próprias relações sociais, que exigem uma construção do conhecimento interdisciplinar.

Desse modo, o objetivo geral dessa pesquisa é investigar a construção do território do remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos, enquanto parte das lutas<sup>7</sup> pela terra no Estado da Paraíba. Para tanto, utilizamos como referencial teórico-metodológico autores da Geografia e de áreas afins, na medida em que entendemos as relações sociais de forma complexa não cabendo, assim, a utilização de um único método de pesquisa.

A partir desse entendimento, utilizamos, dentre outros autores, tais como: Anjos (1999), Haesbaert (2004), Raffestin (1993), Ratts (2003), na discussão sobre território; Barth (1998), Ianni (2004), Moura (1994) e Munanga (1988, 2006), quando discutem raça e etnia; e, no que diz respeito ao debate acerca dos movimentos sociais, utilizamos Gohn (1997), Gorender (2000) e Dallari (2002).

Vale salientar que não pretendemos resumir o problema epistemológico da atualidade à palavra “complexidade” por si só, como comumente vem sendo utilizada para caracterizar aquilo que a ciência não consegue responder. Seria, pois, muito simples se assim procedêssemos. Aqui tratamos a complexidade como algo bem mais amplo que uma mera complicação. Como bem coloca Morin (2002, p. 14) a utilização da palavra complexidade indica uma busca do inconcebível e do silêncio:

É qualquer coisa de mais profundo, que emergiu várias vezes na história da filosofia. É o problema da dificuldade de pensar, porque o pensamento é um combate com e contra a lógica, com e contra as palavras, com e contra o conceito. [...] Além disso, o problema da complexidade tornou-se uma exigência social e política vital do nosso século: dando-nos conta de que o pensamento mutilante, isto

---

bibliográfico foi encontrada nas dissertações e teses defendidas nos programas de pós-graduação em Ciências Sociais.

<sup>7</sup> A luta de Caiana dos Crioulos não é declarada, visto que em seu entorno o direito de permanência na terra que eles ocupam é reconhecido pelos vizinhos. Porém, entendemos que as formas de resistência do grupo dão margem a situações de enfrentamento e auto-afirmação de sua história de luta pela sobrevivência. O Estado em Caiana dos Crioulos é o agente responsável pela consolidação de territórios sobrepostos. Dois assentamentos do INCRA e um do INTERPA circundam Caiana, mas no passado esses espaços pertenciam aos quilombolas. Entretanto, de acordo com o INCRA estas áreas são frutos de regularização fundiária, visto que os assentados tinham a condição de posseiros nas fazendas desapropriadas.

é, o pensamento que se engana, não porque não tem informação suficiente, mas porque não é capaz de ordenar as informações e os saberes, é um pensamento que conduz a ações mutilantes.

Corroborando com Morin (2002), entendemos que o cientista não mais deve acreditar que o conhecimento científico é seguramente objetivo e puro em seus enunciados, nem mesmo na coerência de todas as teorias que se fundamentam com dados, em face da facilidade de manipulação, de acordo com os interesses que podem variar a cada estudo. Ou seja, o cientista, é um sujeito individual, que através dos princípios da sociedade que o cerca, envolve-se em sistemas de idéias que tornam as teorias em algo científico, porém subjetivo. Não estamos falando da negação da ciência, mas da necessidade de clareza teórico-metodológica e da responsabilidade social da produção do conhecimento.

Entretanto, o leitor pode estar se questionando, como uma comunidade tradicional pode ser analisada a partir de um conceito que remete aos tempos modernos? Será que a globalização, a ampliação das fontes de informação e a supressão das barreiras espaciais<sup>8</sup> não atingem essas comunidades?

O moderno e o tradicional são pares dialéticos e que fazem parte do cotidiano de Caiana dos Crioulos. O modo de vida rural deve ser interpretado, porque a substância cultural é dinâmica, móvel e flexível. O que faz de uma comunidade tradicional um lugar diferenciado não é a ausência de técnicas modernas convivendo com a cultura tradicional do lugar, mas sim o movimento de resistência contra a negação da cultura, que é a negação do seu passado e das suas lutas.



Organograma 2: Substância cultural dinâmica e flexível. Org.: Alecsandra P. da C. Moreira.

<sup>8</sup> Sobre a compressão do tempo-espaço e da supressão de barreiras vide Harvey (2006).

Trabalhar com essa perspectiva é fugir de padrões e regras de análises pré-moldadas e entender que se a razão necessita de uma forma, de um método, devemos renunciá-la, porque segundo Feyerabend (1977, p. 279) essa é a única forma de se obter o progresso, porque “não há uma só regra que seja válida em todas as circunstâncias, nem uma instância a que se possa apelar em todas as situações”.

Do ponto de vista teórico, a partir do entendimento da necessidade da pluralidade metodológica, realizamos um levantamento bibliográfico criterioso sobre os conceitos de território, territorialidade étnica, territorialidades e destacamos também o espaço rural e o significado deste para o camponês quilombola. Apesar de haver uma diversidade muito grande quanto a organização social e os modos de vida das comunidades quilombolas, Caiana dos Crioulos pode ser classificada enquanto comunidade camponesa.

Segundo Martins (1986, p. 21) “as palavras ‘camponês’ e ‘campe sinato’ são das mais recentes no vocabulário brasileiro, aí chegadas pelo caminho da importação política”. Essas palavras foram introduzidas em definitivo pelas esquerdas por volta da década de 1960 para dar conta das lutas dos trabalhadores do campo que brotaram em vários pontos do Brasil a partir dos anos de 1950. Ao longo do tempo e em cada espaço a categoria camponês<sup>9</sup> ganhou denominações específicas, mas a essência do modo de vida pautado na terra, no trabalho e na família é evidente.

Para subsidiar algumas interpretações, pesquisamos em documentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba (IHGP), da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), do Movimento Negro da Paraíba e da Associação de Moradores da Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos. Nessas instituições, quando se fez necessário, realizamos entrevistas semi-estruturadas com seus representantes para o esclarecimento de questões que surgiram ao longo da pesquisa.

A pesquisa transcorreu de forma qualitativa, através de trabalhos de campo em Caiana dos Crioulos, com o intuito de manter o diálogo com os camponeses quilombolas, além de obter informações que foram registradas em cadernetas de

---

<sup>9</sup> Cf. Carvalho (2005), Fernandes (2001), Martins (1986) e Oliveira (1986).

campo, gravador eletrônico, câmera fotográfica e filmadora. Esses recursos possibilitaram a verificação do desenvolvimento da pesquisa.

Além disso, participamos das reuniões e atividades do grupo de pesquisa e de estudos GESTAR: território, trabalho e cidadania<sup>10</sup>, e do grupo de pesquisa Cidadania e Direitos Humanos, ambos vinculados ao Conselho Nacional de Pesquisa. Participamos também de eventos acadêmicos (seminários, conferências, cursos e encontros) de várias organizações, a nível local, estadual, nacional e internacional, que tinham como centro dos debates os temas territórios e territorialidades étnicas situadas no âmbito da questão agrária brasileira, porque entendendo esses eventos como uma oportunidade de interação com pesquisadores, representantes de instituições públicas, organizações não-governamentais e com os integrantes dos movimentos sociais negros.

Por fim, tabulamos as informações, analisamos os dados obtidos ao longo da nossa trajetória de pesquisa e elaboramos mapas que localizam as comunidades quilombolas do Estado da Paraíba, que estão ilustrando e dialogando com o texto de dissertação em seu todo.

### **c) Territorialidades quilombolas na Paraíba.**

O território de Caiana dos Crioulos é uma área cuja delimitação é reconhecida, porém não regularizada, com relações de poder internas e externas bastante conflituosas, tendo em vista que a posse das terras necessárias para a manutenção do grupo, bem como a infra-estrutura básica, ainda não foram conquistadas. Somam-se também as teses e antíteses do movimento social negro na Paraíba, onde as ONG's e os movimentos sociais caminham juntos, ao mesmo tempo, por questões políticas, se estabelecem divisões internas ao grupo étnico.

Segundo a antropóloga do INCRA Maria Ester Pereira Fortes<sup>11</sup> os moradores de Caiana dos Crioulos têm a posse reconhecida e são cadastrados nessa Instituição. No Relatório de Identificação (1998), consta que cada família ocupa uma

---

<sup>10</sup> Após ingressar no grupo de pesquisa GESTAR: território, trabalho e cidadania, as descobertas acadêmicas pessoais e coletivas, por vezes se confundem, entendendo que o crescimento individual de cada membro do grupo também é o resultado do desenvolvimento das atividades teóricas e práticas do coletivo. Por esse motivo o “eu” e o “nós” dialogam com harmonia no texto dessa dissertação.

<sup>11</sup> Informação verbal em entrevista realizada em julho de 2009.



área de cerca de três hectares, sendo cada área dividida de acordo com as relações de parentesco, ou seja, por hereditariedade.

Essa comunidade não é a única que reivindica a regularização fundiária das áreas remanescentes de quilombo na Paraíba. Como se pode verificar no organograma abaixo, esse processo é longo e exige das comunidades muita organização para conseguir o título das suas terras:



Organograma 3: Fases da regularização fundiária das terras quilombolas. Org.: Alecsandra P. da C. Moreira.

De acordo com depoimentos<sup>12</sup> divulgados pela direção da AACADE, no I Curso de Extensão para Comunidades Quilombolas e Indígenas do Estado da Paraíba, Mojubá Ymyrapytã<sup>13</sup>, ocorrido no período de fevereiro a agosto de 2008, existiam, nesse período, 24 comunidades negras identificadas. Na mesorregião da Mata Paraibana temos: Gurugi (Conde; 253 famílias), Ipiranga (Conde; 50 famílias), Mituaçu (Conde; 225 famílias), Paratibe (João Pessoa; 62 famílias); no Agreste Paraibano citamos: Matão (Gurinhém; 28 famílias), Grilo (Riachão do Bacamarte; 80 famílias), Pedra D'Água (Ingá; 160 famílias), Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande;

<sup>12</sup> Informação verbal acrescida de slides.

<sup>13</sup> Realizado pela Dignitatis – Assessoria Técnica Popular em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, o Movimento Quilombola e o Movimento Indígena da Paraíba, esse evento foi financiado pela Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial.

140 famílias<sup>14</sup>), Matias (Serra Redonda; 50 famílias) e Bonfim (Areia; 21 famílias); na Borborema existe: Pitombeira (Várzea; 50 famílias), Talhado da zona urbana (Santa Luzia; 200 famílias), Talhado da zona rural (Santa Luzia; 40 famílias); e no Sertão Paraibano: Cruz da Menina (não constam informações), Mãe D'Água (Coremas; 125 famílias), Santa Tereza (Coremas; 150 famílias), Barreiras (Coremas; 54 famílias), Umburaninha (Cajazeirinhas; 18 famílias), Vinhas (Cajazeirinhas; 15 famílias), Contendas (São Bento; 38 famílias), São Pedro dos Migueis (Catolé do Rocha; 38 famílias), Lagoa Rasa (Catolé do Rocha; 32 famílias), Curralinho/Jatobá (Catolé do Rocha; 38 famílias) e Livramento (São José de Princesa; 39 famílias).

Do Litoral ao Sertão, é possível visualizar a distribuição dessas comunidades no mapa da Paraíba a seguir:

---

<sup>14</sup> A AACADE trabalha com Caiana dos Crioulos, propriamente dita, não levando em consideração Caiana do Agreste, por isso apresenta apenas o número de 140 famílias.



Entretanto, é válido lembrar que estes dados mudam constantemente e até maio de 2009, já estão registradas 29 comunidades com a certidão emitida pela FCP, acrescentamos a lista acima as seguintes comunidades: Domingos Ferreira (Tavares), Sussuarana (Livramento), Areia de Verão (Livramento), Vila Teimosa (Livramento), Serra Feia (Cacimbas). No gráfico abaixo pode-se observar, na seqüência dos anos, a quantidade de comunidades quilombolas certificadas e divulgadas no Diário Oficial da União:

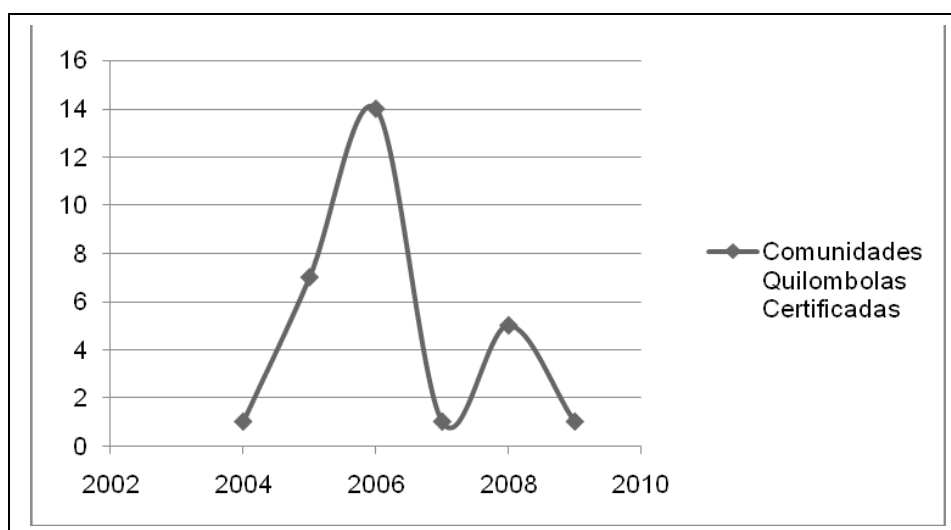


Figura 3: Comunidades Quilombolas Certificadas e divulgadas no DOU.  
Organização: Alecsandra P. da C. Moreira.

A cada ano, é possível observar, que o número de comunidades quilombolas que reivindicam o seu reconhecimento tem crescido consideravelmente. As oscilações numéricas refletem um movimento próprio dos movimentos sociais, porque na medida em que os territórios negros vão sendo descobertos, são realizados trabalhos de conscientização nas comunidades, visto que a denominação de remanescentes de quilombo é posta de fora para dentro.

Mesmo em comunidades identificadas a mais de 10 anos, a exemplo de Caiana dos Crioulos, ainda há pessoas que têm consciência do processo histórico de resistência a escravidão dos seus antepassados, mas desconhecem as palavras que representam essas características: remanescentes de quilombos. Ressalte-se, ainda, que não foi realizado um estudo mais minucioso, com trabalhos de campo para a realização de um censo, além da elaboração de relatórios técnicos com

métodos e metodologias que acabem ou, pelo menos, que minimizem os erros<sup>15</sup>, não apenas na Paraíba, mas também em todas as regiões do Brasil.

Para debater acerca de uma dessas comunidades, este trabalho foi estruturado em três capítulos: no capítulo um, intitulado: “Base da Pesquisa e Construção do conhecimento: instrumentos teórico-metodológicos, técnicas e documentos”, discutiu-se sobre a importância do trabalho de campo para a Geografia, as metodologias e documentos utilizados nesta dissertação; no segundo capítulo, “A Questão Racial no Brasil e as Estratégias de Resistência Negra”, debateu-se a questão racial no Brasil e os instrumentos de dominação utilizados no País para mascarar as desigualdades sociais. No terceiro e último capítulo, debateu-se acerca do “Território da memória e identidade étnica”, da comunidade de Caiana dos Crioulos, que é analisada a partir das diferentes formas de resistência, como a permanência na terra, expressa como uma luta sem armas, mas que tem exigido dos quilombolas muito empenho e perseverança.

---

<sup>15</sup> Moreira (2006) aponta contradições encontradas nas referências acerca das comunidades quilombolas. Algumas comunidades que se repetem em municípios diferentes ou localizadas em município errado, ou com erro de grafia, além de lacunas nas informações e/ou dados contraditórios.

## *Capítulo 1: Base da Pesquisa e Construção do conhecimento: instrumentos teórico-metodológicos, técnicas e documentos*

Para alguns o pincel é a ferramenta de trabalho, para outros a enxada, para nós são as categorias, conceitos e princípios, que nem sempre são apresentadas da mesma forma, com a mesma cor e significados, produzindo efeitos ora positivos, ora negativos de acordo com a percepção do espectador. Nos meandros da pesquisa encontramos vários nós que podem se apresentar como o momento do fim de uma etapa, mas nunca de uma conclusão definitiva acerca de um assunto.

Autora: Alecsandra P. da C. Moreira.

A base de todo trabalho científico está pautada em objetos de estudo, categorias de análise, conceitos, princípios lógicos e de uma linguagem específica. Essa base norteia e dá sentido à pesquisa, de acordo com os fins político-sociais que se almeja. Em cada momento histórico, observou-se que houve discussões ora semelhantes, ora distintas, mesmo quando seguimos o desenvolvimento das teorias de um único autor<sup>16</sup>.

Ao longo do tempo, o espaço e o território, por exemplo, foram utilizados ora como conceitos, ora como categorias, ora como objetos<sup>17</sup> de estudos, mas essa diversidade de usos não remete necessariamente o pesquisador ao erro. Ao contrário, porque ao trazer à tona a discussão epistemológica de uma ciência há um processo de renovação do conhecimento. Como afirma Quaini (1992), através do conhecimento epistemológico há a possibilidade da construção de uma nova Geografia plenamente responsável e útil. Nessa perspectiva, a história do pensamento geográfico não deve ser interpretada de modo linear e progressivo.

A pesquisa faz parte de um processo maior, ou seja, do processo de educação e o processo de investigação é o método<sup>18</sup> de reconhecimento do mundo em sua totalidade. Sendo esta, mais do que mera soma das partes, deve-se decompor o conhecimento, estudar suas partes e fazer correlações para reconstruí-lo.

Neste capítulo, nos deteremos a entender o trabalho de campo, a categoria território e seus desdobramentos, que instrumentalizaram essa pesquisa, além dos conceitos de tempo e documento, memória coletiva e relatos orais<sup>19</sup>, como instrumentos teórico-metodológicos para a pesquisa de cunho geográfico de entendimento da territorialidade quilombola de Caiana dos Crioulos.

---

<sup>16</sup> Como exemplo, citamos Santos (1985, 1994, 2006), que em cada uma das obras citadas utiliza-se de categorias diferentes para a teorização da pesquisa geográfica. Em Espaço e Método as categorias debatidas são: forma, função, processo e estrutura; no livro Metamorfose do Espaço Habitado o debate se dá sobre as categorias: espaço, território, paisagem, lugar e região; e em A Natureza do Espaço, a diversidade de categorias é muito maior, e o autor divide em dois grupos: categorias analíticas internas e externas ao espaço, dentre estas citamos: paisagem, configuração territorial, divisão territorial do trabalho, espaço produzido ou produtivo, rugosidades e formas-conteúdo, técnica, ação, objetos, norma e eventos, universalidade e particularidade, totalidade e totalização, temporalização e temporalidade, idealização e objetivação, símbolos e ideologia.

<sup>17</sup> Cf. Mitidiero (2008).

<sup>18</sup> Vide Moreira (2007).

<sup>19</sup> Atendendo ao pedido dos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos, não foram divulgados os nomes dos(as) informantes entrevistados(as) no trabalho de campo mais longo que realizamos na comunidade, nos dias 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29 e 30, do mês de novembro de 2009. Nesse período, Fernanda Barboza de Lima, que está elaborando sua dissertação de mestrado sobre Caiana dos Crioulos, na área de Letras, colaborou na realização das entrevistas e no registro iconográfico.

### **1.1. O Território (e as Territorialidades) na Geografia: uma categoria clássica constantemente debatida e ampliada para os mais diversos tipos de estudos**

A concepção clássica de território vincula-se ao domínio de uma determinada área, em uma perspectiva de análise centrada na identidade nacional, ou seja, nos remete ao Estado Nação e ao poder sobre esse espaço e seus recursos. Para Ratzel (1990) o solo exerce a sua influência sobre os organismos e vice-versa. Nessa lógica, se um povo sofre perdas territoriais ele entraria em declínio:

Na verdade o solo nos aparece como a causa mais profunda da sujeição humana, na medida em que permanece rígido, imóvel e imutável, abaixo das mutáveis disposições humanas, e se ergue dominador acima do homem toda vez que este ignora sua presença para adverti-lo severamente do que a raiz da vida está unicamente no solo. É ele que, duramente e sem nenhum critério de escolha, determina a cada povo o seu destino. (RATZEL, 1990, p. 81).

Outro exemplo clássico é o entendimento de território de Raffestin (1993), onde ele discute essa categoria enquanto fonte de poder: o território se forma a partir da apropriação do espaço de forma concreta ou abstrata (por exemplo, pela representação<sup>20</sup>), desse modo o ser humano “territorializa” o espaço e “todos nós elaboramos estratégias de produção, que se chocam com outras estratégias em diversas relações de poder” (op. Cit., p. 153). Vejamos:

A territorialidade se inscreve no quadro da produção, da troca e do consumo das coisas. Conceber a territorialidade como uma simples ligação com o espaço seria fazer renascer um determinismo sem interesse. É sempre uma relação, mesmo que diferenciada, com outros atores. (RAFFESTIN, 1993, p. 161). [...] A territorialidade se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais; ela é consubstancial a todas as relações e seria possível dizer que, de certa forma, é a “face vivida” da “face agida” do poder. (Op. Cit., p. 161-162).

As discussões apontadas por Ratzel (1990) e Raffestin (1993) foram ampliadas e, na atualidade, existem vários autores que debatem a categoria território. Nosso entendimento está de acordo com Souza (2003), Haesbaert (2004, 2005) e Suertegaray (2005), que entendem o conceito de território com várias

<sup>20</sup> “A partir de uma representação, os atores vão proceder à repartição das superfícies, à implantação de nós e à construção de redes. É o que se poderia chamar de ‘essencial visível’ das práticas espaciais, ainda que malhas, nós e redes não sejam sempre diretamente observáveis, pois podem pura e simplesmente estar ligados a decisões.” (RAFFESTIN, 1993, p. 150).



possibilidades analíticas que além de enfatizar a idéia de dominação/apropriação, flexibiliza o conceito e permite tratar de territorialidades como a expressão da coexistência de grupos e, de territorialidade como sendo o conjunto das características, elementos e formas de um território.

Souza (2003, p. 86) afirma que o território se constitui como um espaço definido e delimitado<sup>21</sup> por e a partir de relações de poder, assim:

o território será um *campo de forças*, uma *teia* ou *rede de relações sociais* que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre “nós” (o grupo, os membros da coletividade ou “comunidade”, os *insiders*) e os “outros” (os de fora, os estranhos, os *outsiders*).

Nessa perspectiva, para compreender a construção da territorialidade de Caiana dos Crioulos, verificou-se quais as categorias analíticas geoecológicas, quem e o que as produz, quais as relações afetivas e de identidade entre o grupo social e o seu espaço, para identificar a alteridade quilombola entranhada nos esporões da Borborema<sup>22</sup>.

Hoje, é possível falar em dois grandes “tipos ideais” ou referências “extremas” frente aos quais podemos investigar o território, um mais funcional e outro mais simbólico. De acordo com Haesbaert (2004, 2005), como tipos ideais eles nunca se manifestam em estado puro, ou seja, todo “território funcional” tem sempre uma carga simbólica, por menos expressiva que seja, e todo “território simbólico” tem sempre algum caráter funcional.

Para o citado autor, o “território funcional” é criado a partir de processos de dominação, onde o território é tido como recurso, com valor de troca, havendo assim, controle físico, produção e lucro. Já o “território simbólico” é criado a partir de processos de apropriação, sendo o território considerado como um símbolo, tendo um valor simbólico, no sentido de abrigo, lar, segurança afetiva. Portanto, todo território é ao mesmo tempo funcional e simbólico, pois exercem domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” como também para produzir “significados”.

<sup>21</sup> De acordo com Raffestin (1993, p. 153) “delimitar é, pois, isolar ou subtrair momentaneamente ou, ainda, manifestar um poder numa área precisa.”

<sup>22</sup> Esporões ou piemontes da Borborema são formações do tipo testemunho, que nos mostram que o Planalto da Borborema já esteve ocupando uma área maior do que a atual.

Além dessa discussão, é interessante estabelecer uma diferença entre territorialidade e territorialidades. Para Souza (2003), territorialidade no singular, seria aquilo que faz de qualquer território um território. Já as territorialidades<sup>23</sup>, significam os tipos gerais em que podem ser classificados os territórios, de acordo com suas dinâmicas e propriedades. Para Haesbaert (2005) a territorialidade é algo “abstrato”, mas não no sentido radical que reduz ao caráter de abstração analítica. A territorialidade, enquanto símbolo de um território existe e pode ser introduzida como uma estratégia político cultural, mesmo que o território não esteja concretamente manifestado, a exemplo da “Terra Prometida” dos Judeus.

Assim, é possível afirmar que o poder no seu sentido simbólico também precisa ser devidamente considerado em nossas concepções de território. Sendo o território um espaço dominado e/ou apropriado, manifesta hoje um sentido multi-escalar e multidimensional que só pode ser concebido dentro de uma concepção de multiplicidade. De acordo com Haesbaert (2005) essa é a única maneira de construir outra sociedade, mais universalmente igualitária e multiculturalmente reconhecedora das diferenças humanas.

## **1.2. Trabalho de Campo na Geografia como um instrumento de reflexão crítica, teórica e prática**

Apesar da tradição que os geógrafos têm desde os primórdios da Geografia, em realizar trabalhos de campo, pesquisas e produzir relatórios, atualmente, tanto na Geografia acadêmica como na escolar, os debates acerca da importância dos trabalhos de campo, como um instrumento metodológico significativo para a produção do conhecimento não estão presentes, pois este vai além da observação da paisagem e procura desvendar suas rugosidades<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Exemplos de territorialidades: as territorialidades quilombolas, as territorialidades da prostituição e as territorialidades das drogas.

<sup>24</sup> De acordo com Santos (2006, p. 43), as rugosidades são uma das categorias internas ao espaço, e referem-se às marcas cumulativas deixadas em uma paisagem pela sociedade em tempos remotos. “As rugosidades não podem ser apenas encaradas como heranças físico-territoriais, mas também como heranças socioterritoriais ou sociogeográficas”. Como exemplo, citamos as vassouras utilizadas em Caiana dos Crioulos: uma é feita artesanalmente com galhos de plantas encontrados no terreiro das casas, e a outra é industrializada e comprada na cidade. Cada uma tem o seu papel no trabalho doméstico cotidiano: a primeira varre o lado de fora das casas, e a segunda, o de dentro. Duas técnicas e dois tempos compondo a paisagem da comunidade.

De acordo com Alentejano & Rocha-Leão (2006), para atender as necessidades de acumulação do capital muitos têm banalizado essa ferramenta de trabalho. Por esse motivo, é fundamental articular a teoria e a prática, com um olhar crítico, visando transformar a realidade encontrada.

Outra questão importante é apontada por Lacoste (2006) sobre a responsabilidade social do pesquisador<sup>25</sup>, que por vezes nega ao grupo estudado, os resultados do trabalho e, de certo modo, acaba por roubar um instrumento de poder, de quem dele mais precisa. E, por vezes, as informações de relatórios de pesquisas financiados por agentes públicos e privados podem ser utilizadas por pessoas de fora do território, como fonte de manipulação do grupo étnico.

Esses problemas acarretam aos grupos étnicos uma rejeição aos pesquisadores e se tornam entraves para muitas pesquisas. A relação pesquisador-comunidade-pesquisador, deve ser baseada em uma relação de confiança e troca mútua de saberes, onde conhecimento científico e senso comum se complementam.

Nos trabalhos de campo realizados em Caiana dos Crioulos, percebeu-se a desconfiança dos seus habitantes, devido aos problemas enfrentados em outros momentos por indivíduos que vêm de fora e se aproveitam para enganar ou se apropriar de seus recursos materiais e culturais.

Para fazer os registros iconográficos, foi necessária autorização prévia dos indivíduos, em alguns casos, foram feitas através de documentos escritos e, em outros, verbalmente, porque o ato de posar para uma foto e de assinar uma autorização do uso da imagem foi motivo de desconfiança. De modo semelhante, algumas pessoas ficaram meio receosas com o uso do gravador digital e os roteiros das entrevistas impressos para direcionar as discussões, mesmo quando foi explicado sobre a utilização desses instrumentos e que estes seriam utilizados para a concretização do trabalho.

Quando o assunto em pauta era sobre a religião em Caiana dos Crioulos, a resistência em responder as perguntas se deu de forma evidente. Mesmo quando foi entrevistado o principal<sup>26</sup> rezador da comunidade, não se conseguiu muitas

<sup>25</sup> No grupo de pesquisa GESTAR: território, trabalho e cidadania, há clareza da função social do pesquisador e depois de concluídas as monografias e dissertações de mestrado, os grupos sociais estudados foram convidados para assistirem aos resultados dos trabalhos, além disso, foram entregues, pelo menos, uma cópia destes trabalhos, que por sua vez podem ser utilizados para a realização de conquistas futuras para os grupos, por darem subsídios teórico-metodológicos para o entendimento de cada área estudada.

<sup>26</sup> Os rezadores mais citados nos depoimentos verbais foram Seu Zé Guilherme e Dona Maria Belarina (que aprendeu com ele de acordo com relatos orais).

informações acerca dos rituais. Uma das ajudantes do rezador, por exemplo, negou a participação em religiões de matrizes africanas, afirmando apenas que ela sabia que existia, mas que não freqüentava. Já outros, para responder sobre essas questões pediam para não dizer que eles haviam informado.

Esse tipo de situação de acordo com Zaluar (1986) acontece porque a alteridade e a desigualdade estão postas nas relações entre os sujeitos da comunidade em estudo e o pesquisador, mesmo nas questões aparentemente pequenas, que dificultam a comunicação. Tentou-se superar/contornar estes problemas no cotidiano da pesquisa, mesmo porque:

A pesquisa é prática, é ação, leve esse nome ou não. E é política não só no sentido amplo de que é datada e se inclui nos movimentos políticos, nacionais e internacionais, nas discussões e lutas políticas mais amplas, sejam estas explicitadas num projeto restrito que inclui a participação de dos grupos locais a serem estudados, sejam eles parte de projetos que, embora presentes e influentes em muitos discursos feitos na sociedade, não chegam nunca a ser articulados de modo explícito no projeto de pesquisa propriamente dito. [...] A pesquisa é política também no sentido restrito de que impõe ao pesquisador a necessidade de montar estratégias e táticas para conseguir a sua participação (ou presença) no grupo. (ZALUAR, 1986, p. 116).

Nessa perspectiva, com o passar do tempo as relações foram se fortalecendo e os diálogos com os moradores propiciaram informações mais completas e alguns comentaram que a nossa presença era bem vinda e lamentaram o fato de não termos ido até as suas casas.

Dada a quantidade de famílias e a distância entre as casas num relevo bastante acidentado da serra, em Caiana dos Crioulos, algumas residências foram selecionadas para serem realizadas as entrevistas. Um dos critérios utilizados foi estabelecer contato com as pessoas mais idosas do lugar e, também, entrevistar lideranças da comunidade, seja de associações de moradores, dos grupos de ciranda, agentes de saúde, representantes de organizações não governamentais, como a Bamidelê e a AACADE, como também, de referências religiosas.

Os trabalhos de campo e as teorias estudadas, antes e depois destes, instrumentalizaram esse trabalho dissertativo, porque:

[...] não podemos sacrificar a teoria em nome da prática, nem a prática em nome da teoria. Nada faz tão bem à teoria como sua prática, e vice-versa. A prática, por estar exposta a todas as

fragilidades históricas naturais, não deixa de ser importante, assim como a teoria, por ser uma construção abstrata, não é inutilidade vazia. (DEMO, 1984, p. 109).

Nessa perspectiva, a prática e a teoria, auxiliada ou intermediada por documentos, durante a pesquisa permitiram a construção desse conhecimento.

### **1. 3. Expressões do Poder no Espaço: tempo e documento**

Um tempo que fosse abstrato e a-social nunca poderia abarcar lembranças e não constituiria a natureza humana. É esse, que ouvimos, tempo represado e cheio de conteúdo, que forma a substância da memória (BOSI, 1994, p. 422).

Os documentos que registram a Geografia e a História de luta das comunidades remanescentes de quilombos apresentam, via de regra, lacunas, erros, além de visões distorcidas e/ou equivocadas, que vêm sendo debatidas pelas Ciências Humanas e Sociais, inclusive pela Geografia.

Isso acontece porque os documentos não são objetivos, findos e puros, visto que neles estão embutidas expressões e demonstrações de poder do passado sobre a memória. Desvendar essas expressões significa revelar territorialidades, pois o documento tem o poder de fazer recordar o passado e de perpetuar a recordação das sociedades (LE GOFF, 1994, p. 9-10).

Nas comunidades quilombolas, a própria localização e disposição das casas, além das palavras, gestos e tradições, como arquivos orais e a etnia predominante no grupo, são documentos. Para Lê Goff (1994),

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa. (op. Cit., p. 545).

Acredita-se que a análise do documento como monumento deve ser realizada por todo cientista social, porém deve-se levar em consideração a noção de tempo empregada em cada ciência que se utiliza de tais documentos. Mas como obter a consciência de tempo?

Segundo Le Goff (1994, p. 13) “a oposição passado/presente é essencial para a aquisição da consciência de tempo” e, além disso, existem vários tipos de tempos

que envolvem a noção de duração, tais como: tempo vivido, tempos múltiplo e relativo, tempos subjetivo ou simbólico. Esse último, na abordagem cultural, tem uma maior relevância para o entendimento da memória de um grupo negro, que por muito tempo deixou de lado sua história como uma tentativa de não ser atingido pelo preconceito e discriminação.

Entretanto, apesar das formas de opressão que se destinam ao povo de etnia negra, a partir de 1970, a memória e a reconstrução de tempos simbólicos têm sido buscadas e investigadas. Devido ao fortalecimento dos movimentos sociais, tem-se hoje um movimento de revalorização da cultura negra e de mobilização política para a aquisição de direitos negados historicamente a essa população, que ainda possui baixos indicadores sociais, relativos, por exemplo, ao acesso à educação, ao trabalho, a moradia, a saúde, etc.

Para entender essa revalorização do povo negro no Brasil, o pesquisador deve ser capaz de identificar os vários tipos de documentos que podem ser utilizados para entender uma determinada comunidade quilombola, pois cada grupo necessita de uma metodologia específica.

Ao utilizar documentos iconográficos, a exemplo de fotografias antigas de famílias de uma comunidade rural, é possível extrair várias informações que foram registradas em um determinado tempo e espaço. Porém, é necessário fazer associações com outros tipos de documentos, quer sejam orais ou escritos, para que as subjetividades do olhar do outro (o de fora, o pesquisador) sejam minimizadas e a interpretação seja a mais coerente possível dentro do momento histórico vivido durante o trabalho realizado. Leite (1993) afirma que,

Por mais abstrata que pareça, a fotografia é sempre imagem de alguma coisa, além de que, tudo que se vê parece estar ao alcance, pelo menos, do olhar de quem vê. Contudo, não só os fotógrafos manipulam as fotografias como, em certa medida, os cientistas sociais estabelecem o que deve ser visto. E apesar disso, estes acentuam a fé na veracidade fotográfica, e é com base nela que a fotografia vem invadindo os trabalhos científicos e históricos, até há bem pouco tempo avessos à documentação que não fosse escrita ou de observação participante. (LEITE, 1993, p. 25).

Em trabalhos de campo realizados em Caiana dos Crioulos desde novembro de 2005, as falas dos moradores, em sua maioria, se autodeclarando católicos ou, em menor quantidade, evangélicos, bem como as ornamentações das casas com

várias imagens de santos, cruzes e outros símbolos, chamou-nos a atenção dada à quantidade de informações existentes.

As imagens de santos da igreja católica, algumas com laços de fitas, junto a fotografias de pessoas da família, podem indicar a um olhar desatento que a religião ali existente é apenas a católica. Mas no sincretismo religioso, muitos santos da igreja católica foram utilizados por religiões de matrizes africanas para que esses pudessem realizar os seus cultos sem sofrer repressões por parte das autoridades policiais e para se libertar do preconceito da sociedade envolvente, no Brasil, sociedade predominantemente católica.

De acordo com Halbwachs (1990, p. 133) “[...] as imagens espaciais desempenham um papel na memória coletiva”, mas para saber de fato se aquela família é predominantemente católica, seus moradores devem ser entrevistados ou ao menos questionados quanto a essa informação. Porém, mesmo assim, o pesquisador pode obter respostas que não representam a realidade vivida no cotidiano do sujeito social em questão, quando este não estabelece uma relação de confiança com o entrevistado.



Figura 4: A fé estampada na parede. Caiana dos Crioulos - Alagoa Grande/PB. Novembro de 2005. Foto: Alecsandra P. da C. Moreira.

Desse modo, o primeiro contato pode trazer informações incompletas acerca de algumas características da comunidade. Em contatos posteriores ao trabalho de campo realizado em 2005 foi obtida a informação de que existe na comunidade casas onde os rezadores praticam rituais de matriz africana, mas as rezas não são

praticadas de modo aberto, devido à opressão histórica sofrida. Estes lugares são freqüentados, mas ao mesmo tempo negados pela maioria dos moradores que se declaram católicos.

Em Caiana dos Crioulos há dois rezadores<sup>27</sup> que são muito citados: um rezador que realiza a cura de diversas enfermidades e uma rezadora que tanto faz o bem, como o mal. Quando nos deparamos com esse tipo de “surpresa” no campo, tivemos que rever a possibilidade de mudanças nos instrumentos de coletas, ou de formas diferenciadas de questionamentos, com base na linguagem da comunidade. Pois quando perguntamos se haviam terreiros de Umbanda ou Candomblé, e Pais ou Mães de Santos, as respostas geralmente eram negativas.

Sendo assim, uma técnica constantemente aperfeiçoada leva a coleta de documentos essenciais para o entendimento da memória coletiva. Para o resgate dessa memória demos preferência ao diálogo com os idosos da comunidade, as lideranças dos grupos de ciranda, das associações de moradores, do grupo de mulheres, agentes de saúde e professores. Entretanto, foram entrevistados outros adultos e jovens de Caiana dos Crioulos.

Mas uma dúvida provocou inquietações: que tipo de técnica deve-se utilizar com um grupo quilombola: qualitativa ou quantitativa?

Assim como a objetividade e a subjetividade durante muito tempo pareceram antagônicas, as técnicas qualitativas e quantitativas também figuraram como ordens opostas. Como bem coloca Queiroz (1992),

As técnicas são maneiras de fazer bem definidas e transmissíveis, destinadas a produzir determinados resultados considerados úteis; sua função não é diretamente explicativa; busca operar reuniões de dados segundo esquemas específicos, com a finalidade de analisá-los, isto é, de, por meio da decomposição do todo em seus elementos, chegar a um arranjo dos dados que não existia anteriormente; acredita-se que a nova disposição dos mesmos levará a um conhecimento de significados implícitos ou latentes. As técnicas são diferentes em sua maneira de ser e de agir, sendo indispensável conhecer com clareza os princípios que lhes são subjacentes, o que as distingue umas das outras, bem como os limites da ação que podem desenvolver. (op. Cit., p. 25).

---

<sup>27</sup> Na região Nordeste e em outras regiões do Brasil muitas pessoas têm como costume procurar a cura de enfermidades através de rezas, ervas medicinais e óleos caseiros, sejam elas da Igreja Católica, da Umbanda, do Candomblé, etc. Mas vale salientar que em cada religião há características específicas nas suas rezas e rituais.



Dessa forma, a escolha da técnica depende dos objetivos que se pretende atingir com a pesquisa, mas o que define os resultados são as análises realizadas posteriormente. E toda técnica implica em determinados limites.

A identificação dos limites das técnicas empregadas foi fundamental para obter informações acerca da construção da territorialidade étnica de Caiana dos Crioulos, visto que temos um objeto de estudo dinâmico, onde há conflitos internos e conflitos que extrapolam os limites territoriais da comunidade, estes por sua vez, produzem/reproduzem a identidade do grupo. Nesse caso, a técnica utilizada foi qualitativa com registros de relatos orais e audiovisuais, além de coletas de dados estatísticos em órgãos públicos e organizações não governamentais para a elaboração de gráficos, tabelas e mapas.

Pactuando com Queiroz (1992), afirmamos que independentemente da utilização de técnicas qualitativas ou quantitativas, os documentos são essenciais como registros da realidade em determinado momento e lugar, seja como fonte de informações ou como provas para outras informações obtidas anteriormente. Para a autora, esses documentos assumem, em geral, três formas: documentos escritos, documentos orais ou documentos iconográficos, podendo esses já existir, ou serem criados pelo pesquisador através de trabalhos de campo.

A partir desse momento, daremos ênfase à análise de documentos orais e iconográficos para entender a construção da memória coletiva de Caiana dos Crioulos.

#### **1.4. A Memória Coletiva e o Trabalho com Relatos Orais**

O olhar ensina um pensar generoso que, entrando em si, sai de si pelo pensamento de outrem que o apanha e o prossegue. O olhar, identidade do sair e do entrar em si, é a definição mesma do espírito. (CHAUÍ, p. 61, 1988).

O olhar do pesquisador em campo é o que diferencia os relatos acerca dos mesmos lugares. Quando esse olhar busca através da impressão do “outro” entender sobre as funções, utilidade e significados dos elementos da paisagem pode-se verificar o que está muito além da aparência.

De acordo com Halbwachs (1990) podemos identificar nos móveis e objetos das casas as formas de pensamento desse grupo social. Os objetos podem decifrar as preferências e os hábitos sociais de uma comunidade. Para o autor,

Não é uma simples harmonia e correspondência física entre os aspectos dos lugares e das pessoas. Mas cada objeto encontrado, e o lugar que ocupa no conjunto, lembram-nos uma maneira comum a muitos homens, e quando analisamos este conjunto, fixamos nossa atenção sobre cada uma de suas partes, é como se dissecássemos um pensamento onde se confundem as relações de uma certa quantidade de grupos (op. Cit., p. 132).

Não apenas os objetos e os aspectos das pessoas podem dar margens a uma descrição densa de uma comunidade. A própria localização e disposição espacial das casas podem expor um presente que transborda informações de um passado que revela fugas e um refúgio, o quilombo.

Caiana dos Crioulos está localizada em uma área de serra, nos piemontes da Borborema, e as casas encontram-se de forma dispersa no território de relevo ondulado e fortemente ondulado, e sem um arruamento definido. Na imagem a seguir, temos uma visão parcial da comunidade:



Figura 5: Casas dispersas em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande/PB. Nov. de 2005. Foto: Alecsandra P. da C. Moreira.

Esse tipo de topografia revela uma estratégia de defesa utilizada pelos quilombos no período colonial, que se utilizavam, geralmente, de lugares afastados dos centros urbanos, de difícil acesso, com solo fértil e disponibilidade de água.

Nesse caso, as áreas mais altas serviram como pontos de vigia, visando à defesa do seu território.

Por conta dos receios e medos oriundos da repressão externa ao território, as histórias de almas, lobisomens e lendas estão expressas nos territórios tradicionais, em lugares específicos ou relacionadas a algum fenômeno natural. Em Caiana dos Crioulos existe a lenda do reinado encantado. Na rocha abaixo, é possível observar fissuras que despertam a curiosidade de moradores e visitantes que tentam decifrar o que está escrito para encontrar uma botija de ouro e desencantar um reinado. Esse lugar de acordo com entrevistas realizadas em novembro de 2008 tem um significado místico visto que são observadas “almas” e objetos pelos moradores da comunidade.

No trabalho de campo realizado em 2006, seu Dudé afirmou que:

Essa história do Reinado Encantado desde eu criança que eu vejo falar essa história. Aí o pessoal diz que quem descobrir isso que ta aí nessa pedra, aí o reinado desencanta. Agora só que tem vindo aqui várias pessoas pra tentar descobrir o nome e ninguém nunca descobre (Informação verbal).



Figura 6: Pedra do Reinado Encantado em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande/ PB. Abril de 2006. Foto: Alecsandra P. da C. Moreira.

Alguns moradores afirmaram que quem descobrir o que está escrito na pedra “enrica” e Caiana vira uma cidade como Alagoa Grande, João Pessoa. E mais,

ninguém vai saber onde está localizada a sua casa. São várias as histórias ocorridas na pedra do reinado: teve gente que viu uma toalha muito grande; outra pessoa viu um molequinho ou um sapato; gente que sentiu como se algo estivesse amarrando as suas pernas; crianças brincando com areia sentiram que um dos montinhos estava bem fofo e sentiram medo de escavar, encontrar o tesouro e que algum bicho os pegasse e então eles correram.

Normalmente as pessoas que vêem coisas estranhas nesse lugar correm com muito medo e chamam alguém para ir olhar também, mas quando retornam não encontram mais nada. Meio dia e as seis são as horas mais temidas por uma das informantes.

O medo dos outros em Caiana dos Crioulos também é perceptível nas histórias de “papa-figo”<sup>28</sup>. Outrora as pessoas tinham medo e vergonha de quem vinha de fora, mesmo porque existiam muitos papa-figos (homens) que pegavam carros e carregavam as crianças, de acordo com algumas senhoras. Os “papa-figo” comiam os fígados de crianças e de mulheres “buchudas” (grávidas). Tinha gente que se escondia embaixo da cama. Por lá ninguém nunca viu, mas ouviam muito falar que existiam papa-figos fora da comunidade. Havia também histórias de lobisomens, fatos que nos revelam como os “outros”, ou seja, “os de fora”, representavam uma ameaça aos moradores de Caiana dos Crioulos.

Todo esse quadro cultural pode ser resgatado através da memória coletiva da comunidade, resgatando lembranças de resistência, impressões acerca dos fatos, medos comuns, desejos e aspirações. De acordo com Halbwachs (1990, p. 145) “[...] não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial”,

[...] o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma a outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre o nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir – que devemos voltar a nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças. (op. Cit.).

---

<sup>28</sup> É necessário observar a dimensão sociológica dessas histórias. Durante a escravidão os filhos das escravas eram arrancados das mulheres, por conseguinte, eram necessárias as estratégias de proteção, como as histórias de “papa-figos”, com a finalidade de permanecer com suas crianças.

De acordo com Halbwachs (1990) as comunidades imprimem em seu solo as suas marcas e evocam suas lembranças coletivas que são espacialmente bem definidos. Porém Bosi (1994) afirma que

Para Halbwachs, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva. Nossos deslocamentos alteram esse ponto de vista: pertencer a novos grupos nos faz evocar lembranças significativas para este presente e sob a luz explicativa que convém à ação atual. O que nos parece unidade é múltiplo. (BOSI, 1994, p. 413).

Cada pessoa entrevistada é portadora de uma visão de mundo, mas ao analisar seus discursos, enquanto parte de um grupo, essa visão tem um sentido de unidade, porque estes vivem de acordo com regras e padrões de comportamentos moldadas a partir de relações de poder características de seu território.

Entende-se que a utilização dos relatos orais de pessoas que compõem Caiana dos Crioulos pertencentes a grupos diferentes, quer estes façam parte de associação de moradores ou dos grupos de ciranda ou, ainda, do grupo de mulheres, leva ao enriquecimento do trabalho de pesquisa por possibilitar uma visão mais totalizadora do lugar, porque “[...] o ser pensante é sempre único, sua individualidade é patente; seu modo de conhecer e, portanto, sua imaginação, sua interpretação, seu julgamento de valor são, sem dúvida, inteiramente pessoais.” (QUEIROZ, 1992, p. 13).

Esse ponto de vista também é aceito por Dona Elza<sup>29</sup> (Coordenadora da Organização de Mulheres Negras de Caiana e Agente Comunitária de Saúde de Caiana dos Crioulos). Para a caianista, como ela se autodeclarou, não basta apenas o pesquisador ir à comunidade e conversar de forma aleatória com os moradores, porque ele corre o risco de ter contato com integrantes de apenas um único grupo por ser o que mais se destaca numericamente na comunidade. Ele deve procurar as lideranças do lugar e entrevistar pessoas dos vários grupos (não apenas as lideranças) ali existentes, para que este tenha uma visão mais real de Caiana dos Crioulos. Um grupo pode ter várias lideranças e esse fato não deve passar despercebido pelo pesquisador.

---

<sup>29</sup> Entrevista realizada no VII Encontro Estadual do Movimento Negro da Paraíba, ocorrido em João Pessoa, no dia 24 de novembro de 2007. A partir desse momento para nos referir a esse evento utilizaremos a sigla VII EEMN/PB.



Nesse sentido, o entendimento do lugar depende de uma busca pela memória coletiva da população pautada em critérios metodológicos claros. Essa memória se desenvolve através da convivência social nas escolas, nos roçados, nas cerimônias tradicionais, como nos casamentos<sup>30</sup> que envolvem homens, mulheres, casados e solteiros, além de crianças, desde os preparativos, até o dia e a noite da festa, trazendo para a comunidade até mesmo pessoas que migraram para o Rio de Janeiro em busca de trabalho.

Essa memória está em constante construção e como bem coloca Bosi (1994), depende da interação dos seus membros. Mas é preciso levar em consideração as diferentes observações sobre o mesmo fato e fazer um contraponto para enriquecer a discussão. Deve-se intuir o que não é perceptível em um primeiro contato e recompor características do passado não apenas quanto a sua forma, mas sim, de modo mais profundo identificando as suas funções e significados, pois

Por muito que deva a memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador e das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos que são para ele, só para ele, significativos dentro de um tesouro comum. (op. Cit., p. 411).  
O tempo social absorve o tempo individual que se aproxima dele. Cada grupo vive diferentemente o tempo da família, o tempo da escola, o tempo do escritório... Em meios diferentes eles não ocorrem com a mesma exatidão. (op. Cit., p. 418).

Para entender os vários tipos de tempos de um grupo social é difícil se estabelecer um roteiro único para ser seguido em um trabalho de campo, visto que ele pode trazer respostas para indagações do pesquisador, porém que não vão possibilitar informações que vão além do indagado, pois o entrevistado pode não ter a possibilidade de transmitir outros conhecimentos. Demartini (1992) afirma que essa técnica deve ser aprimorada de forma cumulativa, através da escuta atenta e da reflexão acerca das informações obtidas, essas por sua vez vão levar a novos questionamentos que propiciarão um entendimento mais profundo da realidade do grupo em estudo.

É importante registrar que não foram poucos os questionamentos e reflexões realizadas sobre as técnicas e as informações obtidas nos trabalhos de campo realizados em Caiana dos Crioulos. Uma das preocupações foi não tratar a cultura pela cultura, mas sim, de buscar entender como as dinâmicas socioespaciais e os

---

<sup>30</sup> O casamento em Caiana dos Crioulos será um dos temas do capítulo 3.

sinais diacríticos<sup>31</sup> do grupo, tais como as formas de organizações da comunidade, a inserção em movimentos sociais, as cerimônias de casamento, as cirandas, os coco-de-rodas, as curas a partir de tratamentos realizados com o auxílio de um rezador(a), com características da Umbanda, fazem parte das estratégias de resistência da comunidade, na medida em que dão unidade ao conjunto. Apesar de cada elemento ter sido estudado de modo separado, os significados compõem a totalidade.

Nesta dissertação optou-se por trabalhar com relatos orais, documentos escritos e iconográficos, ora por produção própria, ora em documentos oficiais. Mas antes de debater a construção propriamente dita do território de Caiana dos Crioulos, será trazida à tona uma discussão acerca da questão racial no Brasil e dos movimentos sociais de resistência negra.

---

<sup>31</sup> De acordo com Barth (1998) os sinais diacríticos são aqueles que o grupo étnico identifica como sendo fatores de diferenciação entre o grupo e os de fora.

## *Capítulo 2: A questão racial no Brasil e as estratégias de resistência negra*

O olhar  
nem sempre diz tudo,  
mas pode revelar muitos segredos  
que a voz omite  
com ou sem consciência.  
Ele pode desvendar os silêncios,  
os anseios e medos.

Autora: Alecsandra P. da C. Moreira.



A discussão da questão racial no Brasil de acordo com o Mito da Democracia Racial<sup>32</sup> não mais tem sentido, visto que não há escravidão e todos democraticamente têm o direito e o acesso a condições dignas de saúde, educação, lazer, etc. Mas, a literatura especializada e os documentos que tratam dos indicadores sociais referentes à população negra no Brasil ainda apontam para uma série de desigualdades sociais e para a insuficiência das políticas públicas na superação/mudança dessa realidade.

A identidade do grupo que analisa a realidade do Brasil pode fazer leituras distintas e contraditórias. A população negra, seja em territórios quilombolas ou em bolsões de pobreza, como nas favelas encontra-se concentrada/refugiada em cidades devido as condições de pobreza no campo brasileiro.

A forma de inserção social leva os negros a características identitárias específicas. Essa identidade é o resultado da inter-relação entre seus membros, onde as relações de poder, as hierarquias, os hábitos, os costumes e as tradições, juntamente com as suas respectivas transformações ao longo do tempo permitem um sentido de unidade, uma territorialidade. Do mesmo modo, as relações que extrapolam os limites territoriais permitem que a alteridade se mostre com mais evidência.

A etnia negra associada a uma história de resistência ao trabalho escravo é o traço definidor do grupo quilombola, apesar de estarem presentes também representantes de outras etnias, como índios e brancos. Para entender a trajetória do povo negro no Brasil há uma vasta literatura sobre o assunto na área da Sociologia, História, Antropologia e Geografia, a exemplo de: Munanga (1988), que discute acerca da negritude e do negro no Brasil de hoje; Moura (1994), com o debate sobre a dialética racial no Brasil; Reis e Gomes (1996), Gorender (2000), Pinski (2004) e Fiabani (2005), que trabalham com a história dos quilombos no Brasil e as consequências do passado escravista; Anjos (1999, 2001, 2006) e Ratts (2003), na discussão sobre o território, as tradições e a cultura das comunidades remanescentes de quilombos; Dallari (2002) e Ianni (2004), que discutem acerca do pensamento social brasileiro, da dialética das relações sociais e da luta da

---

<sup>32</sup> Segundo as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”, de outubro de 2004, o mito da democracia racial difunde a idéia de que os negros não assumem os mesmos patamares dos não negros por falta de competência e/ou de interesse destes, sem levar em consideração as desigualdades impostas desde o período escravista.

sociedade por justiça social. O estudo não irá ater-se a recontar essa história em suas minúcias, mesmo porque da escravização à abolição da escravidão existe um longo caminho percorrido no Brasil. Serão destacados apenas alguns aspectos que foram considerados como os mais importantes.

Pode-se afirmar, de forma sintética, que um dos fatores que contribuiu para o fim da escravidão foi o fato da Inglaterra precisar ampliar o seu mercado consumidor, além disso, antes de 1810 na Paraíba já era utilizada a mão-de-obra de homens pobres livres. Somam-se também, as formas de resistência negra<sup>33</sup> que se chocavam com o sistema escravista.

Tratados feitos entre Portugal e Inglaterra a partir de 1810, apontavam para uma negociação que visava dar fim ao tráfico de escravos. Segundo Sá (2003), no processo de reconhecimento da independência brasileira pela Inglaterra estava colocada a necessidade de extinção desse tráfico.

Porém, apenas no ano de 1850, o tráfico negreiro no Brasil foi abolido com a Lei Eusébio de Queiroz. A Lei do Ventre Livre<sup>34</sup> só foi criada vinte e um anos depois, em 1871, em seguida, a Lei do Sexagenário<sup>35</sup> (1885) para, enfim, ser decretada a Lei Áurea em 1888, que libertou definitivamente os negros.

A partir da Abolição da Escravidão é possível perceber o impacto social provocado pela Lei de Terras de nº. 601, de 18 de setembro de 1850, que excluiu o negro e os camponeses pobres, da aquisição de terras para o trabalho. Pois, a Lei de Terras de 1850:

Dispõe as terras devolutas do Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizando o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara. [...]  
Art. 1º - Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja de compra. Excetuam-se as terras situadas nos limites do Império com países estrangeiros em uma zona de 10 léguas, as quais poderão ser concedidas gratuitamente.

Desse modo, o grupo quilombola ficou privado da possibilidade de adquirir terras de trabalho. Porém, apesar de não terem recebido indenizações ou qualquer

<sup>33</sup> Discutiremos adiante.

<sup>34</sup> A Lei do Ventre Livre libertava os escravos que nascem posteriormente a ela.

<sup>35</sup> A Lei do Sexagenário ou Lei Saraiva-Cotegipe permitiu que os escravos que tivessem mais de 60 anos fossem libertos.

outro meio de inserção social digna, muitas comunidades negras resistem, ainda hoje com a denominação de remanescentes das comunidades dos quilombos<sup>36</sup>.

A partir deste histórico de inclusão perversa percebe-se, claramente, porque no imaginário popular, os quilombos são realidades que fazem parte de um passado cada vez mais distante. Neste sentido, considera-se essencial resgatar as formas de resistência dos negros no Brasil.

No próximo item, serão debatidas as formas de resistência negra ao trabalho escravo e as formas de preconceito e discriminação que se sucedem até os dias de hoje.

### **2.1. Formas de Resistência Negra: o quilombo e seus conceitos**

Não se sabe ao certo quando os primeiros escravos negros foram trazidos da África para o Brasil, mas têm-se registros de sua presença a partir dos escritos de viajantes e cronistas na primeira metade do século XVI. Da mesma forma, pode-se dizer dos registros dos primeiros quilombos identificados. Esses relatos referenciaram o negro e sua subordinação ao trabalho forçado, bem como, as diferenciadas formas de resistência dessa etnia.

Entre as formas de resistência podem ser citadas: a prática do trabalho lento, a quebra de ferramentas, o incêndio de plantações, o assassinato de senhores de terras e feitores, o suicídio, bem como a fuga individual ou coletiva, independente de idade ou de sexo, para lugares denominados de quilombos, onde estes formavam grupos de escravos fugidos.

Aliada às iniciativas particulares e coletivas de negros escravizados, deve-se considerar nesse processo de luta a participação de idealistas, principalmente no século XIX que promoveram campanhas abolicionistas, facilitaram as fugas e a libertação de escravos.

Anjos (1999), Reis e Gomes (1996) afirmam que quer seja no Brasil, ou em países como a Colômbia, Chile, Equador, Venezuela, Peru, Bolívia, Cuba, Haiti, Jamaica e Guianas, existiram quilombos como forma de luta pela dignidade da população negra. Como herança desse passado, há remanescentes de quilombos

---

<sup>36</sup> Vale salientar que a origem dos remanescentes de quilombos é diversa. Essa questão será revista, posteriormente.

espalhados por todas as regiões do território brasileiro, tanto no campo, como na cidade.

Segundo Reis e Gomes (1996), os quilombos tinham nomes diferentes dependendo do país onde este se fixasse, enquanto nos países de colonização Espanhola, eram denominados de “palenques” ou “cumbes”, nos de colonização inglesa eram conhecidos como “maroons”, nas colônias francesas eram chamados de “grand marronage”, e no Brasil esses grupos eram denominados de “quilombos” ou “mocambos”.

O significado da palavra quilombo ou “palmar” como nos lembra Fiabani (2005) no período da escravidão, abrangeu vários conceitos. Esses dependiam do lugar onde o quilombo se encontrasse, sendo assim, essa palavra assumiu vários significados quando falamos em termos de Brasil.

Nesse sentido, Fiabani (2005, p. 273), afirma que “a característica central na definição de quilombo constitui a autolibertação do jugo da escravidão, de no caso extremo, no mínimo dois produtores escravizados, através da fuga para um ermo qualquer”. Seus moradores eram denominados de quilombola, calhambola, mocambeiro, mucambeiro, mocambistas, palmaristas e papa-mel.

Para Anjos (2006, p. 46) “a palavra quilombo tem origem na língua banto e se aproxima de termos como habitação, acampamento, floresta e guerreiro. Na região central da Bacia do Congo, significa ‘lugar para estar com Deus’”.

De acordo com Anjos (op. Cit.) e Gorender (2000, p. 105), o quilombo é uma palavra originária de uma língua africana que adquiriu no Brasil a definição “de agrupamento clandestino de negros insubmissos”. Esses agrupamentos tiveram dimensões variáveis, desde os minúsculos, até alguns com milhares de escravos fugidos e seus descendentes.

Esses vários conceitos foram elaborados pelos governantes das Províncias para a manutenção do regime escravista. Esses, não admitiam a existência de quilombos, pois era uma ameaça ao regime e caso não fossem combatidos, estimulariam outras fugas, por esse motivo, as Províncias estabeleciam não apenas a definição de quilombo, mas também regulamentavam quanto os capitães-do-mato receberiam pela captura dos fugitivos.

Mas ao contrário do que se pensa, nem todos os quilombos estavam localizados em regiões despovoadas. É sabido da existência de quilombos formados

em áreas periféricas e até mesmo urbanas. Como exemplos, Gorender (2000) cita alguns bairros onde foram formados quilombos: Bairro Cabula, em Salvador; Alto da Tijuca, no Rio de Janeiro; Jabaquara, em Santos.

Entretanto, se for levada em consideração a comunidade de Paratibe, hoje localizada geograficamente na zona urbana de João Pessoa e comparada com o mapa de uso e ocupação do município anterior aos anos de 1980, é possível constatar que ela se encontrava na zona rural, distante do centro. A sua urbanização se deu com a implantação do Conjunto Residencial Valentina de Figueiredo a partir de 1984.

Na zona rural de Santa Luzia, existe a comunidade denominada de Talhado<sup>37</sup>, dada a precariedade das condições de vida nesse lugar grande parte da sua população migrou para a zona urbana: na zona urbana encontra-se 200 famílias e na zona rural 40 famílias (informação verbal<sup>38</sup> da AACADE).

Cabe aqui uma indagação: esses quilombos localizados dentro de cidades como apontam alguns autores, teriam sido formados, no momento histórico da sua criação, em espaços que já se constituíam enquanto cidades? Não podemos afirmar visto que ainda não comparamos os mapas dessas áreas em seus momentos históricos específicos.

Independentemente dessa resposta, é importante ter clareza que ainda hoje, as comunidades quilombolas constituem territórios simbólicos, onde as relações de parentesco entre os seus membros, a ligação com a terra através do trabalho e a cultura negra são características unificadoras do grupo e definem sua alteridade. Essa diferença entre o “eu” e o “outro” é reconhecida constitucionalmente.

Os sítios dos remanescentes de quilombos foram tombados em 1988, e nesse mesmo documento, foi reconhecido o direito ao título de propriedade das suas terras com a promulgação da Constituição Federativa do Brasil.

De 1988 até aos dias atuais muitas foram às leis e decretos criados para regularizar a questão fundiária quilombola. Em 19 de abril de 2004, através do Decreto nº 5.051, foi promulgada no Brasil a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Essa Convenção internacional entrou em vigor desde 5 de setembro de 1991, mas no Brasil isso

<sup>37</sup> Para mais informações sobre essa comunidade vide: Santos (1998).

<sup>38</sup> Informações divulgadas no I Curso de Extensão para Comunidades Quilombolas e Indígenas do Estado da Paraíba: Mojubá Ymyrapytã, ocorrido no período de fevereiro a agosto de 2008, no Estado da Paraíba.

aconteceu apenas em 25 de julho de 2003. Nesse documento, constam 44 artigos que tratam da política geral, das terras, da contratação e condições de emprego, das indústrias rurais, da seguridade social e da saúde, da educação e meios de comunicação, dos contratos e cooperação através das fronteiras, dentre outras. Na citação abaixo constam trechos de alguns artigos:

Artigo 7º

[...] 4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

Artigo 13º

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação. [...]

Artigo 14º

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

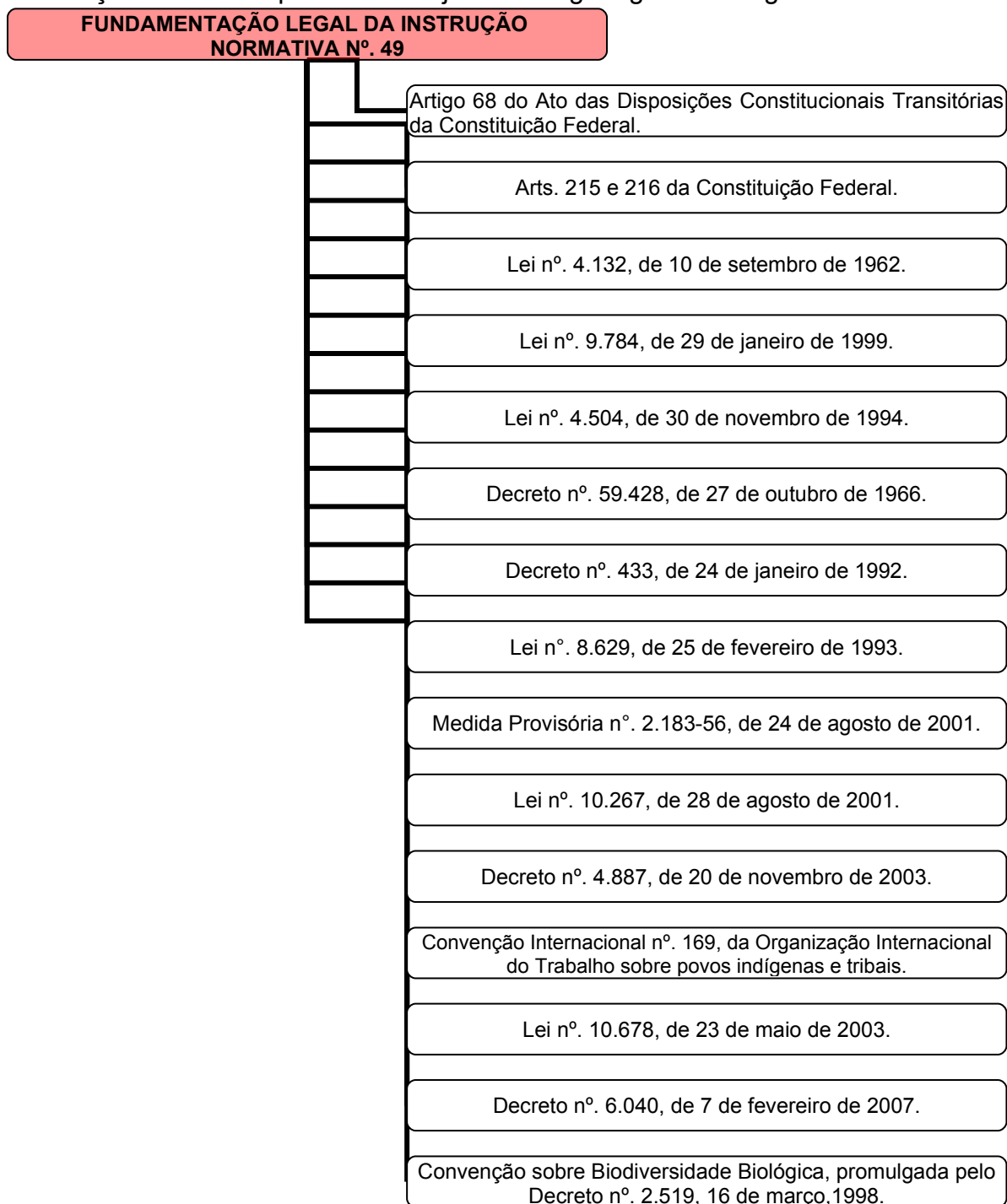
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados. (CONVENÇÃO 169 DA OIT SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS).

Os territórios quilombolas são reconhecidos, delimitados e demarcados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A regulamentação, demarcação e titulação das suas terras, são realizadas de acordo com a Instrução Normativa Nº. 49 de 01 de outubro de 2008. Acerca da conceituação nos artigos 3º e 4º, temos:

Art. 3º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 4º Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

Essa instrução normativa tem como fundamento legal, leis, decretos, convenções e medida provisória. Vejamos o organograma a seguir:



Organograma 4: Fundamentação Legal da Instrução Normativa Nº. 49. Org.: Alecsandra P. da C. Moreira.

Porém, mesmo com uma legislação que reconhece os direitos das comunidades remanescentes de quilombos, estes ainda enfrentam muitos problemas que têm dificultado a sua reprodução social e permanência no seu lugar de origem.

Em Caiana dos Crioulos, por exemplo, foi elaborado desde 1998 o Relatório de Identificação da comunidade, mas apesar de terem sido realizadas diversas desapropriações de terras para fins de Reforma Agrária em torno de Caiana, suas terras ainda não foram demarcadas. Nesse caso, há uma sobreposição de terras de assentamentos de Reforma Agrária sobre as terras quilombolas.

Sem terras de trabalho, a migração tem sido a saída encontrada por muitas famílias em Caiana dos Crioulos. Em trabalhos de campo encontramos exemplos de famílias que já têm duas gerações nascidas no Rio de Janeiro. Algumas dessas migrações ocorreram ainda nos anos trinta do século passado.

Esses fatos demonstram a fragilidade da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e de programas como o Brasil Quilombola, coordenado pela Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir)<sup>39</sup>, que visa valorizar os homens e mulheres quilombolas e reconhecer a sua contribuição para o patrimônio histórico-cultural brasileiro. Nesse contexto, a promoção da igualdade entre as etnias terá um longo caminho a ser percorrido.

De acordo com Gorender (2000), os remanescentes de quilombos se dedicam a uma agricultura de subsistência e a pequenas atividades artesanais, com formas de economias coletivas, como a do mutirão, que faz parte da tradição camponesa, dentre outras formas de ajuda mútua. Por esse motivo, esses têm preservado elementos de sua cultura original.

Entretanto, devido ao adensamento da população brasileira, a melhoria de estradas que ligam as comunidades quilombolas às cidades (quando essas se encontram em relativo isolamento) e a facilidade de acesso aos transportes (carros, motos e ônibus), o isolamento dos remanescentes de quilombos tem sido quebrado, principalmente, a partir da década de 1970, quando esses grupos foram mais intensamente estudados e suas reivindicações passaram a ter maior visibilidade. Porém, vale salientar, que são os fatores “expulsivos” e não os atrativos que fazem as pessoas deixarem o seu lugar de morada.

---

<sup>39</sup> Mais adiante discutiremos de forma mais aprofundada essa temática.



Surgiu, a partir dessa interação com outros grupos étnicos, a necessidade de estratégias de manutenção da cultura em meio à integração dos quilombolas com territorialidades<sup>40</sup> externas. Os integrantes dos movimentos negros, além de pesquisadores passaram a dar uma atenção especial para essas comunidades, mesmo porque, além do ganho histórico/ cultural para o País, outro fator importante para essas comunidades tradicionais é que elas acabam por proteger o meio ambiente, visto que são territórios cuja produção é realizada de modo diferente da agricultura capitalista<sup>41</sup>.

Essa integração dos quilombolas à sociedade envolvente apresenta alguns pontos negativos para esses grupos. As relações intersociais se colocam de forma conflituosa, já que o racismo, o preconceito, a discriminação e as desigualdades socioeconômicas são evidentes.

Gorender (2000, p. 88) retrata bem esse cenário e discute acerca do retrato do Brasil na atualidade, que é dentre os países com economias semelhantes ou superiores, aquele com o nível mais chocante de desigualdades. Esse retrato, ele denomina de “Brasil em preto e branco” e expõe os diversos problemas sociais enfrentados pela população negra brasileira, como fruto de um passado escravista, visto que os negros juntando-se a uma parcela da população branca compõem a base da pirâmide social do país<sup>42</sup>. Para entender melhor esse processo de inclusão precária<sup>43</sup> serão discutidos os paradigmas raciais no Brasil.

## 2.2. Paradigmas Raciais no Brasil

Como foi dito anteriormente, a “questão racial” no Brasil tem sido intensamente discutida, principalmente a partir da década de 1970, quando houve um fortalecimento dos movimentos sociais a partir de um processo organizativo que

---

<sup>40</sup> Souza (1995, p. 99) afirma que “territorialidade, no singular, remeteria a algo extremamente abstrato: aquilo que faz de qualquer território um território, isto é, [...] *relações de poder espacialmente delimitadas e operando sobre um substrato referencial*. As territorialidades, no plural, significam os tipos gerais em que podem ser classificados os territórios conforme suas propriedades, dinâmica etc. [...]”.

<sup>41</sup> Para autores como Gorender (2000), Oliveira (2001), Martins (1986) e Fernandes (2001) é o próprio capitalismo predominante que determina relações de produção capitalistas e não capitalistas, em decorrência do processo contraditório e conflituoso (entre as classes) a esse desenvolvimento.

<sup>42</sup> Mais adiante serão debatidos alguns indicadores sociais.

<sup>43</sup> Sobre a discussão da exclusão e inclusão precária de indivíduos no modo de produção capitalista ver Martins (2004).

se deu não apenas nos movimentos de cunho étnico que lutam contra o racismo e a discriminação, mas também os que objetivam a Reforma Agrária.

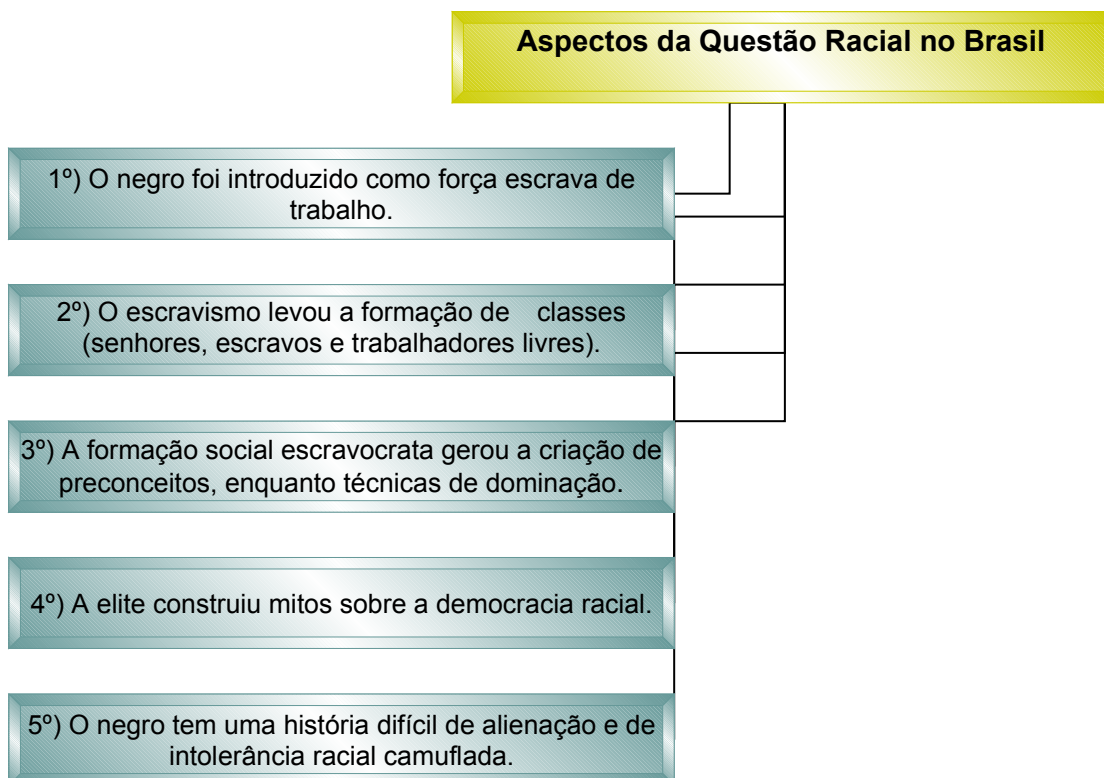
Esse panorama foi/é uma resposta da sociedade para a crise econômica mundial que assolava os trabalhadores e camponeses nesse período, visto que esses sujeitos sociais sentiram na pele a redução de direitos trabalhistas, gerando uma gama maior de desigualdades e de problemas subseqüentes, como a violência<sup>44</sup>. Esses problemas afetaram, principalmente, os negros e seus descendentes que ainda compõem a classe dos pobres e indigentes desde os primórdios da construção do Brasil.

Apoiados em Ianni (2004, p. 128-129), afirmamos que há uma relação indissociável entre a “questão racial” negra, em especial, e a formação do povo brasileiro. Para o autor, “[...] o panorama racial no Brasil se caracteriza por algo que se pode denominar de um caleidoscópio de preconceitos mais ou menos coloridos, visíveis, sentidos”.

Esse fato se deve pela trajetória de exclusão (das formas legais de aquisição de terra de morada e trabalho) e inclusão precária (no sistema de produção capitalista) do negro na sociedade brasileira. Ianni (op. cit.) aborda aspectos que são fundamentais para o entendimento das reivindicações do povo negro na atualidade. Esses aspectos foram sintetizados no organograma a seguir.

---

<sup>44</sup> Autores como Cotas (2007) e Suertegaray (2005) retratam bem esse momento histórico.



Organograma 5: Aspectos da Questão Racial no Brasil. Fonte: Ianni (2004). Organizado por Alecsandra P. da C. Moreira.

Ao longo da história do Brasil as questões apontadas acima indicam uma evolução das discussões em pauta nos movimentos sociais negros. Para Arruti (2006), no Brasil existem três paradigmas raciais: 1) remanescentes; 2) terras de uso comum e; 3) etnicidade. Vejamos:

1) **Remanescentes**: tem como meta criar um modelo que abranja as necessidades políticas, sociais e culturais dos grupos sociais quilombolas, que são marcados por processos de exclusão das formas legais de acesso a terra e ao trabalho de forma digna. Porém, o termo “remanescentes” é uma categoria obscura que já havia sido utilizada erroneamente pelos legisladores entre as décadas de 1930 e 1940 para os grupos indígenas, que remete ao par “memória-direito” visando a manutenção de territórios que sofreram processos históricos de espoliação, sendo esta uma “expressão formal da idéia de contemporaneidade dos quilombos”;

2) **Terras de uso comum**: indica um controle dos recursos básicos em uma determinada terra a partir de normas consensuais pelos vários grupos familiares que formam uma unidade social diferenciada. Essa denominação, terras de uso comum,

em diferentes localidades sofreram outras formas de denominações e representações, dentre essas temos as “terras de pretos”, em parte já associadas aos quilombos;

3) **Etnicidade**: nos remete ao conceito de grupo étnico baseada em alteridades marcadas pelo conflito fundiário, que por sua vez emite uma identidade e uma conseqüente auto-atribuição coletiva baseada em um discurso político construído através da militância em movimentos sociais negros.

Dada essa variação de paradigmas, existem vários termos considerados como sinônimos para a denominação de grupos negros com trajetória histórica de resistência a escravidão e as suas conseqüências, dentre estes, citamos: “remanescentes de quilombos”, “comunidades quilombolas”, “terras de preto”, “mocambos”, ou “comunidades negras rurais”. Em cada um deles está embutido um conteúdo político, jurídico e/ou cultural. Nessa perspectiva, vamos discutir questões acerca de dois conceitos que permeiam os termos citados anteriormente: “raça” e “etnia”.

### 2.3. Raça e Racismo: produtos dinâmicos das relações sociais

[...] el racismo es un modo de establecer una cesura en un ámbito que se presenta como um ámbito biológico. Es esto, a grandes rasgos, lo que permitirá al poder tratar a una población como una mezcla de razas o -más exactamente subdividir la especie en subgrupos que, en rigor, forman las razas. Son éstas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en ese *continúan* biológico que el biopoder inviste. (FOUCAULT, 1996, p. 206)

La raza, el racismo, son - en una sociedad de normalización - la condición de la aceptación del homicidio. Donde haya una sociedad de normalización, donde haya un poder que en primera instancia y en primera línea, al menos en toda su superficie, sea un biopoder, el racismo resulta indispensable para poder condenar a alguien a muerte, para hacer morir a alguien. Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base Del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo. (FOUCAULT, 1996<sup>45</sup>, p. 207)

O debate acerca da categoria raça, apesar de ter séculos de discussões na biologia e nas ciências sociais, é um tema atual e polêmico. Não se sabe ao certo

<sup>45</sup> Livro digitalizado e disponibilizado no sítio [www.4shared.com.br](http://www.4shared.com.br)

nem mesmo qual é a origem dessa palavra, que de acordo com Foucault (1996), tem um importante papel para os que estão no poder ou que almejam essa posição: fragmentar, desequilibrar e permitir estabelecer privações, até mesmo da própria vida, aos grupos que constituem as populações entendidas como inferiores.

Chauí<sup>46</sup> (2007, p. 02) ao debater sobre a questão do racismo, enquanto violência, e da democracia no Brasil, afirma que:

os antigos gregos falavam em etnia e genos, os antigos hebreus, em povo, os romanos, em nação; e essas três palavras significavam o grupo de pessoas descendentes dos mesmos países originários. Alguns dicionários indicam que, no século XII, usava-se a palavra francesa “haras” para se referir à criação de cavalos especiais e pode-se supor que seu emprego se generalizou para outros animais e para vegetais, estendendo-se depois aos humanos, dando origem à palavra “raça”. Outros julgam que a palavra se deriva de um vocábulo italiano, usado a partir do século XV, “razza”, significando espécie animal e vegetal e, posteriormente, estendendo-se para as famílias humanas, conforme sua geração e a continuidade de suas características físicas e psíquicas (ou seja, ganhando o sentido das antigas palavras etnia, genos e nação). Quando, no século XVI, para seqüestrar as fortunas das famílias judaicas da Península Ibérica, a fim de erguer um poderio náutico para criar impérios ultramarinos, a Inquisição inventou a expressão ‘limpeza de sangue’, significando a conversão dos judeus ao cristianismo. Com isso, a distinção religiosa, que separava judeus e cristãos, recebeu pela primeira vez um conteúdo étnico.”

Essa concepção de raça, como sinônimo de etnia, povo e nação, se assim for utilizada nos dias de hoje, será de forma equivocada. De acordo com o DICIONÁRIO DE FILOSOFIA (1998, p. 823) esses conceitos sofreram alterações de significado com o passar do tempo, além disso, para ele não existe uma “raça pura”,

hoje, o conceito de raça é considerado unanimemente pelos antropólogos como um recurso útil à classificação e capaz de fornecer o esquema zoológico no qual podem ser situados os vários grupos do gênero humano. Essa palavra, portanto, deve ser reservada exclusivamente aos grupos humanos dotados de características físicas diferentes, que podem ser transmitidas por hereditariedade. Tais características são principalmente: a cor da pele, a altura, a conformação da cabeça e do rosto, a cor e a qualidade dos cabelos, a cor e a forma dos olhos, o formato do nariz e a compleição física. Convencionou-se distinguir três grandes raças, que são a branca, a amarela e a negra, ou seja, a caucasiana, a

---

<sup>46</sup> Cf. CHAUI, Marilena. “Ações Afirmativas: Estratégias para Ampliar a Democracia”. Texto publicado em 2007, no sítio:  
[http://www.pt.org.br/portaltpt/index.php?option=com\\_content&task=view&id=5816&Itemid=239](http://www.pt.org.br/portaltpt/index.php?option=com_content&task=view&id=5816&Itemid=239).  
Consultado em: julho de 2009.

mongólica e a negróide. Portanto, os grupos nacionais, religiosos, geográficos, lingüísticos e culturais não podem ser chamados de "raças" por nenhum motivo; não constituem raças os italianos, os alemães, os ingleses, assim como não constituíram os latinos ou os gregos, etc. Não existe nenhuma raça "ariana" ou "nórdica", assim como não há qualquer prova de que a raça ou as diferenças raciais exerçam algum tipo de influência nas manifestações culturais ou nas possibilidades de desenvolvimento da cultura em geral.

Entretanto, apesar de haver essa convenção em dividir os seres humanos entre as três raças citadas acima, para pesquisadores como o geneticista Barbuji (2007) a raça humana é uma invenção que mascara a diversidade e está envolvida em um emaranhado de preconceitos que estabelecem fronteiras. Até hoje, nenhum estudo comprovou que a identidade étnica e cultural de um grupo social tem relação com os seus genes ou que suas formas de organização derivam de níveis diferenciados de inteligência e moralidade. De acordo com Ianni (2004, p. 23),

a raça, a racialização e o racismo são produzidos na dinâmica das relações sociais, compreendendo as suas implicações políticas, econômicas, culturais. É a dialética das relações sociais que promove a *metamorfose da etnia em raça*. A "raça" não é uma condição biológica como a etnia, mas uma condição social, psicossocial e cultural, criada, reiterada e desenvolvida na trama das relações sociais, envolvendo jogos de forças sociais e progressos de dominação e apropriação. Racionalizar uns e outros, pela classificação e hierarquização revela, inclusive, uma técnica política, garantindo a articulação sistêmica em que se fundam as estruturas de poder. Racializar ou estigmatizar o "outro" e os "outros" é também politizar as relações cotidianas, recorrentes, em locais de trabalho, estudo e entretenimento; bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando práxis humana, acentuando a alienação de uns e outros, indivíduos e coletividades. Sob todos os aspectos, a "raça" é sempre "racialização", trama de relações no contraponto e nas tensões "identidade", "alteridade", "diversidade", compreendendo integração e fragmentação, hierarquização e alienação.

Desse modo, a raça é algo produzido para promover a dominação do "outro" e a todo o momento a sociedade burguesa capitalista, produz ininterruptamente a "questão racial", bem como as desigualdades e hierarquizações entre homens e mulheres, entre caucasianos e negróides e mongolóides, a dicotomia entre a natureza e a sociedade, além das contradições existentes entre as classes sociais. Devido à racialização do mundo é que acontecem as transnacionalizações dos movimentos sociais feministas, étnicos, religiosos, ambientalistas, dentre outros.

Por todas as polêmicas elencadas, muitos pesquisadores na atualidade evitam essa discussão e preferem fundamentar-se na perspectiva das teorias da etnicidade. Visto que a etnia nos revela a substância biológica, mas também, e principalmente, a substância cultural, que estabelece as fronteiras sociais existentes entre os grupos. Vale salientar, que a cultura é dinâmica e essas fronteiras étnicas continuam sendo mantidas, delimitando uma unidade pelos critérios de pertencimento (BARTH, 1998).

A partir da década de 1970 os grupos étnicos passaram da falsa idéia de que estes eram grupos residuais e de minorias, para formas de organização típicas das sociedades modernas. Desse modo, a categoria etnicidade tem uma representação enquanto “categoria geral da vida social” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 80) e, em um contexto “pluriétnico”, permite o entendimento do processo social, seus padrões de relações, estilos de vida, valores e a integração cultural das pessoas no território simbólico.

Cabe ressaltar que para investigar um território pode-se ter como base dois grandes “tipos ideais”: um mais funcional e outro mais simbólico. De acordo com o geógrafo Haesbaert (2004), enquanto tipos ideais eles não se manifestam em estado puro. Desse modo, todo território funcional tem sempre uma carga simbólica e vice-versa, porque os grupos dominam o espaço tanto para realizar funções (controle físico, produção e lucro) quanto para produzir significados (abrigo, lar, segurança afetiva).

Neste trabalho, foi enfatizada a construção do remanescente de quilombo enquanto um território simbólico e étnico. Por isso, é importante uma discussão sobre a questão da discriminação e das desigualdades socioeconômicas no Brasil.

Mas antes de partir para o próximo item, façamos uma reflexão: em Caiana dos Crioulos foram ouvidas histórias de preconceitos vividos no ambiente escolar, na busca por trabalho, na luta diária pela sobrevivência. Em outras áreas pobres, tanto rurais como urbanas, muitos foram os relatos de casos parecidos, ao longo da nossa trajetória acadêmica. Mas, será que existe diferença entre as dificuldades enfrentadas entre o negro e o branco pobre? É mais cômodo responder que não. O que mostram os dados socioeconômicos<sup>47</sup>?

---

<sup>47</sup> No próximo item retornaremos para essa discussão.

## 2.4. Discriminação e Desigualdades Socioeconômicas

Sabe-se que o panorama atual do Brasil reflete um ciclo de discriminação que teve início desde o período colonial. Com mudanças de denominações, os sujeitos sociais que compõe a classe dos pobres e indigentes continuam os mesmos de cinco séculos atrás. A seguir, observamos o quadro elaborado por Moura (1994), baseado na escala discriminatória brasileira:

<b>ESQUEMA DO SISTEMA DE VALORES EMBUTIDOS NO PROCESSO DE MISCIGENAÇÃO NO BRASIL</b>	
<b>Branco</b>	O ideal tipo étnico = Superior.
<b>Mulato</b>	Tipo intermediário étnica e socialmente. Cruzamento do negro com o branco. Valor social: inferior ao branco.
<b>Mameluc o</b>	Tipo intermediário étnica e socialmente. Cruzamento do índio com o branco. Valorizado simbolicamente em certa época do século XIX. Atualmente compõe a massa do campesinato pobre.
<b>Cafuso</b>	Cruzamento do índio com o negro. Tipo intermediário igualado étnica e socialmente ao negro. Inferiorizado socialmente por esse motivo.
<b>Pardo</b>	Tipo indeterminado etnicamente e pode ser: - Mulato (também chamado <i>cabra</i> quando pobre) - Moreno escuro. - Moreno claro. - Moreno jambo etc. Socialmente qualificado pelo status social.
<b>Índio</b>	Tipo etnicamente folclorizado. Sócio-politicamente tutelado.
<b>Negro</b>	A negação do ideal tipo étnico, social e estético escolhido pela estrutura de poder dominante, quer no passado escravista quer no presente: = inferior.

Figura 7: Esquema do sistema de valores embutidos no processo de miscigenação no Brasil. Fonte: Moura (1994).

No período da escravidão essa classificação de branco, mulato, mameluco, cafuso, pardo, índio e negro, estabeleceu várias relações entre a etnia com os seus respectivos valores e papéis sociais e culturais. Esses valores, refletidos no status social levaram as camadas sociais miscigenadas a uma imobilidade ou semi-imobilidade social, cultural e política. No ápice da escala acima, tem-se a figura do branco e na parte mais inferior o negro, enquanto a negação de um tipo que seria o ideal, o caucasiano.



Mas será que nos dias de hoje esse quadro ainda deve ser levado em consideração para o entendimento das lutas de classe no Brasil? De certo modo, para Gorender (2000, p. 88) sim. Visto que para ele a discriminação oriunda do racismo, da concentração fundiária e do sexismo antifeminista leva o Brasil a um dos quadros de desigualdade social e econômica mais polarizada do mundo.

Para Bourdieu (1983) cada grupo que necessita justificar a sua existência como tal, assim o faz em função dos racismos. Um dos vários tipos de racismo é o da inteligência:

O racismo da inteligência é um racismo da classe dominante que se distingue por uma enorme quantidade de propriedades daquilo que se costuma designar como racismo, isto é, o racismo pequeno-burguês que é o objetivo central da maior parte das críticas clássicas ao racismo, a começar pelas mais vigorosas, como a de Sartre. (BOURDIEU, 1983, p. 205)

Todo racismo é um essencialismo e o racismo da inteligência é a forma da sociodicéia característica de uma classe dominante cujo poder repousa em parte sobre a posse de títulos que, como os títulos escolares, são considerados como uma garantia de inteligência e que substituíram, em muitas sociedades, mesmo em relação ao próprio acesso às posições de poder econômico, os antigos títulos, como os títulos de propriedade e os títulos de nobreza. (BOURDIEU, 1983, p. 205-206).

A classificação escolar é uma classificação social naturalizada, que tende ao longo da história a transformar as diferenças de classe em diferenças de "inteligência", isto é, em diferenças de natureza ou raça. A classificação escolar é uma discriminação social legitimada e que recebe, por vezes, a sanção da ciência. (BOURDIEU, 1983).

Para verificar essa naturalização das diferenças de classe foi utilizada a Síntese dos Indicadores Sociais (2008, p. 210). As análises contidas nesse documento contribuem para exibir o caráter estrutural das desigualdades raciais no Brasil,

revelando a duplicidade da configuração social brasileira nas suas clivagens social e racial. Os grupos raciais subalternizados, que na expressão das informações censitárias e de pesquisas domiciliares cristalizaram-se nas categorias de cor ou raça preta, parda e indígena, padecem de uma precária inserção social ao longo dos 120 anos. Esta precária inserção social não é explicada pelo ponto de partida, mas pelas oportunidades diferenciadas a eles oferecidas. Alguns indicadores analisados a seguir não só apontam para a manutenção destas desigualdades como ainda evidenciam o

agravamento de algumas delas: tal é o caso da participação no ensino superior, tanto na frequência como na conclusão deste nível de estudo.

Foram selecionados alguns dados apontados nesta Síntese de Indicadores Sociais (2008), dentre estes, a distribuição de analfabetos, de estudantes de cursos para jovens e adultos, distribuição da população por níveis de ensino, rendimento familiar e rendimento por hora de trabalho, sempre comparando os índices da população branca com a preta ou parda.

Grandes Regiões	Pessoas de 15 anos ou mais de idade, analfabetas									
	Total (1 000 pessoas)	Distribuição percentual (%)								
		Grupos de idade						Cor ou raça		
		Total	15 a 24 anos	25 a 39 anos	40 a 59 anos	60 a 64 anos	65 anos ou mais	Total (1)	Branca	Preta ou parda
Brasil	14 138	100,0	5,3	18,1	36,4	9,8	30,3	100,0	31,2	68,8
Norte	1 124	100,0	6,0	20,9	36,7	9,3	27,1	100,0	17,3	82,7
Nordeste	7 464	100,0	6,5	22,0	36,7	9,1	25,7	100,0	22,7	77,3
Sudeste	3 584	100,0	3,8	12,3	35,4	10,3	38,2	100,0	43,0	57,0
Sul	1 156	100,0	3,4	11,6	36,4	12,5	36,1	100,0	64,8	35,2
Centro-Oeste	810	100,0	3,0	14,0	38,1	11,1	33,7	100,0	28,5	71,5

Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2007.  
(1) Exclusive as pessoas de cor ou raça amarela e indígena.

Figura 8: Quadro do analfabetismo por região. Fonte: Síntese de Indicadores Sociais (2008).

Grandes Regiões	Pessoas de 15 anos ou mais de idade, que freqüentam cursos de alfabetização e educação de jovens e adultos									
	Total (1 000 pessoas)	Distribuição percentual (%)								
		Tipo de curso			Grupos de idade				Cor ou raça (1)	
		Supletivo		Alfabeti- zação de adultos	15 a 24 anos	25 a 39 anos	40 a 59 anos	60 anos ou mais	Branca	Preta ou parda
		De 1º grau	De 2º grau							
Brasil	2 640	45,9	33,4	20,7	39,2	37,6	19,4	3,9	47,7	52,3
Norte	322	54,3	27,9	17,8	50,0	32,3	14,6	3,1	24,0	76,0
Nordeste	835	48,9	18,5	32,6	38,1	35,8	21,5	4,6	25,7	74,3
Sudeste	926	44,4	41,0	14,6	37,2	38,1	20,7	4,0	58,4	41,6
Sul	374	38,4	47,2	14,5	40,3	41,7	15,7	2,2	77,0	23,0
Centro-Oeste	182	40,3	44,0	15,6	39,5	37,2	17,9	5,4	34,1	65,9

Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2007.  
(1) Exclui as pessoas de cor ou raça amarela e indígena.

Figura 9: Quadro do curso de alfabetização e educação para jovens e adultos. Fonte: Síntese de Indicadores Sociais (2008).

Na figura 8, podemos perceber que 68% da população brasileira, de 15 anos ou mais analfabeta, é preta ou parda. Nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste a situação ainda é mais grave que nas outras regiões, com porcentagens respectivas de 82,7%, 77,3%, 71,5%. Por conta dos poucos anos de estudos, grande parte da população negra busca melhorar esses índices nos cursos de alfabetização e educação de jovens e adultos (EJA). Na figura 9, observamos que 52% das pessoas de 15 anos ou mais que estudam no sistema do EJA são pretas ou pardas, enquanto que 47,7% são brancas.

Quando se tomou como parâmetro os níveis de ensino fundamental, médio, pré-vestibular e superior, foram analisados os dados referentes aos estudantes de 18 a 24 anos de idade e, mais uma vez, os desníveis entre brancos e pretos e pardos se mantiveram. Apesar dos pretos e pardos no ensino fundamental serem a maioria, o resultado do ensino superior corresponde a apenas 25,4%, enquanto que a minoria branca chega a 57,9%. Observe a figura abaixo:

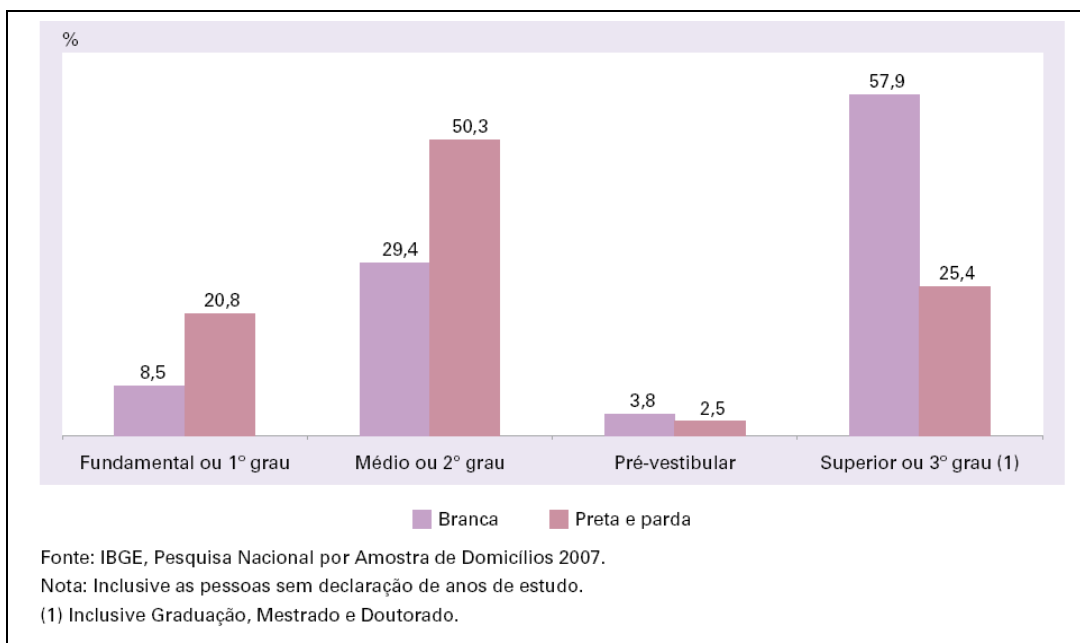


Figura 10: Distribuição dos estudantes de 18 a 24 anos ou mais de idade, por cor ou raça, segundo o nível de ensino freqüentado. Fonte: Síntese de Indicadores Sociais (2008).

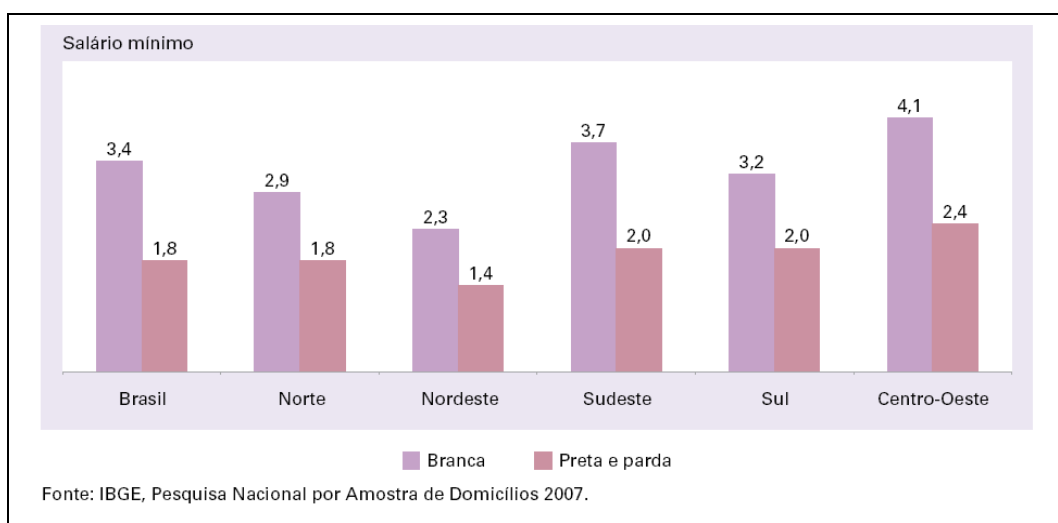


Figura 11: Rendimento médio mensal de todos os trabalhos, em salários mínimos, das pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência, com rendimento, por cor ou raça, segundo as grandes regiões. Fonte: Síntese de Indicadores Sociais (2008).

Os pretos e pardos no Brasil, além de terem menos anos de estudos que os brancos, possuem também os mais baixos salários. As diferenças salariais são bastante evidentes na figura acima, enquanto a média de 3,4 salários mínimos é referente aos brancos, apenas 1,8 salários mínimos são relativos aos pretos e pardos. Mesmo quando os pretos e pardos possuem o mesmo grau de escolaridade a hora trabalhada rende diferentemente em todos os níveis de ensino para os dois grupos de cores. Apesar de parecer algo sem sentido, é o que a figura abaixo nos mostra:

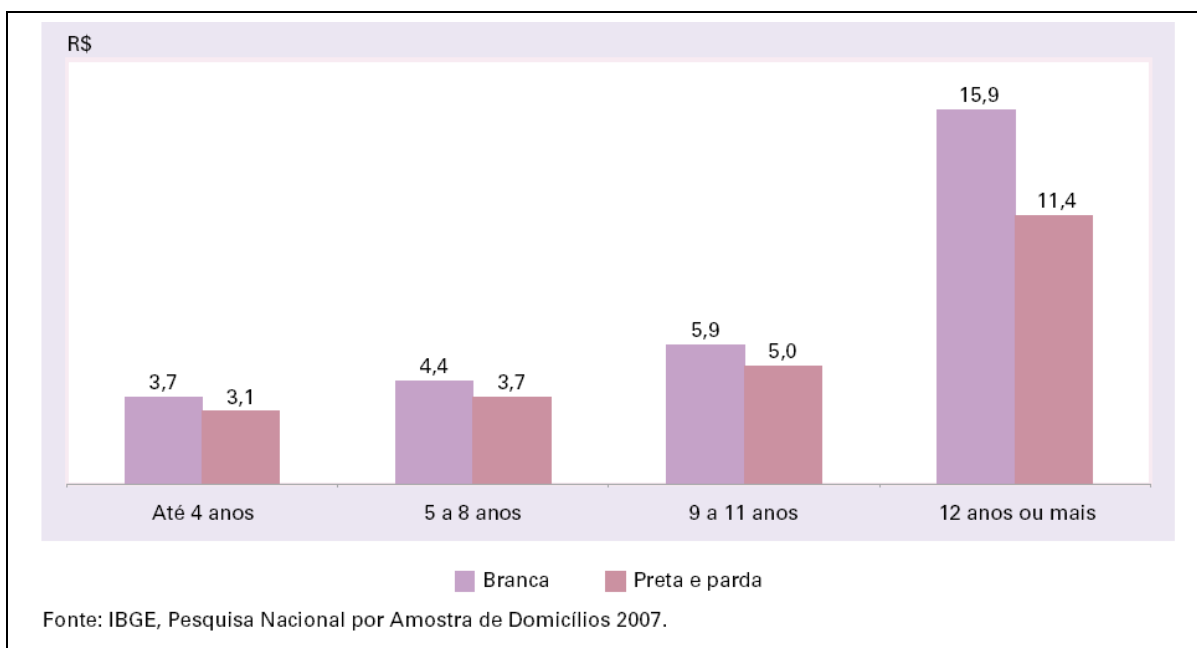


Figura 12: Rendimento-hora do trabalho principal das pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência, com rendimento de trabalho, em reais, por cor ou raça, segundo os anos de estudos. Fonte: Síntese de Indicadores Sociais (2008).

Essas e outras desigualdades também são mostradas em outros documentos, como as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais” e o “Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”, de outubro de 2004, onde se pode encontrar alguns dados que por si só reafirmam a existência de situações discriminatórias e preconceituosas, no que tange ao grau de escolaridade e de integração ao mercado de trabalho:

[...] pessoas negras têm menor número de anos de estudos do que as pessoas brancas (4,2 anos para negros e 6,2 para anos para brancos); na faixa etária de 14 a 15 anos, o índice de pessoas negras não alfabetizadas é 12% maior do que o de pessoas brancas na mesma situação; cerca de 15% das crianças brancas entre 10 e 14 anos encontram-se no mercado de trabalho, enquanto 40,5% das crianças negras, na mesma faixa etária, vivem esta situação.

Infelizmente percebemos que os anos de estudo do negro continuam sendo inferiores e, conseqüentemente, os negros ainda possuem uma renda inferior aos brancos. No estudo realizado por Jaccoud e Beghin (2002, p. 35), a conclusão obtida é idêntica à encontrada nos documentos acima citados. Estes autores, afirmam que as desigualdades raciais existentes entre “brancos” e negros no Brasil,

está diretamente atrelada à discriminação racial, tanto no âmbito escolar, como na esfera do mercado de trabalho.

Para citar na prática como essas desigualdades são sentidas pelos pretos, foi utilizado o caso de um dos informantes<sup>48</sup> do trabalho de campo, realizado em Caiana do Agreste em novembro de 2008. Em sua fala, este apontou vários momentos de constrangimento na sua vida, devido ao preconceito ainda existente em ambientes como a escola e, posteriormente, na faculdade e no mercado de trabalho.

Pelo fato deste ser preto e quilombola, muitas vezes foi excluído de atividades em grupo na escola, ouvindo em tons de chacota que era “negro de Caiana”, e mesmo na faculdade ainda era encarado como sendo o diferente da turma. Recortou-se parte de sua fala onde ele se refere ao que é ser quilombola e cita um dos momentos que ele se sentiu incomodado não só com as palavras, mas com os gestos e olhares dos “outros”:

[...] ser quilombola é uma realidade que agente não tem que fugir. [...] Temos essa cor diferente, somos negros, somos de cor preta, eu diria assim, que eu uso dessa forma, e que agente tem que se valorizar. Não é? Não é porque agente tem uma cor diferente... Eu sei que existe ainda o racismo, tudinho, o preconceito, vai sempre existir no mundo, vai sempre existir, né? Agente é discriminado em tudo em questão de emprego, isso e aquilo outro também. Lembrando, só um parêntese que eu vou abrir agora: lembrando que quando eu terminei o magistério que eu fui procurar [...] uma sala de aula e na época quando eu cheguei lá a secretária olhou pra mim e perguntou: e tu queres fazer o que aqui? E eu disse: nada, só que eu terminei meu curso e eu estou afim de um emprego como professor. E eu lembro como se fosse hoje, que ela olhou para mim dos pés a cabeça. Só por conta, porque, querendo dizer, mas... Só o olhar eu percebi. Mas hoje agente tem que se valorizar, temos que mostrar que não é porque agente tem uma cor diferente, que nós temos que ser inferior, não. Nós somos é... Eu sempre digo para os meus alunos: o negro é muito, assim, discriminado e a única coisa que temos que fazer é estudar. Estudar e mostrar que agente, que nós somos inteligentes também. E que somos capazes também. (Informação verbal; Caiana do Agreste, nov. de 2008).

Para resolver o problema da não aceitação de alunos negros na sala de aula e no mercado de trabalho, é necessário a implementação de uma educação que permita a ressignificação dos valores, da igualdade, da solidariedade. Para tanto, as diretrizes curriculares educacionais servem atualmente como um guia norteador, pois através de questionários foram consultadas pessoas de níveis escolares

<sup>48</sup> A entrevista aconteceu em Caiana do Agreste, porém o informante mora em Caiana dos Crioulos.

diversos atuantes em grupos negros organizados e, em Conselhos Municipais e Estaduais de Educação, a fim de identificar as dúvidas e as dificuldades de tratar as relações étnicas brasileiras.

Dessa forma, pactuando com Ianni (2004, p. 147), afirmamos que “o preconceito racial é uma técnica de dominação”, onde a etnia e a classe estão contidas num mesmo jogo de forças sociais, de dominação e de alienação, que só pode ter um fim com uma consciência política emancipatória, que levará a uma transformação da sociedade.

No VII EEMN/PB uma das componentes da mesa de discussões: “Comunidades Quilombolas, Vivências e Encargos do Povo Quilombola, foi a Dona Elza. Na sua fala ela evidenciou a necessidade de pesquisadores e membros de entidades governamentais e não governamentais debaterem acerca dos problemas e dificuldades das comunidades quilombolas nas áreas de saúde, história, formação humana e geração de renda, mas colocando sempre que nem todos agem de boa fé, pois algumas pessoas não ensinam a comunidade a agir com autonomia, dando o peixe sem ensinar a pescar<sup>49</sup>.

Ciente da sua negritude, Dona Elza fez algumas indagações e reflexões que levou a platéia a muitos aplausos, vejamos uma parte de sua fala:

Como é que a mulher negra vai ter uma auto-estima se chega alguém de fora e quer levar a razão, e querendo ‘levar seus direitos’? Não é? Porque aí tem a questão de dizer: a escravidão acabou. Ótimo! Ótimo, essa história de que a escravidão acabou. Quem quiser saber se a escravidão acabou vá lá ficar numa área como quilombola, como Caiana dos Crioulos, e vai saber se a escravidão acabou ou talvez chegou. Por que o olho pra ver a escravidão é exatamente quem tem os olhos da cor negra (aplausos). Muitos não têm esse olhar e por isso que muitas vezes fala que a escravidão acabou. Mas eu como quilombola, eu como Elza, eu como caianista, digo a vocês que a escravidão ainda não acabou! E tem muita luta pela frente [...]! (Dona Elza; Informação Verbal; João Pessoa, Nov. de 2007).

Reafirmando a tese de Gorender (2000), pela sua vivência e história de luta pessoal, Dona Elza coloca que os reflexos/conseqüências da escravidão ainda estão presentes no cotidiano de negros como os de Caiana dos Crioulos.

Pessoas idosas de Caiana dos Crioulos, ouvidas no trabalho de campo realizado em novembro de 2008, relataram que já passaram por situações

---

<sup>49</sup> Com essa frase Dona Elza critica as organizações que levam projetos prontos para Caiana dos Crioulos sem discuti-los previamente com a comunidade.

humilhantes por conta do preconceito. Afirmam também que antigamente as pessoas da cidade de Alagoa Grande faziam muita “mangação” (piadas sarcásticas) e que eles eram, em tons de chacota, denominados de: “nega preta”, “nego de Caiana”, e os mais experientes revidavam. Atualmente, apesar da situação de pobreza ainda existir, a condição de vida hoje é melhor do que em suas infâncias. De modo geral, não acontece mais esse tipo de constrangimento de forma declarada. Hoje mais do que nunca, eles sabem do valor e da beleza de sua cor preta, muitos fizeram questão de enfatizar que os negros de Caiana dos Crioulos têm acesso às políticas públicas de combate a pobreza. Apesar de saberem que elas não são capazes de superar a pobreza.

Desse modo, de acordo com a literatura que discute a escravidão e com os protagonistas das comunidades quilombolas, ainda existem muitas questões para serem solucionadas e, enfim, superar o racismo no Brasil.

A consciência política leva o movimento negro a um fortalecimento da cultura popular negra/ brasileira e, por conseguinte, da própria identidade étnica, que é permanentemente reelaborada e transmitida através da memória coletiva, das músicas, das danças, das religiões de matrizes africanas, das formas de trabalho, entre outras. No próximo tópico serão debatidos os Movimentos Sociais de Resistência Negra e a repercussão nos territórios quilombolas do Estado da Paraíba.

## **2.5. Movimentos sociais de resistência negra**

Neste item serão discutidos os movimentos sociais de resistência negra e os ritmos da identidade étnica. O desafio que se coloca é fazer transparecer aos olhos, ouvidos, bocas, narizes e tatos de cores, formas e graus de percepção variados a mais digna resistência a inclusão precária, não no sentido de que ela seja superior às formas de resistência trilhadas por outras etnias, mas por valorizar a cultura negra que foi e, ainda, é considerada em alguns lugares como inferior e que traz conseqüências tristes, como a pobreza e a infelicidade, por exemplo, algumas de suas religiões, como o Candomblé e a Umbada, por vezes são colocadas como seitas demoníacas.



Através dos apoios, o movimento negro tem firmado grandes avanços e quebrado aos poucos muitos mitos de inferioridade que são pautados no discurso da raça. Mesmo sabendo que geneticamente todos são iguais, muitos negros sofrem constrangimentos que um branco na mesma situação, geralmente, não sofre.



Figura 13: Parede ilustrada da escola de Caiana dos Crioulos. Nov. de 2005. Foto: Alecsandra P. da C. Moreira.

Neste sentido, as formas de resistência vêm quebrando as várias correntes impostas ao povo negro. Na imagem acima, a parede ilustrada da escola de Caiana dos Crioulos representa bem a filosofia dos movimentos sociais: o sujeito oprimido (através da coletividade) alcança a libertação.

Para entender esse processo de resistência é de fundamental importância conceituar “movimento social” a partir das discussões sobre etnia e do entendimento da cultura em seu sentido pleno. Essa abordagem contribui para revigorar o debate sobre a alteridade colocando-a no lugar que lhe é próprio, onde o direito a diferença seja respeitada, sem aprisionamentos. Nesse sentido, a cultura deve ser entendida como um conjunto de práticas que ocorre associada às esferas econômica, política e social.

De acordo com Thompson (1998), ao analisar costumes e cultura como categorias genéricas que remetem a contradições, fraturas e oposições dentro de um mesmo sistema, é comum cair no comodismo esvaziando seus conceitos, sem

levar em consideração o contexto histórico. Para o autor (op. cit.), a diferença existente entre a evolução da cultura da elite e a do povo, está na rebeldia da cultura popular em prol dos costumes. A elite por sua vez, quando inova, pelos moldes capitalistas é com base na exploração da população pobre que tem seus padrões de valores e costumes expropriados ou destruídos no âmbito do trabalho e lazer. Essa situação leva às formas de resistências e à criação de movimentos sociais.

Sem partir dessa premissa, torna-se difícil ter clareza do que vem a ser o movimento social negro, mesmo porque há uma multiplicidade de interpretações e conceitos acerca dos movimentos sociais. Um exemplo:

Movimentos sociais são ações sociopolíticas construídas por atores sociais coletivos pertencentes a diferentes classes e camadas sociais, articuladas em certos cenários da conjuntura socioeconômica e política de um país, criando um campo político de força social na sociedade civil. As ações se estruturam a partir de repertórios criados sobre temas e problemas em conflitos, litígios e disputas vivenciados pelo grupo na sociedade. As ações desenvolvem um processo social e político-cultural que cria uma identidade coletiva para o movimento, a partir dos interesses em comum. Essa identidade é amalgamada pela força do princípio da solidariedade e construída a partir da base referencial de valores culturais e políticos compartilhados pelo grupo, em espaços coletivos não-institucionalizados. (GOHN, 1997, p. 251).

Para Gohn (1997) essas diferentes interpretações decorrem, sobretudo, de três fatores: 1) das mudanças das práticas sociais, das formas de organização e das suas bases, 2) das mudanças paradigmáticas dos cientistas sociais e, 3) das mudanças da estrutura econômica e das políticas governamentais. Essa autora, ao debater os paradigmas dos movimentos sociais, provoca inquietações dando subsídios para interpretá-los do ponto de vista da etnicidade. A partir do debate realizado foi definido, preliminarmente, o movimento negro como a ação (movimento) do povo negro na luta contra a história de discriminação e preconceito

que lhes foram impostos secularmente no Brasil. Nesse espaço coletivo não institucionalizado, as carências e os interesses comuns levam a configuração de uma identidade, motivada pelo princípio da solidariedade, que possibilita transformar ações sociais, políticas e econômicas conservadoras em práticas sociais calcadas no direito à cidadania.

Como fruto dos movimentos sociais, de acordo com Dallari (2002), a Constituição de 1988 é a mais democrática que o Brasil já possuiu. Porém, apesar de incluir no Ato das Disposições Gerais Transitórias o artigo 68, a obrigação do Estado Brasileiro no que tange ao reconhecimento e a emissão dos títulos de propriedade às áreas remanescentes de quilombos, as medidas de proteção desses territórios ainda não têm permitido a devida assistência. De acordo com Gorender (2000), caso essa situação continue o autor admite que haverá “um processo de assimilação destrutiva”.

É possível destacar várias conquistas no âmbito da Constituição de 1988, visto que são resultantes das reivindicações dos movimentos sociais, inclusive do Movimento Negro, tais como: o reconhecimento das contribuições culturais das diversas etnias que constituem a população brasileira, o entendimento do terrorismo e do racismo como crime, e o direito das comunidades quilombolas à propriedade definitiva de suas terras, através da emissão dos títulos de propriedade pelo Estado, dentre outras (JACCOUD e BEGHIN, 2002; DALLARI, 2002).

O movimento social negro está dividido em grupos que trabalham na perspectiva de despertar a consciência negra através da arte, com músicas e danças, a exemplo da capoeira<sup>50</sup>, coco de roda e ciranda; por meio da formação humana, com seminários, encontros e palestras onde é discutida a história do povo negro no Brasil, as suas lutas contra a discriminação racial no trabalho, e os direitos humanos; através de cursos de artesanato; de oficinas sobre a cultura afro-

---

<sup>50</sup> “Uma simulação de dança contendo técnicas de ataque e defesa, a capoeira iniciou o seu percurso no rumo à brasilidade com os primeiros bantos chegados à Bahia, que disfarçavam com cânticos tradicionais o treinamento de luta. Aos poucos ritmos específicos como angola, benguela, cavalaria, idalina, iaúna e outros mais, tocados ao berimbau, foram sendo nomeados e foram coordenados os movimentos dos dançarinos lutadores, criando uma disciplina de arte marcial” [...]. “A capoeira como conhecemos hoje é genuinamente brasileira, pois difere muito das lutas que ainda se encontram em Angola, como a *ba-sula* e a *n’golo*, embora sua origem esteja umbilicalmente ligada a essas tradições marciais angolanas. De prática de lazer permitido nos engenhos coloniais, foi na república classificada como atividade criminosa, sujeita à detenção. Em 1937, uma sessão apresentada a Getúlio Vargas por Mestre Bimba fez que essa proibição não só deixasse de constar do Código Penal, como que a capoeira fosse oficializada e recomendada como prática de Educação Física e manifestação artística afro-brasileira” (ANJOS, 2006, p. 84).

brasileira, envolvendo questões relacionadas a vestimenta, cores e acessórios afros; bem como são trabalhadas demandas sociais que vão sendo colocadas em discussão comumente debatidas nas reuniões.

Cada entidade promove atividades específicas de acordo com as demandas do lugar. Nesse contexto, pode ser citado um movimento social étnico bastante conhecido no Brasil: a Frente Negra Brasileira, criada em 1931, no município de São Paulo. Nesta época, segundo Barbosa (1998), os negros representavam aproximadamente 11% do total da sua população e enfrentavam graves problemas relacionados à pobreza e à miséria.

A discriminação neste período era tão alarmante que Francisco Lucrécio, que fez parte da diretoria da Frente Negra Brasileira, coloca que nos jornais era comum a publicação de anúncios de emprego com a frase: “Precisa-se de empregado, mas não queremos de cor” (LUCRÉCIO In: BARBOSA, 1998, p. 38).

A maioria dos negros não tinha acesso à educação, à moradia digna, nem à saúde e o mesmo acontecia com o trabalho, visto que restava para eles o subemprego. A Frente Negra ofereceu aos afrodescendentes até 1937<sup>51</sup>, uma oportunidade de organização e de luta a fim de melhorar a qualidade de vida, a educação e a conscientização política.

Pode ser citado, também, o Movimento Negro Unificado<sup>52</sup>, que é uma das maiores armas das comunidades negras no Brasil. Essa entidade de caráter nacional foi fundada no dia 7 de julho de 1979, e não tem fins lucrativos. O MNU tem promovido ao longo da sua história seminários, cursos e conferências a fim de superar as desigualdades desta sociedade que é multirracial. Ao resgatar a história do Quilombo dos Palmares e do seu líder, Zumbi, além dos quilombolas de uma maneira geral, o MNU tem reafirmado a contribuição dos descendentes de africanos na formação sócio-territorial brasileira.

Considerando as especificidades de cada movimento social destaca-se, na Paraíba, o Movimento Negro da Paraíba, que foi criado em 1979 e, a partir de seus encontros estaduais, tem focado a implementação de políticas públicas para a comunidade negra, na área de desenvolvimento social, na implementação da Lei

---

<sup>51</sup> Em 1936 a Frente Negra Brasileira foi registrada como partido político. No ano de 1937, Getúlio Vargas, através de um decreto presidencial, fechou todos os partidos políticos.

<sup>52</sup> Para mais informações consulte o sítio do MNU:

<http://movimentonegropb.vilabol.uol.com.br/frame.htm>

10.369/03<sup>53</sup>, no campo da educação; a saúde da população negra da Paraíba, com destaque para doenças que atingem, principalmente, a população negra, a exemplo da anemia falciforme, hipertensão e dos miomas; a legislação contra o racismo, no que se refere aos direitos humanos; programas e atitudes de inserção do negro no mercado de trabalho, no que tange a geração de renda; e, identidade e cultura negra, com destaque para as músicas, danças, vestuário, adereços, alimentos sagrados, ritmos de negritude (hip-hop, capoeira e makulelê<sup>54</sup>), religião (Umbanda e Candomblé), dentre outras manifestações culturais que traduzem a resistência negra.

Segundo Moreira (2006), na Paraíba existem mais de 40 entidades e grupos de negros organizados. Dentre estes destacamos: Abaça Ilê Axé Aoyabalé; Agentes de Pastoral Negros (APNs); Agentes de Pastoral Negros de Tibirí II; Banda Ilê - Odara - Música Meninos & Meninas de Rua; Centro de Estudo do Negro (CEN); Côco de Roda Novo Quilombo de Gurugí; Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros na Paraíba (FICAB); Fórum de Ação Afirmativa da Paraíba (FORAFIR); Grupo de Ação e Conscientização Negra - Articulação Urbano/Rural; Grupo de Capoeira Angola de Palmares - Pesquisa Afro; Grupo de Capoeira Guerreiros de Palmares; Grupo de Consciência Negra do Rangel (GRUCON/Rangel); Grupo de Consciência Negra Frutos de Palmares - Assentamento Acauã; Grupo de Consciência Negra Zumbri dos Palmares (GRUCON/ZP – Cabedelo); Grupo de Danças Bajo - Ayô - Formação/Pesquisa; Grupo de Mulheres Negras de Campina Grande; Grupo de Mulheres Negras da Paraíba (BAMIDELÊ); Grupo Nembamba - Formação/Requalificação; Grupo Zumbi de Cultura Popular (Comunicação/Cultura); Jornal Negra Voz; Instituto de Referências Étnicas; Movimento de Ação Negra (MOVANE); Movimento Negro Rural Caiana dos Crioulos; Movimento Negro Rural

---

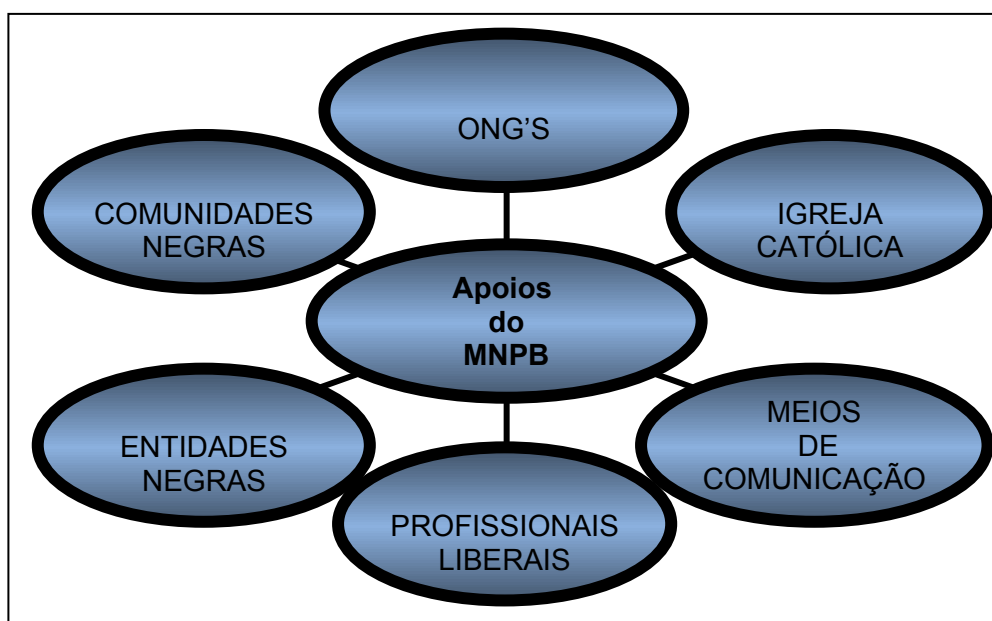
<sup>53</sup> A Lei 10.369, de 9 de janeiro de 2003, “altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, e dá outras providências.” (BRASÍLIA, 9 de janeiro de 2003; 182º da Independência e 115º da República).

<sup>54</sup> “O maculelê é uma dança, uma luta de bastões, remanescente de outro folguedo popular brasileiro, os cumbis realizados no Brasil desde a chegada dos primeiros habitantes. Na sua forma original, o cumbi era um rito de passagem da puberdade para a fase adulta, ligado ainda a um rito propiciatório de um parto tranquilo. Já o maculelê palavra provavelmente derivada de quicongo *makélelé*, que significa algazarra ou tumulto – preserva a parte do autoafricano, representado no Recôncavo Baiano ao menos desde 1757, quando foi registrado em uma homenagem à inauguração da igreja da Purificação em Santo Amaro” (ANJOS, 2006, p. 78).

de Canafístula; Movimento Negro Rural de Zumbi; Pérola Negra - Centro da Cultura Popular e Afro Brasileira; dentre outros.

As atividades desses grupos são desenvolvidas principalmente em: Santa Rita, João Pessoa, Cabedelo, Conde, Campina Grande, Catolé da Rocha, Alagoa Grande, Aparecida e Sousa.

A organização do Movimento Negro da Paraíba é estabelecida a partir de equipes (coordenação, formação, articulação, finanças e divulgação) e grupos de base. Além disso, tem firmado parcerias com entidades governamentais e não governamentais:



Organograma 6: Apoios do Movimento Negro da Paraíba. Organizado por Alecsandra P. da C. Moreira. Fonte: [www.mnu.org.br](http://www.mnu.org.br)

Como resultado do panorama de organização da população negra, em 21 de março de 2003, o Governo Federal criou a Seppir (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial), que tem como objetivo estabelecer iniciativas contra as desigualdades raciais no Brasil. Atualmente, existem várias ações, programas e projetos que são destinados às pessoas e/ou comunidades negras/quilombolas. Como exemplos citamos o “Programa Brasil Quilombola”, “Programa de Fortalecimento Institucional para Igualdade de Gênero e Raça, Erradicação da Pobreza e Geração de Emprego”, “Programa AfroAtitude”, “Programa Uniafro”, “Bolsas-Prêmio de Vocação para a Diplomacia”, “Projeto Terra Negra Brasil”, projeto “Quilomboaxé!”, dentre outros. Porém as ações do governo ainda são insatisfatórias, visto que a pobreza ainda é evidente.

### 2.5.1. O ritmo da identidade étnica

[...]  
Bate, pilão, bate  
que o teu som é o mesmo  
e em nosso músculo está  
nossa vida de hoje  
feita de revoltas!...  
Bate, pilão, bate!...  
(NUNES, 2006, p. 24).

Atualmente, no seio das discussões acerca da complexidade na ciência, a cultura popular em várias obras não é mais considerada como oposta à cultura acadêmico-científica, nem muito menos entendida como inferior, pois os conhecimentos populares e o senso-comum têm sido cada vez mais estudados e se configuram como uma nova construção do conhecimento<sup>55</sup>. Mas nem sempre o conhecimento e a cultura popular foram entendidos desse modo.

Santos (2002) aponta uma definição que foi historicamente utilizada pela classe dominante, que determina a distinção do conhecimento que é ou não popular. E afirma que hoje essa diferenciação ainda permanece, mas de forma mais sutil e dissimulada:

“A Cultura Popular é aquela considerada como a produção do povo, para o povo, realizada fora do universo acadêmico e das instituições científicas. Trata-se de uma produção de domínio público, coletiva, espontânea.” (op. cit., p. 47).

Nessa perspectiva, pode-se perceber claramente uma hierarquia entre a cultura superior (acadêmica) e a inferior (popular), onde está embutida uma segregação de conhecimentos por classes sociais, a da elite dominante e a dos pobres.

Para romper com esse paradigma, a incorporação da oralidade é posta como uma forma de dar voz aos grupos negros e de minimizar esse distanciamento entre ciência e o senso-comum, possibilitando a estes contar a sua própria história, pois como afirmou Dona Elza, na página 42 desta dissertação, para enxergar todas as dificuldades e lutas do povo negro, apenas se consegue com os olhos “negros” de quem vive cotidianamente com a insuficiência da infraestrutura básica nas suas moradias e no acesso precário e insuficiente ao trabalho, além de todos os

---

<sup>55</sup> Sobre o debate da importância da interdisciplinaridade e do resgate do senso-comum vide Santos (2006).

problemas alavancados por essas ausências e, ainda, da não aceitação da sociedade a simbolismos e expressões culturais impressas, por exemplo, nas religiões de matrizes africanas.

Entretanto, nesta dissertação, os olhos “negros” devem ser entendidos como aqueles que enxergam as desigualdades sociais, ou seja, eles refletem o “olhar”, o “refletir sobre” e o “agir para mudar”, mesmo quando as pessoas têm etnias diferentes podem ter essa percepção. Para combater a discriminação e o preconceito uma etnia não deve rejeitar as outras, porque uma exclusão deve ser pensada no sentido de inclusão, de solidariedade e de igualdade de direitos.

Desde o período colonial até meados do século XX as religiões (com seus ritmos e rituais) de matrizes africanas, praticadas pelas populações negras, foram censuradas. A estratégia de resistência utilizada pela população negra foi o sincretismo religioso, pois os negros eram autorizados tanto pela Igreja como pelo Estado a cultuar os santos católicos, mas esses eram substituídos pelas entidades dos cultos africanos. De acordo com Anjos (2006, p. 89),

Se nos primeiros tempos a rejeição era absoluta, essa atitude tendia a uma separação de mundos que permitia as práticas originárias do velho continente, embora isoladas ou mesmo escondidas. O movimento de atração dos negros a Igreja com argumentos de sincretismo favorecia o disfarce. A aceitação com ressalvas e branqueamentos, para facilitar a digestão da elite cristã fez que boa parte da liberdade de culto se acentuasse. Mas o movimento atual visa à extinção de qualquer marca original, o esquecimento total de onde veio.

Os neopentecostais, segundo o autor (op. cit.), associam as crenças de matrizes africanas a manifestações diabólicas e a infelicidade. Esse cenário dificulta a prática de cultos afros desde o período colonial e transforma os espaços remanescentes de quilombos em palcos para outras religiões.

Mas apesar de ser comum em algumas comunidades quilombolas a afirmação de que o catolicismo é predominante, é válido lembrar que as representações simbólicas remetem muitas vezes a orixás, erês, voduns e caboclos. Apesar de rezar o terço, novenas e ladainhas, nos momentos difíceis, a exemplo de quando se encontram enfermos, procuram pelo rezador ou rezadora, prestam consultoria espiritual em rituais de cura como os Pais e Mães de Santo.

De acordo com Munanga (2006), do Candomblé somado ao espiritismo Kardecista e ao catolicismo surgiu a Umbanda que tem sido classificada como uma



religião brasileira por excelência. Além disso, nas religiões afro-brasileiras são identificados elementos de religiões indígenas.

Um ponto muito interessante é apontado por Prandi (1996) *in* Munanga (2006). Eles afirmam que no Candomblé, os marginais, as prostitutas e os homossexuais não são discriminados. E todos podem resolver seus problemas de forma individual, sejam eles relacionados à doença, ao desemprego ou à falta de moradia ou alimentos.

No Brasil há poucos anos os militares ainda proibiam e perseguiram aqueles que cultuavam os orixás. Por vezes, era necessário que o terreiro tivesse uma licença para realizar as cerimônias. São comuns relatos de pessoas que denunciam o “barulho” dos rituais a polícia para que ela interrompa as cerimônias.

Em Caiana dos Crioulos muitas pessoas praticam os rituais afro-brasileiros, ao mesmo tempo em que se autodenominam como católicos, enquanto que outro grupo pratica o protestantismo abertamente, apesar de ser minoria na comunidade.

Esse tipo de preconceito o movimento negro tem tentado desmitificar. Em vários eventos, a exemplo do “VII Encontro Estadual do Movimento Negro da Paraíba”, “II Seminário de Estudos Culturais Afro-Brasileiros: homenagem a Lima Barreto”, “I Curso de Extensão para Comunidades Quilombolas e Indígenas do Estado da Paraíba: Mojubá Ymyrapytã”, Pais e Mães de Santo, religiosos e/ou pesquisadores explicam as origens de suas práticas culturais e negam o caráter demoníaco que foi estabelecido socialmente para diminuir o povo negro.

O capítulo seguinte discutirá sobre o território da memória e da identidade étnica de Caiana dos Crioulos, debatendo acerca das questões ligadas à família, terra, trabalho, religião e lazer.

### *Capítulo 3: Território da Memória e Identidade Étnica*

Pensar um território  
cuja memória se escondeu  
no meio da branquidão  
é enxergar no escuro do preto  
uma busca por libertação.

Autora: Alecsandra P. da C. Moreira.

### **3.1. Marcas da Geo-História: resistência negra no Brejo Paraibano**

De acordo com Moreira e Targino (1997), o Brejo Paraibano é um brejo de altitude à barlavento. O clima úmido, solos férteis e hidrografia perene formaram no passado o cenário perfeito para a atividade agrícola voltada para a subsistência que favorecia o pouso de vaqueiros vindos do Sertão em direção ao Litoral, nos currais criados no Agreste Paraibano. Através das feiras de gado surgiram os primeiros núcleos populacionais.

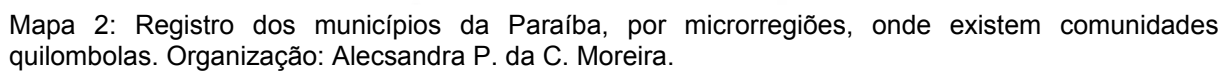
No Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos (1998), consta que a comunidade está situada na região do antigo “Sertão do Paó” (rota de penetração para o interior nordestino).

Às margens da Lagoa do Paó, em 1620, foram construídas as primeiras casas e fazendas. Entre 1719 e 1767 se deu a colonização do núcleo com as concessões de terras a Domingos da Rocha, Isidoro Pereira Jardim, Marinho Gomes, Agostinho de Jesus e ao Padre Luis Quaresma Dourado, que iniciaram o plantio da cana-de-açúcar, nas baixadas e vales e, do algodão, nas encostas.

Apesar da mão-de-obra inicial, na produção do algodão, ter sido a escrava, devido a pouca quantidade, os escravos foram substituídos por trabalhadores livres e, após a abolição da escravatura, as formas de trabalho predominantes nas médias e grandes propriedades eram as de moradores e parceiros. Já nas pequenas propriedades a sua produção era realizada pelo trabalho familiar (MOREIRA & TARGINO, 1997).

Citando Almeida (1994) os pesquisadores do Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos (1998) afirmam que havia 32 engenhos em Alagoa Grande, onde comumente era encontrada a casa-grande, a capela e a fábrica. As relações de trabalho desse sistema produtivo eram as de escravo, morador e parceria com lavradores. Existia um número médio de escravos na produção açucareira da região, porque essa mão-de-obra era antieconômica. A organização não era rígida, a senzala se localizava próxima à casa-grande.

Para facilitar a visualização da localização de Alagoa Grande e da microrregião do Brejo Paraibano, segue o mapa:



No princípio, o “Sertão do Paó” pertenceu ao município de Mamanguape. Em 1847 passa a constituir o distrito de Areia com a denominação de Lagoa Grande. E em 1865, a emancipação do município foi dada com o nome de Alagoa Grande (RELATÓRIO DE IDENTIFICAÇÃO DE CAIANA DOS CRIoulos, 1998).

A estrada que liga Alagoa Grande a Maçaranduba foi construída entre 1948 e 1950. Através dela são feitos os contatos entre Caiana dos Crioulos e os de fora, e vice-versa, visto que a comunidade está localizada numa serra a cerca de 12 Km da cidade de Alagoa Grande. Mas o contato era limitado. Em 1970 a estrada foi reformada e houve a intensificação dos contatos.

No inverno, porém, a estrada fica perigosa podendo haver atolamentos de veículos e deslizamentos. De acordo com os professores<sup>56</sup> da escola de Caiana dos Crioulos, nos dias de chuvas não há aulas, já que os professores não são da comunidade, com exceção apenas de um deles.



Figura 14: Estrada de acesso a Caiana dos Crioulos. Fev. de 2007. Foto: Alecsandra P. da C. Moreira.

Quanto à divisão territorial, há uma separação de caráter burocrático em duas áreas: Caiana do Agreste (onde houve uma visível miscigenação), com cerca de 91 famílias e Caiana dos Crioulos (onde a etnia negra é evidente), com aproximadamente 140 famílias, como forma de adquirir mais benfeitorias, tais como: casas de farinha, escolas e cisternas. Porém, apesar de ser comum a afirmação de

---

<sup>56</sup> Informação obtida em trabalho de campo em novembro de 2005, realizado pela equipe do Gestar: território, trabalho e cidadania, coordenado pela Professora Doutora Maria de Fátima Ferreira Rodrigues.



que “Caiana é uma só”, percebe-se diferenças, não apenas quanto às características biológicas, mas também na própria organização do território, de antes e depois do riacho que divide a comunidade.



Figura 15: Vista parcial de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB/Abril. de 2005. Foto: Alecsandra P. da C. Moreira.

Ao adentrar em Caiana dos Crioulos, imediatamente, pode-se perceber que se trata de um território construído em lugar de difícil acesso e com pontos de visão privilegiados, que serviram como estratégia de proteção no período escravista. As casas são dispersas, sem um arruamento definido e com tamanhos de quintais também diferentes que indicam uma história de subdivisão territorial através da relação de hereditariedade.

Não se sabe ao certo de que lugar ou lugares vieram os seus primeiros habitantes e, nos poucos trabalhos onde foi encontrado algum registro sobre o assunto havia várias lacunas. É provável, que a lembrança desse passado marcado pela escravidão e pela fuga traga muito sofrimento o que os leva a uma perda inconsciente desta memória.

Há várias hipóteses que tentam explicar a sua origem<sup>57</sup> de acordo com o Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos (1998). Uma delas é que seus primeiros habitantes teriam vindo do Quilombo dos Palmares fugindo do massacre ocorrido; outra explicação, é que os negros teriam fugido de um navio negreiro que desembarcou em Baía da Traição, no século XVIII, seguindo o curso do Rio

<sup>57</sup> Nos trabalhos de campo que realizamos em Caiana dos Crioulos, as pessoas idosas que entrevistamos afirmaram que os mais velhos não falavam sobre a origem de Caiana dos Crioulos.

Mamanguape que passa pela cidade de Alagoa Grande; além destas, existe a possibilidade deste quilombo ter sido consequência da campanha abolicionista ocorrida no município de Areia, onde foram facilitadas a fuga e a libertação espontânea de escravos.

Os abolicionistas areienses organizaram-se e além de promover fugas e utilizarem-se da imprensa para incentivar a concessão de alforrias, segundo Sá (2005), em 1873 fundaram em Areia a Emancipadora Areiense, com 34 membros:

A cidade de Areia era um importante entreposto comercial, abastecendo o interior com farinha e rapadura. Areia mantinha uma importante relação comercial com Pernambuco. O desenvolvimento econômico da cidade possibilitava que muitos filhos de grandes proprietários e comerciantes fizessem cursos superiores em faculdades brasileiras e algumas vezes em universidades européias. Atribui-se a esses dois últimos fatores a proliferação das idéias emancipacionistas na região, antes mesmo do surgimento delas na capital.

A *Emancipadora Areiense* defendia a idéia de que a abolição ocorresse de forma lenta e gradual, para garantir o direito de propriedade e acomodação da agricultura. A *Emancipadora* admitia sócios de outros municípios, aplicava todo o seu dinheiro na compra de alforrias e, para divulgar o movimento abolicionista, o número de cartas concedidas seria publicada em jornais. (SÁ, 2005, p.54).

No mapa da página 80, pode-se verificar que o município de Areia faz parte da mesma microrregião de Alagoa Grande, dada a proximidade entre esses municípios ela pode de fato ter influenciado na construção de Caiana dos Crioulos.

Outro registro da origem da comunidade foi localizada no volume 1 do CD de Caiana dos Crioulos (ciranda, coco de roda e outros cantos), onde foram encontrados também muitos traços da cultura da comunidade. Nas músicas são narradas histórias do cotidiano da comunidade. Dentre os versos um dos cocos mais marcantes é o “Corresse Nego”, que remete a história dos primeiros moradores de Caiana dos Crioulos, que fugiram dos maus tratos, torturas e do trabalho forçado a que eram submetidos no período da escravidão.

**Corresse Nego (coco)**

Corresse nego, corresse

Com medo de apanhar.

Oi, lá vem a barra do dia!

Será, o dia, será?

(MEMÓRIA MUSICAL DA PARAÍBA. Vol. 1)

Na ciranda “A Lavadeira” fica evidente que o canavial de cana caiana esteve tão presente na comunidade que o adjetivo da cana deu origem juntamente com a etnia da comunidade ao nome do lugar, “Caiana dos Crioulos” (MOREIRA, 2006).

**A Lavadeira (ciranda)**

A lavadeira que lavava minha roupa  
Tá quase louca de me procurar,  
Ela lavava na palha da cana,  
Da cana caiana do canaviá.  
(MEMÓRIA MUSICAL DA PARAÍBA. Vol. 1)

Percebe-se, assim, o quanto é grande o valor deste lugar ainda hoje habitado por seus descendentes. Assim, é possível afirmar, que na serra de Alagoa Grande, há um símbolo de luta pela dignidade e cidadania, que está representada pela própria comunidade.

No quilombo, de acordo com um texto da comunidade anexado ao Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos (1998), todos os moradores tinham o seu espaço de moradia e trabalho, no qual estes praticavam a agricultura, cultivando milho, feijão, mandioca, fava, arroz, café, fruteiras, além de realizar a caça. Caiana era constituída por aproximadamente de 50 a 60 famílias negras e 3 famílias brancas (família Elídio, vinda de Pernambuco; família Vicente, vinda de Queimadas; família Chico Franco de Cachoeira de Pedra D’água). As mulheres cuidavam da casa, dos filhos, ajudavam os maridos na roça, fiavam algodão, faziam panelas de barro, rendas de almofadas, confeccionavam tecidos.

As casas eram, em sua maioria, de taipa, cobertas com palhas de coco. As camas eram construídas com varas e forradas com algumas palhas de coco catolé: “[...] no tempo que eu nasci mesmo não havia dinheiro, não havia posse, nesse tempo era tudo fraquinho, pregava a vara com um pedaço de prego e dormia”. (Informante de 84 anos, campo de nov. 2009).

A denominação de Caiana dos Crioulos é recente (a partir de 1970). Antes era denominada apenas de Caiana. Para cada núcleo populacional, Caiana do Agreste e Caiana dos Crioulos, há uma Associação de Moradores.

Nas casas há energia elétrica, porém, o abastecimento de água é precário, feito através de poços, cacimbas e/ou cisternas. Nos períodos de estiagem a água é racionada e levada em carros pipas pela prefeitura de Alagoa Grande. O



saneamento é deficitário na maioria das casas, mas nos trabalhos de campo realizados percebeu-se a presença de fossas sépticas.

Por causa da forte incidência da Doença de Chagas<sup>58</sup> em Caiana dos Crioulos, devido à precariedade das habitações, foram construídas casas de alvenaria através do SUS (Sistema Único de Saúde), com construção de banheiros (RELATÓRIO DE IDENTIFICAÇÃO DE CAIANA DOS CRIoulos, 1998).

### 3.2. Identidade, Símbolos e Religiões

Em Caiana dos Crioulos há uma identidade grupal muito marcante com manifestações culturais singulares, que dão à comunidade uma unidade social diferenciada resistente aos contatos com as diferenças culturais que estão em seu entorno.

A religiosidade é uma forte característica da comunidade, que se pode verificar nas casas, com imagens de Santos da Igreja Católica nas paredes e mesas, e nos benditos e marchas cantados na comunidade.

#### **Bendito de Nossa Senhora da Conceição (bendito)**

Viva Maria Santíssima  
Que é humilde coração!  
Ela é nossa padroeira,  
Senhora da Conceição  
A Igreja é casa santa  
Onde Deus fez a morada;  
Toda incensada de ouro,  
E de ouro toda ornada.

(MEMÓRIA MUSICAL DA PARAÍBA. Vol. 1)

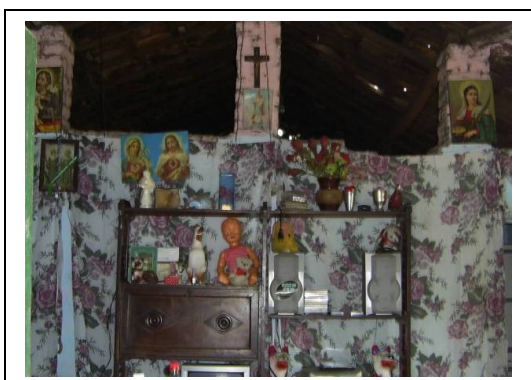


Figura 16: Proteção na entrada da casa. Alagoa Grande – PB/Nov. de 2005. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.

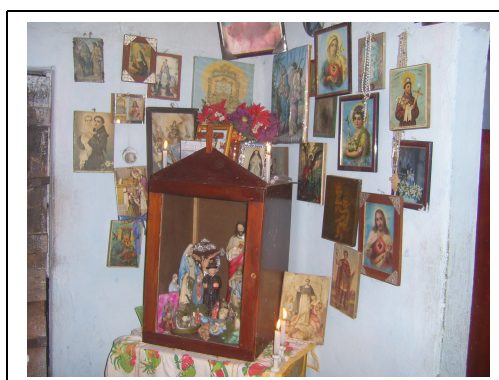


Figura 17: Santuário residencial. Alagoa Grande PB/Nov. de 2008. Foto: Alecsandra P. da C. Moreira.

<sup>58</sup> Doença infecciosa causada pelo protozoário *Trypanosoma cruzi*, conhecido popularmente como barbeiro. Uma das formas de prevenção é a construção de habitações de alvenaria.

Estas imagens surpreendem em um primeiro momento, porém não é difícil entender porque a religião predominante é a Católica. De acordo com Anjos (2006, p. 89) desde os tempos coloniais até meados do século XX “as religiões africanas foram perseguidas, desprezadas ou permitidas apenas sob os disfarces do aparente sincretismo, em celebrações que remetiam a adaptações de festividades cristãs ou homenagens a similares católicos do panteão africano [...]”.

A satanização, as crenças do candomblé e da umbanda, associando-as às doenças, à pobreza e à infelicidade, dificulta a prática de cultos afros desde o período colonial e transforma, mesmo os espaços remanescentes de quilombos, em palcos para outras religiões.

Entretanto, é comum entre seus moradores a busca por rezadores para curar suas enfermidades. Algumas cerimônias foram relatadas e se assemelham com os rituais realizados em terreiros de Umbanda. Mas a maioria dos moradores, assim como o rezador mais conhecido por rituais de cura em Caiana dos Crioulos, evita falar sobre o assunto e se autodeclaram católicos.

Uma das entrevistadas (52 anos), em novembro de 2008, afirmou já ter ouvido falar sobre a existência de Candomblé ou Umbanda na comunidade. Em seguida, se remeteu aos rezadores e colocou que já havia sido curada em um período que estava “esmorecida, doente mesmo, num fazia nada. Doente mesmo e vomitando... Era esmorecida mesmo.” De acordo com o diagnóstico do rezador, ela relatou que o problema não estava bem nela, mas sim em sua sombra.

Na casa do rezador tem cantoria, dança, mesa coberta com toalha branca, vários santos da igreja católica, a exemplo de São Jorge, e às vezes vão muitas pessoas. Sua mãe já freqüentava e ela depois que casou passou a ir também. “A gente fala que veio se consultar e ele faz o trabalho.” [...] “No tempo que eu fui era vinte real.” [...] “Pra fazer a primeira consulta a gente pode ir até sem nada. E outra vez quando a gente for a gente pode levar. É necessário pagar apenas uma vez, quando é na segunda”, segundo a entrevistada, “as vezes, o encosto é retirado”. Mas para alcançar a cura, além das orações, ela teve que tomar chá de arruda, de folha de alecrim; três banhos às cinco horas da tarde, com uma solução feita com a folha da arruda e capim santo cozinhadas com água, que servem tanto para o banho, como para beber um pouquinho. Para limpar a casa “ele mandou dá defumador dentro de casa [...]. É uma sementinha [bejuite] que agente compra na

rua, que chega em casa bota num prato com brasa e a pessoa fica fumaçando [...] da cozinha pra frente [...] umas três vezes.”

De acordo com essa entrevistada há pessoas que não gostam de dizer, porque acham que é errado e, por esse motivo, muita gente não dá o devido valor. Quando o rezador entende que não pode curar a enfermidade ele “diz pra procurar o posto.” Há outra rezadora, também muito conhecida, que atende sem cobrar, porém a pessoa dá o que puder: feijão, farinha ou mesmo dinheiro.

Entretanto, apesar de relatos como esse, de um modo geral, a religião e as atividades de lazer de Caiana dos Crioulos estão relacionadas a festas de santos católicos, nascimentos, batizados, casamentos, que levam por sua vez às músicas e danças características: ciranda, coco de roda e forró. De acordo com Wolf (p. 134, 1970), a religião camponesa:

[...] funciona para sustentar e equilibrar o ecossistema camponês e a organização social e também constitui um componente da ordem ideológica mais ampla. Responsiva aos estímulos que derivam tanto do setor camponês como da ordem social envolvente, a religião forja mais um elo que liga o campesinato àquela ordem.

As festas religiosas celebradas na comunidade, de acordo com seu Relatório de Identificação (1998), são em homenagem a Nossa Senhora da Boa Viagem, realizada em fevereiro, com novenas, reza de terços e ofícios; a Santo Antônio, comemorado com fogueiras, no dia 13 de junho; o São João no dia 24 de junho, também com fogueiras; a Nossa Senhora da Conceição no dia 8 de dezembro, com novenas, reza de terços e ofícios; a Santa Luzia em 13 de dezembro, com novenas, reza de terços e ofícios; e ao Menino Deus no dia 25 de dezembro.

Esses aspectos da religiosidade caianense também se manifestam nas cerimônias religiosas, conforme se pode ver, a seguir.

### **3.3. Casamento em Caiana: cultura e tradição**

#### **Aliança no dedo da moça**

Aliança no dedo da moça  
Olha lá como tanto alumeia  
Alumeia, alumeia, alumeia  
Alumeia Brejim de Areia

(MEMÓRIA MUSICAL DA PARAÍBA. Vol. 3)

Na ciranda acima citada é evidenciada a representatividade da aliança que é um dos símbolos mais importantes dos casamentos. Durante o trabalho de campo realizado em novembro de 2008, quando uma das informantes (52 anos), foi indagada quanto à expressão “alumeia Brejim de Areia”, ela respondeu que o brilho da aliança na mão da noiva é tão intenso que pode ser percebido na comunidade, a quilômetros de distância, como por exemplo, em Brejo de Areia. Esse simbolismo está presente porque:

A aliança, um círculo de ouro, uma figura sem fim indica a indissolubilidade do casamento, que representa um compromisso eterno. Essa aliança é colocada no quarto dedo da mão esquerda como símbolo de submissão, ligando-se a uma veia que leva diretamente ao coração, e reflete a união sexual e emocional. (LEITE, 1993, p. 113).

As tradicionais cerimônias de casamento é uma particularidade de Caiana dos Crioulos. Atualmente, há uma capela na comunidade, porém reza a tradição que o casamento deve ser celebrado em Alagoa Grande. Antes da chegada dos veículos, há uns quarenta anos atrás em seu casamento, a Dona Josefa Ana (Dona Finha) nos contou em novembro de 2005, que ela “ia a pé. A roupa e o sapato iam na mala até Alagoa Grande”.

Em Caiana dos Crioulos é comum a ocorrência de vários casamentos nos meses de dezembro e janeiro. Entre os meses de dezembro de 2007 e janeiro de 2008, por exemplo, foram realizados 6 casamentos, desses, apenas um casal permanece na comunidade, os outros migraram para o Rio de Janeiro em busca de trabalho. E a permanência de um dos casais não significa que ambos permaneçam trabalhando em Caiana, o jovem em novembro de 2008, estava trabalhando no Rio de Janeiro para poder manter a sua casa.

A cerimônia de casamento<sup>59</sup> em Caiana dos Crioulos é um evento que mobiliza os membros da comunidade desde os preparativos, até a tão esperada festa. O dia 25 de janeiro de 2008 foi véspera de um desses eventos, onde os pais da noiva, os convidados e os noivos ajudaram nos últimos preparativos. Essa festa aconteceu na casa de dona Cida que está localizada após um riacho que separa Caiana dos Crioulos de Caiana do Agreste.

---

<sup>59</sup> Em dezembro de 2007 ao ligarmos para a senhora Severina Luzia, mais conhecida como dona Cida (cirandeira) para desejar um feliz ano novo para ela, sua família e aos outros moradores de Caiana dos Crioulos, ficamos muito felizes em sermos convidados para o casamento de sua filha Adriana Severina Alves com Manuel Alves no dia 26 de janeiro de 2008.

Em conversa com moradores, nos foi informado que os homens preparam com bastante antecedência a latada<sup>60</sup> onde acontece o forró no dia do casamento e, também, a “cozinha” (que também é de madeira e palha, próxima a casa) com fogões à “lenha” onde são cozinhadas as comidas, preparadas tanto por mulheres casadas como solteiras.



Figuras 18 e 19: Latada para o forró e a “cozinha” construída para o casamento. Caiana dos Crioulos. Janeiro de 2008. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.

As mulheres na véspera da cerimônia preparavam as comidas com muita alegria. Como exemplo, o preparo da cabidela: as penas de uma parte do pescoço da galinha ainda viva eram removidas com as mãos, em seguida, seguravam suas asas e pés, com o auxílio das mãos e pés das cozinheiras, para cortar a veia para o sangue escorrer e cair na bacia. Depois o sangue foi fervido e o tempero colocado apenas no dia seguinte. Após sangrar as galinhas as mulheres tiravam suas penas, chamuscavam as galinhas e tratavam-na.

---

<sup>60</sup> Espécie de salão de festas, construído de madeira e palha, para as festas de casamentos, de São João, dentre outras.



Figuras 20 e 21: Preparo das comidas. Caiana dos Crioulos. Janeiro de 2008. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.

Além da galinha e da cabidela, foram preparadas carnes de boi, bode, porco, o picado e a buchada. Enquanto isso, algumas mulheres tomavam cana, conversavam e riam bastante com as risadas de satisfação bem características daquela comunidade. E os homens haviam saído para comprar as bebidas (refrigerante e cerveja) e o salgadinho para as crianças e quando retornaram já traziam o *freezer*.

À noite, o trabalho prosseguia com menos pessoas ajudando, já que muitas mulheres retornaram para seus afazeres domésticos em suas residências. No dia seguinte, 26 de janeiro de 2008, pela manhã, as amigas da noiva chegaram à sua residência e aguardaram-na ser vestida, maquiada e penteada por sua irmã Betânia.

A noiva e suas amigas seguiram em carreata em duas Kombis e dois outros carros com carroceria para a igreja de Alagoa Grande. Seus pais permaneceram na comunidade, como é de costume.





Figuras 22 e 23: Seguindo para a igreja. Caiana dos Crioulos. Janeiro de 2008. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.

Quem estava nos últimos carros perdeu a entrada dos noivos na igreja. Havia uma preocupação em não se atrasar para não levar reclamação do padre, foi o que relataram algumas convidadas. Os amigos do noivo acompanharam-no até a igreja.

Após a cerimônia religiosa houve uma sessão de fotos na igreja. Em seguida, os noivos seguiram para a praça para esperar as convidadas comprar os presentes.





Figuras 24, 25 e 26: Cerimônia de Casamento (católico) tradicional em Caiana dos Crioulos. Alagoa Grande. Janeiro de 2008. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.

Em seguida todos seguiram em cortejo na direção à casa da noiva, visto que os pais do noivo já são falecidos. Os pais da noiva aguardaram em casa a chegada dos noivos com um travesseiro no chão para dar a benção à filha. Foi jogado nos noivos: arroz, pétalas de flores e folhas verdes.

A noiva, então, foi para o quarto<sup>61</sup> dos pais para receber os presentes das convidadas. Vale salientar, que elas compraram e entregaram os presentes (copos de vidro, potes de plástico para guardar alimentos, xícaras, pires, jarras de água e de suco, lençóis, toalhas de mesa, etc.). Enquanto isso, o noivo ficou do lado de fora esperando, assim como os outros homens.

O almoço foi servido na latada onde a noite aconteceu o forró, até o dia amanhecer. No almoço foi servido: farofa, alface, tomate, verdura com maionese, arroz, macarrão, cabidela, carne de bode, boi, porco, galinha, picado, acompanhado com refrigerante e cerveja. A noiva sentou-se na cabeceira da mesa.

Apesar do calor que fazia neste dia, tanto a noiva, como o noivo permaneceram com a roupa do casamento até a meia noite. Após a meia noite os noivos ainda com a roupa do casamento foram para traz do bolo e todos cantaram parabéns. Depois disso a noiva trocou de roupa permanecendo com a grinalda, mas o noivo continuou com a mesma roupa até o final da festa.

---

<sup>61</sup> O lugar onde a noiva recebe os presentes pode ser em qualquer parte da casa, á critério dos noivos.



O forró, cuja contribuição (ingresso) custou R\$ 5,00, durou até mais de 5 horas da manhã. No final dona Cida, mãe da noiva, cantou algumas cirandas, fato este, que não é comum acontecer. Normalmente, as pessoas da comunidade afirmam que não há cirandas nas festas de casamento.

Ao amanhecer o dia, os noivos acompanhados por alguns convidados foram para casa. A noiva segurando o buquê e com a grinalda na cabeça. Caso os pais do noivo fossem vivos o café da manhã teria acontecido na casa deles.

Esses dias foram de festa e são esses momentos que fortalecem os laços de união e afetividade na comunidade. Algumas pessoas vieram do Rio de Janeiro para prestigiar o casamento. E desse modo acontecem inúmeras outras cerimônias de casamento na comunidade, com noivos oriundos de Caiana dos Crioulos como é enfatizado pelo grupo.

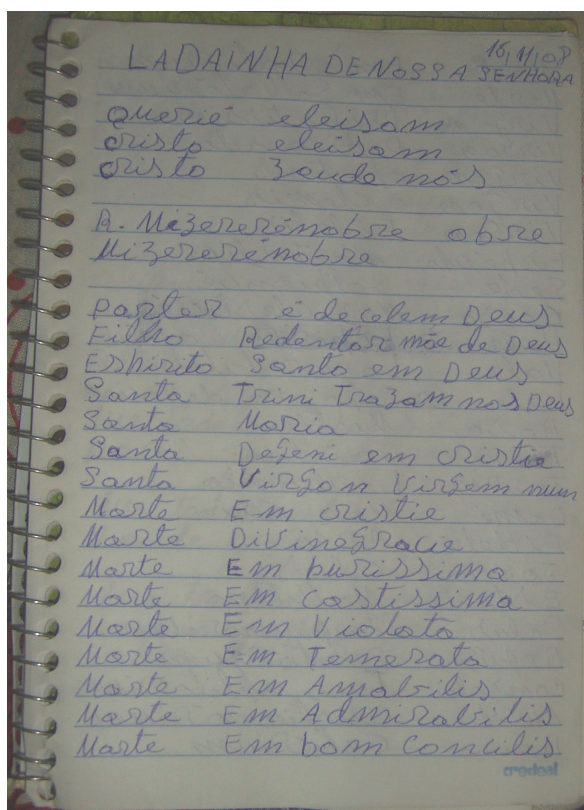
Vale salientar, que em outras áreas do Brejo paraibano, como no município de Pilões, os relatos dos casamentos de pessoas idosas são bem parecidos com os de Caiana dos Crioulos, mas os casamentos aconteciam desse modo apenas há décadas atrás. Essa tradição ainda é preservada em Caiana dos Crioulos porque nessa comunidade estes valores são preservados como uma marca da sua identidade.

### **3.4. Ciranda e coco-de-roda: um instrumento poderoso na divulgação da cultura negra de Caiana dos Crioulos**

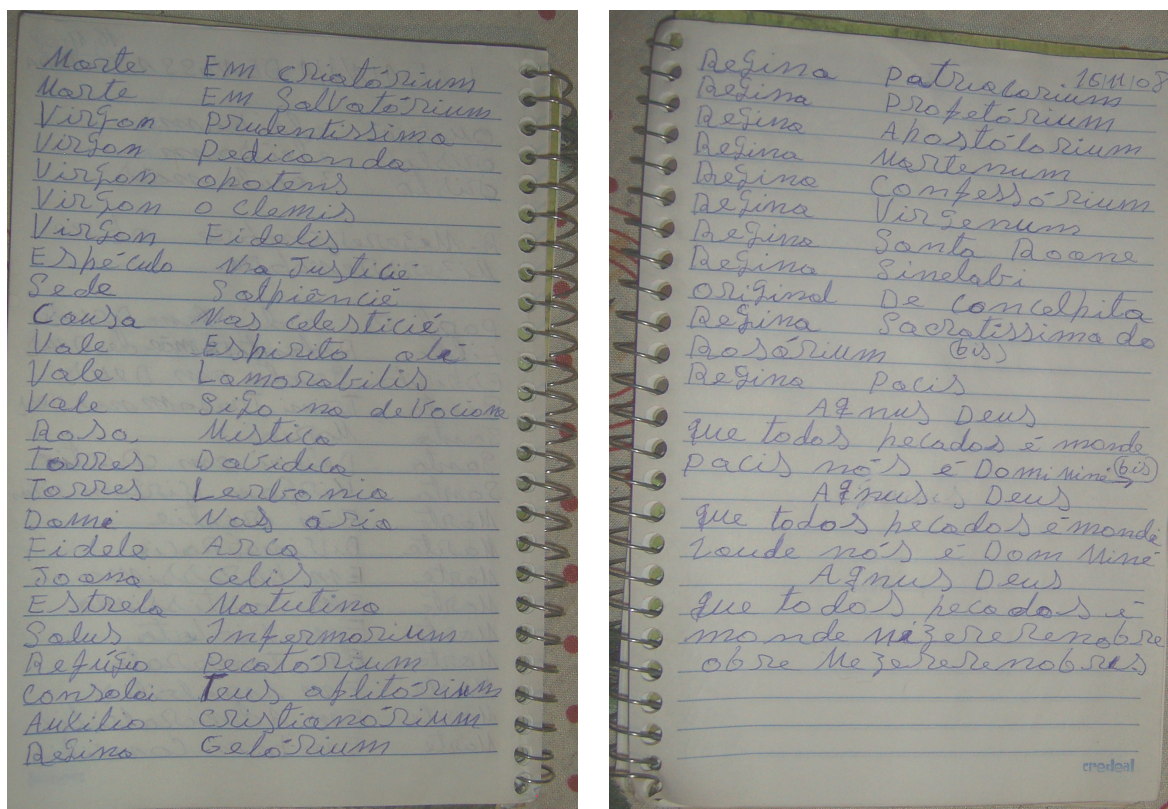
A música e a dança são elementos importantes da cultura negra e revelam expressões corporais e valores do grupo. Normalmente, em Caiana dos Crioulos a ciranda e o coco-de-roda não são dançados nos casamentos, porém podem estar presentes ao final de terços, novenas e em outros momentos da vida religiosa da comunidade. As figuras abaixo representam o momento de descontração e diversão após um terço onde rezas em latim também foram declamadas. A dona da casa serviu a todos os convidados com refrigerante, matando a sede dos dançarinos e espectadores.



Figuras 27 e 28: Ciranda depois do terço. Alagoa Grande – PB/Novembro de 2009. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira<sup>62</sup>.



<sup>62</sup> Essas figuras foram colocadas propositalmente para mostrar de forma parcial como é a iluminação de Caiana dos Crioulos. Para chegar até essa casa andamos por uma estrada escura na maior parte do tempo.



Figuras 29, 30 e 31: Ladainha de Nossa Senhora – cedida por Dona Maria das Neves Nascimento. Alagoa Grande – PB/Novembro de 2008. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.

A ciranda é cantada por três pessoas e acompanhada pelo som do ganzá, zabumba, triângulo e pífano. Ela representa um divertimento, onde os amigos se reencontram, os visitantes são recepcionados, os jovens namoram, as pessoas bebem e dançam. Outrora as pessoas tomavam vinho e cachaça, mesmo as moças solteiras. As “pareias”<sup>63</sup> levavam as garrafas quando sabiam que a namorada gostava de beber. Aos sábados aconteciam novenas ou terços e depois todos caíam nas cirandas. Nos casamentos a festa era feita apenas com o forró pé-de-serra, porém atualmente, a o forró estilizado já é muito utilizado para animar os convidados.

Travassos e Carvalho (2006) ao realizar um documentário sobre ciranda e coco-de-roda no Estado da Paraíba, buscaram fundamentação teórica em autores como Alvarenga (1984), Ayala e Ayala (2000), Pimentel (2005) e Tavares (2005), e perceberam que:

Não há um consenso sobre as origens da ciranda e do coco entre os pesquisadores utilizados como fonte nessa pesquisa. Altimar Pimentel (2005), por exemplo, aponta várias definições encontradas em suas pesquisas sobre coco, sinalizando as classificações da

<sup>63</sup> Pareia é um termo utilizado no Nordeste para um dos membros de um casal; alguém que forma um par.



dança de acordo com a métrica literária. Mário de Andrade, por sua vez, em sua coleta de cantos no Nordeste, cataloga os cantos associando-os a temas abordados em suas letras e/ou contextos.

[...] Na Paraíba podem ser encontrados vários coquistas e cirandeiros espalhados por todas as regiões do Estado. Há registros de cocos de terreiro de candomblé (cocos de jurema); cocos e cirandas em comunidades quilombolas; cocos e cirandas em tribos indígenas e no litoral e em comunidades de pescadores.” (TRAVASSOS E CARVALHO, 2006, p. 30-31)

Os tocadores juntamente com as cirandeiras aglutinam o grupo e essa paisagem pode servir de cenário para uma verdadeira festa. As figuras abaixo retratam a comemoração da Consciência Negra que aconteceu em novembro de 2008. Nesse dia, estiveram presentes representantes dos movimentos sociais do Estado da Paraíba, quilombolas de outros municípios, estudantes universitários, pesquisadores, grupos de capoeira, dentre outros.



Figuras 32 e 33: Ciranda na comemoração da Consciência Negra. Alagoa Grande – PB/Abril de 2006. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.

Além de dançar dentro do território quilombola, as cirandeiras já gravaram CD's e se apresentam em eventos que extrapolam os limites estaduais da Paraíba, servindo como meio de comunicação na divulgação da cultura negra, visto que nas letras das músicas foram registrados elementos da religiosidade, dos tipos de cultivo, da importância dos casamentos, dentre outros, como já fora exemplificado anteriormente.

Assim como as cerimônias religiosas, a ciranda e o coco-de-roda, são sinais diacríticos que demarcam a alteridade de Caiana dos Crioulos, e ao mesmo tempo em que são utilizados como elementos de aglutinação e festa para o grupo, representam um instrumento de luta pela terra ao reforçar sua identidade em eventos onde são discutidos problemas e soluções para as dificuldades enfrentadas pelos quilombolas. Uma das marcas desses eventos que trazem à tona problemas

seculares enfrentados pelos negros no Brasil é o caráter festivo, com músicas e danças, que a esperança de solução efetiva proporciona em seus participantes.

### 3.5. Trabalho e Renda em Caiana dos Crioulos

O dia-a-dia na comunidade Caiana dos Crioulos é dedicado ao trabalho nos roçados, sendo estampada na sua paisagem a cultura camponesa, que enche os olhos de quem a contempla. Nos quintais e em terras no entorno da comunidade são cultivados o milho, feijão, fava, guandu, mandioca, macaxeira, inhame, batata, jerimum, coco, banana, maracujá, mamão, acerola, manga, jaca, caju, couve, maxixe, quiabo, coentro, manjericão. Há também a criação de galinha, burro (muito utilizado no transporte de água e ração), garrote, cabra, porco, peru e pato. Alguns trabalhos são realizados de forma coletiva, por homens e mulheres, como por exemplo, na raspagem da mandioca e na produção da farinha.

No inverno todos os dias eles trabalham no roçado, mas no verão o trabalho é mais esporádico para catar a fava, quebrar o milho, etc.



Figuras 34 e 35: Plantações em Caiana dos Crioulos. Alagoa Grande – PB/Abril de 2006. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.

A produção oriunda da agricultura é escoada na Feira de Alagoa Grande aos sábados, além disso, as roupas confeccionadas pela cooperativa de mulheres de Caiana dos Crioulos, ou compradas em Guarabira, ou em Caruaru, e produtos de beleza e higiene pessoal, também são comercializados pelos caianenses.

Quando não havia carros disponíveis na comunidade, os moradores levavam os produtos agrícolas em burros. Crianças leves podiam montar no animal e seguir em direção a cidade. Atualmente, alguns vão de Kombi, outros de ônibus. O primeiro

veículo, sai de Caiana dos Crioulos ao amanhecer o dia, as 05:30h, lotado com crianças, adolescentes, adultos e idosos. Às 06:20h o grupo chega à feira de Alagoa Grande. Alguns camponeses arrumam suas barracas ou organizam-se no chão para comercializar o “mangai” (frutas), outros fazem compras aproveitando a diversidade de produtos disponíveis para compra na feira. Uma das mulheres entrevistadas paga R\$ 2,00 pelo ponto e pela barraca.

O ônibus é o veículo que tem o preço mais acessível, porém, suas condições são precárias. Muitos moradores de Caiana dos Crioulos retornam para as suas casas com produtos alimentícios (frutas, carnes), materiais de uso doméstico e pessoal (potes de água, roupas, calçados), de construção (canos) e estes objetos disputam espaço com pessoas de faixas etárias diversas. Além disso, como a estrada é de barro são comuns entre os passageiros comentários acerca do mal provocado pela grande quantidade de poeira ao organismo humano.



Figuras 36, 37, 38 e 39: Feira de Alagoa Grande. Alagoa Grande-PB/ Novembro de 2008. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.





Figuras 40, 41, 42 e 43: Transportes utilizados pelos moradores de Caiana dos Crioulos. Alagoa Grande-PB/ Novembro de 2008. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira (40 e 41) e Fernanda Barboza de Lima (42 e 43).

Nessa comunidade quilombola atualmente seus moradores têm apenas o local da casa de morada e seus respectivos quintais, que variam de acordo com a ocupação de cada família. Na seca de 1930, muitos moradores foram obrigados, pela fome, a vender suas terras a preços baixíssimos para proprietários de terras vizinhas. Além disso, também deve ser levada em consideração a atuação do Estado brasileiro, haja vista, que essa comunidade está rodeada de assentamentos rurais e ainda aguarda o título de propriedade definitiva da terra.

A organização familiar é nuclear, composta pela figura paterna, materna e por um grande número de filhos. Há relações de parentesco e cooperação, onde seus moradores mesmo quando migram, retornam para noivar e casar com mulheres (brancas ou negras) da própria comunidade. Fato que há alguns anos também era comum em outras áreas camponesas da Paraíba.

O desempenho feminino é bastante proeminente. Porque a maioria dos homens ou são a mão-de-obra dos engenhos, com um trabalho sazonal, e/ou migram em busca de trabalho, passando de seis meses a um ano e, às vezes, ainda permanecem mais tempo longe da sua família para adquirir bens de consumo, tais

como televisão, aparelho de som, vídeo, geladeira, etc., e/ou para construir sua casa na comunidade, se preparando, quando solteiros, muitas vezes para o casamento.

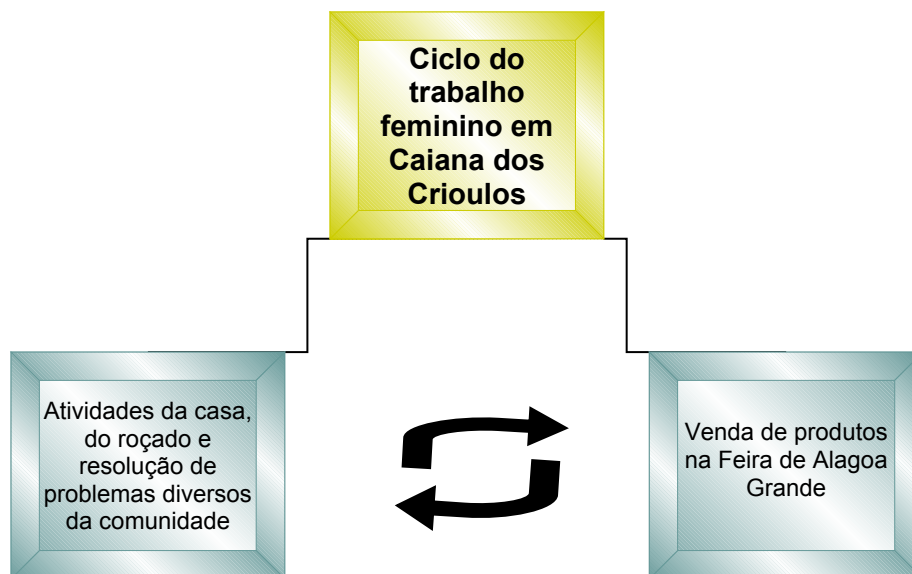
Apesar dos moradores da comunidade ter laços muito fortes com o lugar, as dificuldades em conseguir trabalho, devido à ausência de terras próprias de trabalho e políticas públicas de incentivo à produção agrícola familiar, levam os homens de Caiana dos Crioulos à migração para João Pessoa, Rondônia, São Paulo e, principalmente, para o Rio de Janeiro. As mulheres, por sua vez, assumem as atividades relacionadas onde moram: cuidam da casa e dos filhos, mantêm os roçados nos quintais e têm uma vida política nas Associações de Moradores bastante ativa inclusive, em alguns momentos da história dessa associação, como parte da diretoria.

A principal atividade econômica da comunidade é a agricultura e, em segundo lugar, o trabalho nas usinas de acordo com o Relatório de Identificação da Comunidade (1998). Como se pode observar nos organogramas os ciclos do trabalho feminino e masculino em Caiana dos Crioulos.

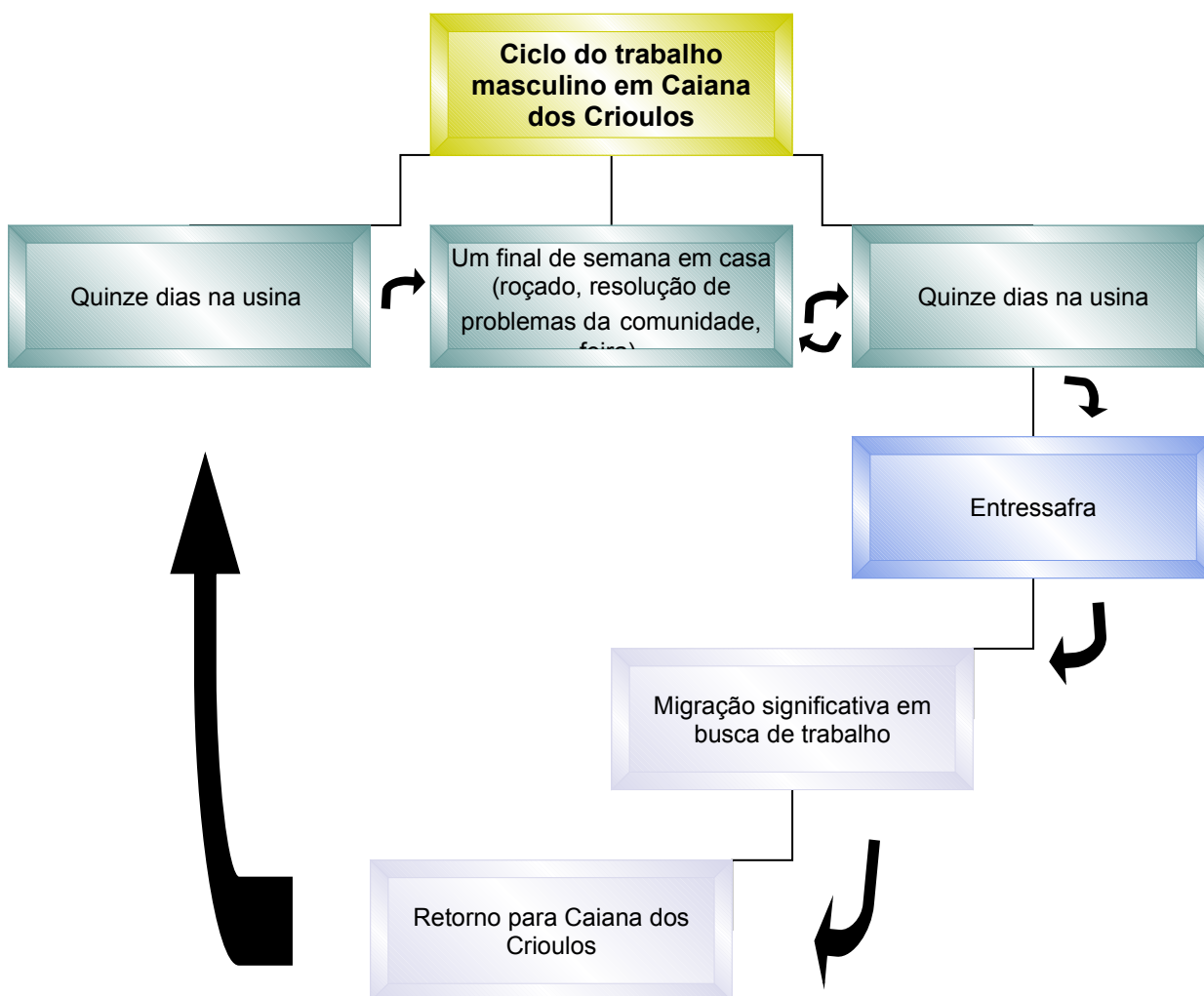
Os homens casados vão para o Rio de Janeiro para complementar a renda da família. Alguns trabalham de serventes de pedreiros em obras, passam um ano por lá e sete meses em casa. E as mulheres, de acordo com dados coletados em campo, têm que trabalhar: algumas lavam roupas à noite, para quando amanhecer o dia preparar o café e se alimentar com a sua família, para sair em direção do roçado, cuidar das crianças, da casa, dos animais, e da associação, da feira aos sábados, além de recebem o auxílio Bolsa Família. Isso porque quando seus maridos retornam para a comunidade tem que ter fava, guandu, etc.

A residência no Rio de Janeiro varia de acordo com a firma em que o homem está trabalhando naquele determinado período. Quando os homens estão em casa, enquanto a mulher prepara o café, eles amarram o bicho no mato, tiram o capim. No inverno quando vão passar o dia no roçado eles levam o almoço.





Organograma 7: Ciclo do trabalho feminino em Caiana dos Crioulos. Fonte: Adaptado do Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos. Organizado por Alecsandra P. da C. Moreira.



Organograma 8: Ciclo do trabalho masculino em Caiana dos Crioulos. Fonte: Adaptado do Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos. Organizado por Alecsandra P. da C. Moreira.

As lavouras estão localizadas em terras aforadas, na sua maioria, nas terras que circundam Caiana dos Crioulos. De acordo com o Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos (1998), o plantio é feito em lotes de 07 a 10 ha. No ano de 1996, em assembléia, decidiu-se pelo não pagamento do foro<sup>64</sup>, por entenderem que têm o direito de plantar nessas áreas.

Outra atividade realizada na comunidade é o trabalho artesanal na produção de sabão, painéis em tecidos retratando o cotidiano na comunidade, etc.



Figura 44: Artesanato de Caiana dos Crioulos. Alagoa Grande – PB/ Nov. de 2005. Foto: Alecsandra P. da C. Moreira.

A produção de farinha de mandioca propicia relações de reciprocidade, visto que há casas de farinha particulares e também coletivas (duas) conseguidas através das Associações de Moradores. No Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos (1998, p. 11) consta que: “no caso da utilização da casa de farinha particular, o dono da massa paga a ‘conga’ para cobrir a despesa do combustível do motor (UFPB, 1975). No caso da casa de farinha coletiva, há uma escala para a utilização da mesma”. Segundo os pesquisadores “a ‘conga’ consiste em num sistema de pagamento em que para cada 10 litros de farinha fabricada, o dono da massa paga um litro ao dono das instalações”.

No trabalho de campo realizado em novembro de 2008, foi possível presenciar algumas fases do preparo da farinha e da retirada da goma de mandioca na Casa de Farinha e Associação dos Trabalhadores Rurais de Caiana do Agreste.

<sup>64</sup> De acordo com Andrade (1989), o foro é um aluguel anual, em dinheiro, pago pelo arrendamento de um lote de terra.

Foi relatado que após arrancar a mandioca, a comunidade ajuda a raspar e, em seguida, ela é colocada no triturador, sendo uma parte misturada com água para fazer a goma que será coada com um pano fino e que sustente, sem rasgar. A outra parte que fica no pano vai para o prensado por duas vezes, é peneirado e vai para o forno a lenha, sendo mexido constantemente por um rodo.



Figuras 45 e 46: Casa de Farinha de Caiana dos Crioulos. Abril de 2006. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira.



Figuras 47 e 48: Casa de Farinha de Caiana do Agreste. Nov. de 2008. Fotos: Alecsandra P. da C. Moreira e Fernanda Barboza de Lima.

A mobilização política é realizada através das associações de Caiana do Agreste e de Caiana dos Crioulos, com a presença de homens e mulheres. Mas, a situação fundiária é complexa porque existe a superposição de áreas com histórias de resistência diferentes: de um lado a história de resistência negra à escravidão, as relações de parentesco e de cooperação e, do outro, a ocupação, através da apropriação territorial ligada aos movimentos sociais de luta pela terra.

Em Caiana dos Crioulos há uma grande quantidade de idosos, que são aposentados e, por conseguinte, não podem ser beneficiados com os

assentamentos de Reforma Agrária. E muitos jovens em idade economicamente ativa migram em busca de trabalho, como já discutido, anteriormente.

No dia 13 de julho de 1997, a Comunidade Negra de Caiana dos Crioulos enviou um abaixo assinado com cento e doze assinaturas à FCP (Fundação Cultural Palmares) de Brasília, reivindicando terra para plantar e a solução de problemas de estradas, água e assistência em geral. Nesse período, eles trabalhavam em terras de fazendeiros e pagavam o foro, assim como alguns ainda o pagam até hoje. Além disso, mais de cem homens adultos e jovens haviam migrado temporariamente para o Rio de Janeiro para poder sustentar as suas famílias. Estes fatos apontam problemas muito graves, visto que neste período a comunidade tinha cerca de trezentas famílias.

Em meio a tantas dificuldades de acordo com Moreira e Rodrigues (2006a, 2006b) e Moreira (2006) projetos de entidades governamentais e de ONG's (Organizações Não Governamentais) vêm tentando atenuar os problemas mais urgentes como a fome e a insuficiência de infraestrutura e de trabalho. Algumas ONG's vêm agindo nesse território a exemplo, da BAMIDELÊ (Organização de Mulheres Negras na Paraíba), com um projeto de formação humana, e da AACADE (Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro descendentes). Também tem atuado em territórios de comunidades quilombolas o Projeto Cooperar que implementa políticas públicas de combate a pobreza rural, cujos recursos são oriundos de um convênio firmado entre o governo do Estado da Paraíba e o Banco Interamericano para a Reconstrução e o Desenvolvimento (BIRD). Mas as dificuldades ainda são muitas.

Há lideranças fortes na comunidade que fazem parte de grupos específicos (de ciranda, de mulheres, da associação de moradores, da pastoral da criança), que apoiados por organizações diferentes enfrentam alguns conflitos. Fato este que acaba por prejudicar a luta coletiva por melhores condições de sobrevivência.

Visando solucionar os problemas da comunidade de acordo com o Relatório de Identificação (1998) foi encaminhada uma proposta a FCP que engloba três áreas<sup>65</sup> identificadas como Caiana 1, 2 e 3, sendo esta última a que compreende o lugar de moradia. A distância entre as duas primeiras, que constituirão a área do

---

<sup>65</sup> As plantas de Caiana dos Crioulos não estão em anexo nessa dissertação devido a má qualidade das xérox fornecidas pelo INCRA. Segundo funcionários não há uma versão em meio digital na instituição localizada em João Pessoa, Paraíba.

roçado, do núcleo de moradia é cerca de 9 km, localizadas após o assentamento Sapé.

Atualmente, a comunidade identifica como ganhos a partir de sua organização política e com o apoio de ONG's que vêm de fora do seu território: o salão das máquinas de costura, a casa de farinha, computadores com acesso a internet, através da AACADE; além de outro salão para reuniões e dos ganhos imateriais, tais como o crescimento pessoal de seus membros, com a melhoria da autoestima e do cuidado pessoal com relação à saúde física e psicológica da mulher negra de Caiana dos Crioulos, com o apoio da BAMIDELÊ.

## *Considerações Finais*

A mãe África foi maltratada!  
O sentimento de fúria  
preencheu o todo.  
As armas, então, foram escolhidas  
E o isolamento se fez presente.  
No meio de lágrimas desoladas  
A raiva cegou as soluções.  
Regada de desgosto e dor  
A distância se designou  
ao outro que humilhou.

Autora: Alecsandra P. da C. Moreira

A partir do fortalecimento dos movimentos sociais de luta pela terra no Brasil na década de 1970, é nítido o avanço na formulação de políticas públicas de combate à pobreza. Na medida em que há a intensificação do processo de territorialização das lutas no campo intensificam-se também as experiências e, conseqüentemente, as conquistas das reivindicações por terra produtiva e moradia.

Como já discutido, anteriormente, as lutas no campo não são específicas dos territórios etnicamente diferenciados. No Brasil, além das territorialidades quilombolas, as territorialidades camponesas de origens étnicas diversas (brancos, negros, índios e mestiços) também enfrentam muitas dificuldades para a sua reprodução como sujeitos sociais do campo. Essas dificuldades vão desde a falta de terras para o trabalho familiar, até a insuficiência/ausência de assistência técnica para a manutenção das propriedades camponesas.

Devido às semelhanças de algumas necessidades que foram negadas ao longo do tempo para alguns grupos étnicos, algumas lutas conjuntas são travadas, principalmente no que se refere ao direito ao território necessário para a manutenção das comunidades ou aldeias. A troca de experiências em eventos com o “I Curso de Extensão para Comunidades Quilombolas e Indígenas do Estado da Paraíba: Mojubá Ymyrapytã”, fortalecem essas parcerias.

Em Caiana dos Crioulos, a realidade não é diferente. Apesar de seus moradores terem a terra da casa de morada com seus respectivos quintais, a ausência de terra de trabalho tem levado a migrações freqüentes, principalmente para o Rio de Janeiro.

Está em discussão no INCRA a possibilidade de anexar à comunidade uma área que tenha continuidade com Caiana dos Crioulos e que não faça parte do domínio dos assentamentos do INCRA e do INTERPA. O INCRA ainda não consegue localizar claramente essa área, que não aparece no Relatório de Identificação de Caiana dos Crioulos (1998). Esse documento vai ser reelaborado para atender as novas exigências da Instrução Normativa nº 49, de 01 de outubro de 2008.

Através das conquistas dos movimentos sociais de resistência negra na Constituição de 1988 e, posteriormente, com a implementação de políticas públicas de combate à pobreza, através do Estado brasileiro e, também, através de ONG's,



as comunidades quilombolas têm tido acesso a melhores condições de trabalho através de créditos para implementação de projetos produtivos, sociais e de infraestrutura. Porém, essas intervenções ainda não são suficientes para uma melhoria da qualidade de vida da população de forma satisfatória.

Através de dados, foi mostrado que o racismo ainda é evidente no Brasil. É possível ver que nas oportunidades de educação, trabalho e renda os pretos e pardos sempre estão em desigualdade em relação aos brancos, mesmo entre aqueles que possuem o mesmo grau de escolaridade, a remuneração da hora de trabalho do negro é menor. Nesse cenário, o discurso da raça, apesar de ter uma longa trajetória de discussão na academia, não poderá sair de foco tão cedo, infelizmente.

Queremos enfatizar que entendemos que a raça é usada enquanto um instrumento de dominação estabelecido por quem detêm o poder. Ela é construída socialmente e foi inventada para manipular e fragilizar os povos. A partir do racismo bárbaros são cometidas, mas por vezes são colocadas como algo naturalizado, porque o grupo agredido é tido como inferior e, por vezes, é condenado à morte nos conflitos, que não acontece necessariamente na forma física, podendo acontecer politicamente:

El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo. Pero también un poder soberano, es decir, un poder que tiene derecho de vida y muerte, si quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, debe pasar por el racismo. Que quede bien claro que cuando hablo de homicidio no pienso simplemente en el asesinato directo, sino todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión. (FOUCAULT, 1996, p. 207).

Por esse motivo, os pesquisadores juntamente com os sujeitos sociais das comunidades quilombolas devem se articular de forma mais intensa e, esses, com os movimentos sociais organizados, sejam quilombolas e indígenas, por exemplo, que têm lutas em comum, para buscar maneiras de superar essas estratégias de dominação. Pode ser utópico, mas se buscamos saber o que acontece nos dias de hoje, o porquê e com quem, temos que acreditar que se pode modificar e melhorar o que está errado.



Em Caiana dos Crioulos foram observadas deficiências na infraestrutura, na assistência médica e nas condições de trabalho, impostas pelas contraditoriedades do modo de produção vigente e pela insuficiência das políticas públicas de combate à pobreza do governo, que sujeitam até mesmo o camponês a ser um assalariado em terras “de outros”, visto que muitas vezes não há terras suas para plantar.

Fica evidente a extrema urgência da intervenção do Estado nestes territórios, não com projetos assistencialistas de combate a fome, mas sim na redistribuição de terras para que estes possam se reproduzir como atores protagonistas do campo brasileiro, resgatando ou, ao menos, possibilitando a autonomia cultural negra camponesa, que no processo histórico brasileiro ficou impossibilitado de adquirir terras mesmo após a “Abolição da Escravatura”, em 1888, ainda porque a Lei de Terras é de 1850, e a partir dela toda a terra para ser adquirida tem que ser comprada.

Embora a concentração de terras no Brasil provoque a exclusão de trabalhadores que se vêem muitas vezes sem terra de trabalho, esse fato não leva à extinção do campesinato. Como afirma Kautsky (1986): toda a inclusão precária do campesinato não provoca a sua desintegração, pois este encontra alternativas de resistência e permanece seja com seu trabalho na agricultura de subsistência, seja com a realização de trabalhos acessórios em outras propriedades, necessários tanto para a reprodução camponesa, como para a reprodução do latifundiário que necessita de mão-de-obra para extrair a mais valia e fazer produzir as suas terras.

Esse trabalho assalariado em outras propriedades não descaracteriza o caráter camponês dos moradores de Caiana dos Crioulos, pois esses se submetem a essa condição devido à falta de terras para o plantio dentro da comunidade e da insuficiência de infraestrutura. Na medida em que estes produzem farinha, nas casas de farinha particulares ou coletivas de Caiana dos Crioulos e de Caiana do Agreste, não estão produzindo mercadorias com o objetivo maior do lucro, mas sim, como um complemento da renda familiar, visto que estes necessitam de outros produtos tanto alimentícios como de acessórios domésticos, produtos de limpeza, vestimentas, etc., sendo estes adquiridos na feira de Alagoa Grande. Foi possível presenciar, por exemplo, a compra de calçados, pote de argila para armazenar água, materiais de construção, dentre outros produtos.

Sabendo-se de toda essa complexidade que envolve as formas de relações camponesas, através da utilização da categoria território, ficou evidente ao longo deste trabalho a sua esfera simbólica sem, no entanto, esquecer da esfera funcional, demarcando a alteridade de Caiana dos Crioulos.

Mesmo com as dificuldades elencadas ao longo desta dissertação e com o contato secular entre etnias diferentes, percebeu-se claramente em Caiana dos Crioulos as suas peculiaridades. Através da sua cultura os afrodescendentes demonstram suas ligações com seus antepassados, sejam nas religiões, mesmo que de forma “escondida”, sejam nas formas de trabalho, na organização familiar, nas músicas, nas danças, nas comidas típicas e em artesanatos, sejam em suas características biológico-físicas. Sendo assim, entende-se que os territórios quilombolas devem ser estudados e interpretados de forma mais intensa, como forma de proteção e manutenção da vida dos membros destes grupos e de toda a humanidade, visto que as relações camponesas de produção ainda não foram infectadas pelo modo de capitalista produção.

Faz-se necessário registrar que existem brancos, índios e representantes de outras etnias que também podem contribuir e que têm capacidade de auxiliar os movimentos negros da Paraíba. Os movimentos sociais negros devem buscar o fortalecimento das suas bandeiras de luta de forma mais articulada com outros movimentos sociais. É bem verdade que várias atividades do movimento negro acontecem de modo conjunto, mas essas alianças podem fazer parte do cotidiano das suas ações.

É importante ressaltar, a necessidade de outros estudos sobre os territórios quilombolas, não apenas no Estado da Paraíba, mas também, em todo o território nacional, para corrigir os equívocos e lacunas que o pesquisador se depara durante a elaboração do trabalho, seja ele monográfico, dissertativo ou de tese de doutorado. Não conseguimos saber, de fato, quantas são as comunidades quilombolas que resistem até os dias de hoje, portanto, fica evidente que muito ainda há para conhecer sobre suas histórias, lendas, culturas e tradições. Uma riqueza cultural negra ainda espera pela oportunidade de ganhar visibilidade.

## *Referências Bibliográficas*

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. - 21 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALENTEJANO, P. R. R.; ROCHA-LEÃO, O. M. Trabalho de campo: uma ferramenta essencial para os geógrafos ou um instrumento banalizado? In: **Boletim Paulista de Geografia**. São Paulo, nº. 84, p. 51-67, 2006.

ALMEIDA, M. da C. de. Introdução: Mapa Inacabado da Complexidade. In: SILVA, A. A. D. da; GALENO, A.(Org.) **Geografia: Ciência dos Complexus**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

ANDRADE, Manuel Correia de. **Lutas Camponesas no Nordeste**. São Paulo: Ática, 1989.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territórios de Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil** – Primeira Configuração Espacial. Brasília: Edição do Autor, 1999.

ANJOS, R. S. A. dos. **O espaço geográfico dos remanescentes de antigos quilombos no Brasil**. São Paulo: Terra Livre, n. 17, p. 139-154, 2º semestre, 2001.

ANJOS, R. S. A. dos. (Pesq.). **Quilombolas: tradições e cultura de resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe (Org.). **Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

**CD de Caiana dos Crioulos: ciranda, coco de roda e outros cantos**. Memória Musical da Paraíba Vol. 1.

**CD de Caiana dos Crioulos: desencosta da parede – ciranda e coco-de-roda**. Memória Musical da Paraíba Vol. 3.

CAMPOS, Adrelino. **Do Quilombo a Favela: a produção do espaço do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CARVALHO, Horácio Martins de (org.). **O Campesinato no século XXI: possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CHAUÍ, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: **O Olhar/** Adalto Novaes... [et al.]. São Paulo: Campanha das letras, 1988.

CLAVAL, P. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CODAS, G. Notas para uma análise da conjuntura internacional e da América Latina. “Textos para estudo e debate”. **5º Congresso Nacional do MST**. Reforma Agrária: por justiça social e soberania Popular. Cartilha: textos para debate. Julho de 2007.

DALLARI, Dalmo de Abreu. O Brasil e a Constituição de 1988: a luta por uma nova sociedade. In: Cátedra Unesco de Cultura Luso-Brasileira (Org.). **Atlas Simpósio: “Brasil: 500 anos depois”**. Santiago de Compostela, 6 a 10 de novembro de 2000. A Coruña. Depuración Prorincial da Coruña, 2002.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. **Trabalhando com relatos orais**: reflexões a partir de uma trajetória de pesquisa. São Paulo: CERU, 1992.

DEMO, Pedro. Elementos metodológicos da pesquisa participante. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

**Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília/ DF, outubro de 2004.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Tradução de Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. 488 p.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Questão agrária, pesquisa e MST**. São Paulo: Cortez. (Coleção Questões da Nossa Época), 2001.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004). São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**. La Plata, Argentina: Editorial Altamira, 1996. Coleção: Caronte Ensayos.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos Movimentos Sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

GORENDER, Jacob. **Brasil em Preto & Branco**: o passado escravista que não passou. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.

GUERRA, Antônio Teixeira; GUERRA, Antônio José Teixeira. **Novo Dicionário Geológico – Geomorfológico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HAESBAERT, R. **O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrande Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Da Desterritorialização à Multiterritorialidade**. In: Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

IANNI, Octavio. **Pensamento Social no Brasil**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

IANNI, Octavio. **Dialética das relações raciais**. In: Estudos Avançados, 18 (50), 2004.

JACCOUD, Luciana de Barros; BEGHIN, Nathalie. **Desigualdades raciais no Brasil**: um balanço da intervenção governamental. Brasília : Ipea, 2002.

KAUTSKY, Karl. **A questão agrária**. São Paulo: Nova Cultural. 1986.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectivas, 1998.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

LEITE, Miriam Moreira. **Retratos de família**: leitura da fotografia histórica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

MARTINS, J. de S. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 3ª Edição, Petrópolis: Vozes, 1986.

MARTINS, J. de S. **Para compreender e temer a exclusão social**. Vida Pastoral, Ano XLV, nº. 239, Editora Paulus, São Paulo, novembro-dezembro de 2004, p. 3-9.

McDOWELL, Linda. A transformação da geografia cultural. In: GREGORY, Derek; MARTIN, Ron; SMITH, Graham (Orgs.). **Geografia humana**: sociedade, espaço e ciência social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

MELLO, José Otávio de Arruda. **A escravidão na Paraíba** – Historiografia e História (Preconceitos e, racismo numa produção cultural). João Pessoa: A União, 1988.

MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE; Diretoria de Pesquisas; Coordenação de População e Indicadores Sociais Estudos e Pesquisas Informação Demográfica e Socioeconômica. **Síntese de Indicadores Sociais**: Uma Análise das Condições de Vida da População Brasileira. Rio de Janeiro, 2008.

MITIDIERO JUNIOR, Marco Antonio. **A ação territorial de uma igreja radical**: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da comissão pastoral da terra no Estado da Paraíba. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2008.

MORAES, A. C. R. **Território e história do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2002.

MOREIRA, Emilia. **Capítulos de Geografia Agrária da Paraíba**. João Pessoa: Universitária UFPB, 1997.

MOREIRA, Alecsandra Pereira da Costa. **Território Quilombola: cultura e resistência em Alagoa Grande** – PB. Monografia de Graduação em Geografia. João Pessoa: UFPB, 2006.

MOREIRA, Alecsandra Pereira da Costa; RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. Políticas Públicas em Territórios Quilombolas: o caso de Caiana dos Crioulos. In: **Seminário Luso-Brasileiro-Caboverdiano**; III Encontro Paraibano de Geografia; III Semana de Geografia da UFPB. Agricultura Familiar em Regiões com Riscos de Desertificação. João Pessoa. 2006.

MOREIRA, Alecsandra Pereira da Costa; RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. Políticas Públicas e Territorialidade Quilombola: Resistência e Conflitos em Caiana dos Crioulos. In: **XIV Encontro Nacional de Geógrafos**. A Geografia e a Amazônia no Contexto Latino-Americano: Diálogos, Práticas e Percursos. Rio Branco/ Acre. 2006.

MOREIRA, Alecsandra Pereira da Costa. A luta pela terra na Paraíba e os Movimentos Sociais de Resistência Negra. In: **VII Encontro Nacional da AMPEGE**. Espacialidades Contemporâneas: o Brasil, a América Latina e o Mundo. Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói/ RJ. 2007.

MOREIRA, Alecsandra Pereira da Costa; Marques, Amanda Christinne Nascimento; RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. Família, terra e trabalho em Caiana dos Crioulos - Alagoa Grande/ PB. In: **II Seminário Luso-Brasileiro: Agricultura Familiar e Desertificação**. João Pessoa/PB, 2008.

MOREIRA, Alecsandra Pereira da Costa; Marques, Amanda Christinne Nascimento; RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. Os Movimentos Sociais Negros e a Inserção do Negro no Mercado de Trabalho da Paraíba. In: **3ª Rede de Estudos Rurais**. Campina Grande/PB, 2008.

MOREIRA, Ruy. **Pensar e ser em Geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico**. São Paulo: Contexto, 2007.

MORIN, Edgar. **O problema epistemológico da complexidade**. Lisboa: Europa-América, 1996.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Ática (série princípios, 52), 1986.

MUNANGA, Kabenguele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, Kabemguelê; GOMES, Nilma Lino. **O Negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

NUNES, António. Ritmo de Pilão. In: **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**. Ano II, número 3, dezembro de 2006.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A geografia Agrária e as Transformações territoriais recentes no Campo Brasileiro. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri (org.). **Novos Caminhos da Geografia**. São Paulo: Contexto, 2001.

OLIVEIRA, A. U. de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e reforma agrária. In: **Estudos Avançados**, nº 15, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: setembro de 2006.

PORTO, Waldice Mendonça. **Paraíba em Preto e Branco**. João Pessoa: A União Companhia Editora, ano da publicação desconhecido.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, F. Geografia do homem (antropogeografia). In: MORAES, Antônio Carlos Robert de (Org.). **RATZEL**. São Paulo: Ática, 1990.

**RELATÓRIO DE IDENTIFICAÇÃO**. Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande-PB. In: PAIVA, Ricardo de; SOUZA, Vânia R. Fialho de P. e (Pesquisadores). Projeto Mapeamento e Identificação das Áreas Remanescentes de quilombos. Convênio Fundação Cultural Palmares/ UFAL. Recife, junho de 1998.

PINSK, Jaime. **A escravidão no Brasil** (as razões da escravidão; sexualidade e vida cotidiana; as formas de resistência). São Paulo: Contexto, 2004.

QUAINI, Massimo. **A construção da Geografia humana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões. In: **Reflexões sobre a pesquisa sociológica**/ Alice Beatriz de S. G. Lang: org. São Paulo: CERU, 1992. 140 p. (TEXTOS CERU. Série 2; n. 3).

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, A. J. P. A geografia entre as aldeias e os quilombos – Territórios etnicamente diferenciados In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. J.P (Orgs). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

RATZEL, F. Geografia do homem (Antropogeografia). In: MORAES, A. C. (Org.). **Ratzel**. São Paulo: Ática, 1990.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (organizadores). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira Rodrigues. A natureza e o Lunário Perpétuo no imaginário sertanejo. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. J.P (Orgs). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

SÁ, Ariane Norma de Menezes. **Escravos, livres e insurgentes: Parahyba (1850-1888)**. João Pessoa: Editora Universitária, 2005.

SANTANA, Edinice. Saudações quilombolas. In: Cátedra Unesco de Cultura Luso-Brasileira (Org.). **Atlas Simpósio: "Brasil: 500 anos depois"**. Santiago de Compostela, 6 a 10 de novembro de 2000. A Coruña. Depuración Pronincial da Coruña, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Inaicyr Falcão dos. Cultura popular: dança e identidade. In: Cátedra Unesco de Cultura Luso-Brasileira (Org.). **Atlas Simpósio: "Brasil: 500 anos depois"**. Santiago de Compostela, 6 a 10 de novembro de 2000. A Coruña. Depuración Pronincial da Coruña, 2002.

SANTOS, José Vandilo dos. **Negros do Talhado**. Estudo sobre a identidade étnica de uma comunidade rural. Dissertação (Mestrado). UFPB. Campina Grande, 1998.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado/ Fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia**. São Paulo: HUCITEC, 1994.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SOUZA, M. L. de. O território sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia Conceitos e Temas**. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

STEDILE, João Pedro (org.). **A Questão Agrária no Brasil: o debate tradicional – 1500-1960**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

SUERTEGARAY, D. M. A. **Notas sobre Epistemologia da Geografia**. Cadernos Geográficos. Publicação do Departamento de Geociências – CFH/ UFSC. Florianópolis, número 12, maio de 2005.

TRAVASSOS, Lorena; CARVALHO, Nadja. SERENA, SERENÁ: um documentário sobre a memória da cultura paraibana. In: **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Número 11 – Outubro de 2006. Pág. 25-41.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: **XX Encontro Anual de ANPOCS**. GT 17. Processos sociais agrários. Caxambu, MG. Outubro, 1996.

WOLF, Eric R. **Sociedades Camponesas**. Curso de Antropologia Moderna. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

WOORTMANN, Klaas. **“Com Parente Não se Neguceia”**: O Campesinato como Ordem Moral. In: Anuário Antropológico/ 87. Editora Universitária de Brasília / Tempo Brasileiro, 1990.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). **A aventura antropológica**. Teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.



## **ANEXOS**

Universidade Federal da Paraíba.

Local do Trabalho de campo: Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – Paraíba.

Período: Novembro e Dezembro de 2008.

Data da realização da entrevista: \_\_\_\_\_

Elaboração: Alecsandra Pereira da Costa Moreira

Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Entrevistador: \_\_\_\_\_

## **ROTEIRO GERAL**

### **1- Elementos de identificação do entrevistado:**

1.1- Nome:

1.2- Sexo: Masculino ( ) Feminino( )

1.3- Naturalidade:

1.4- Nível de escolaridade:

( ) Sem instrução ( ) Alfabetizado ( ) Fundamental menor incompleto ( )

Fundamental menor completo ( ) Fundamental maior incompleto ( ) Fundamental

maior completo ( ) Ensino médio incompleto ( ) Ensino médio completo ( )

Ensino superior incompleto ( ) Ensino superior completo

1.5- Continua estudando? ( ) Sim Não ( ). Por quê?

1.6- Qual é a sua ocupação?

1.7- Além desta desenvolve outra atividade? Qual?

1.8- Trabalha quantas horas por dia?

1.9- Trabalha quantos dias na semana?

### **2- Elementos de natureza sócio-econômicas:**

2.1- Sua família é composta de quantas pessoas?

( ) Adultos ( ) Adolescentes ( ) Crianças

2.2- Quantos trabalham?

2.3- O que produz?

2.4- Qual é a renda familiar?

### **3- Associação comunitária:**

3.1- É membro da associação comunitária?

3.2- De quanto em quanto tempo acontecem as reuniões?

3.3- Quais os principais assuntos debatidos?

3.4- Quais os projetos que já foram obtidos?

3.5- Como você avalia a atuação da associação?

### **4- Sobre a História de Caiana dos Crioulos:**

4.1- Você conhece a história de Caiana dos Crioulos?

( ) Sim ( ) Não. E o que mais lhe chama a atenção nesta história?

4.2- Quais são as maiores dificuldades enfrentadas nesta comunidade?

4.3- É comum a migração para outras cidades na busca de trabalho? Para onde migram?

4.4- Tem algum parente seu fora de Caiana dos Crioulos?

#### **5- Religiões e casamentos em Caiana:**

5.1 –Quais são as religiões dos moradores de Caiana?

( )Católica ( )Evangélica ( )Candomblé ( )Umbanda ( )Espírita ( ) Outras

5.2 – Há quantas igrejas na comunidade? Quais são?

5.3- Existem terreiros de religiões de matrizes africanas? Quantos? Onde estão localizados?

5.4 – Os casamentos tradicionais da comunidade são celebrados aonde? Como acontecem?

#### **6 – Etnia:**

6.1- Qual é a sua etnia? Você já sofreu algum tipo de discriminação ou preconceito?

6.2- O que é ser um quilombola?

Universidade Federal da Paraíba.

Local do Trabalho de campo: Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – Paraíba.

Período: Novembro e Dezembro de 2008.

Data da realização da entrevista:

Entrevistador: \_\_\_\_\_

Entrevistado: \_\_\_\_\_

Sexo: Feminino ( ) Masculino ( ).

Idade: \_\_\_\_\_

### **ROTEIRO DE QUESTÕES PARA O PRESIDENTE DA ASSOCIAÇÃO E SUAS LIDERANÇAS**

- 1- Quais são os projetos que estão sendo implementados em Caiana?
- 2- O território de Caiana dos Crioulos está dividido em Caiana do Agreste e Caiana dos Crioulos, sempre houve esta divisão?
- 3- Por que o nome Caiana do Agreste?
- 4- Há de fato duas associações? Qual é o nome do presidente da associação de Caiana do Agreste e de Caiana dos Crioulos?
- 5- Os trabalhos da ONG BAMIDELE ainda estão sendo realizados? Quais são as atividades e as melhorias que têm sido implementadas a partir deles?
- 6- Quais as atividades e melhorias têm sido implementadas/realizadas pela AACADE?
- 7- Qual é a medida do terreno que compõe as casas de morada e os seus quintais?
- 8- Os quintais têm sido aproveitados para algum tipo de plantação e/ou criação de animais? Sim ( ). Quais? Não ( ). Por quê?
- 9- Religiões e casamentos em Caiana:
  - 9.1 –Quais são as religiões dos moradores de Caiana?  
( )Católica ( )Evangélica ( )Candomblé ( )Umbanda ( )Espírita ( ) Outras
  - 9.2 – Há quantas igrejas na comunidade? Quais são?
  - 9.3- Existem terreiros de religiões de matrizes africanas? Quantos? Onde estão localizados?
  - 9.4 – Os casamentos tradicionais da comunidade são celebrados aonde? Como acontecem?
- 10 – Etnia:
  - 10.1- Qual é a sua etnia? Você já sofreu algum tipo de discriminação ou preconceito?
  - 10.2- O que é ser um quilombola?

Universidade Federal da Paraíba.

Local do Trabalho de campo: Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – Paraíba.

Período: Novembro e Dezembro de 2008.

Data da realização da entrevista: \_\_\_\_\_

Entrevistador: \_\_\_\_\_

Entrevistado: \_\_\_\_\_

Sexo: Feminino ( ) Masculino ( ).

Idade: \_\_\_\_\_

### **ROTEIRO DE QUESTÕES PARA OS IDOSOS**

1- Comente sobre a origem de Caiana dos Crioulos.

2- Quais são as maiores diferenças entre a comunidade de Caiana dos Crioulos da sua infância e juventude para hoje?

3- Já foi ao Rio de Janeiro? Sim ( ) Não ( ). Por quê?

4- (Se a resposta for sim) Por que voltou?

5- Quais são as dificuldades que as pessoas passam no Rio de Janeiro? E as vantagens dessa migração?

6- Quantos anos o (a) senhor (a) tinha quando ficou sabendo da primeira pessoa que foi ao o Rio de Janeiro?

7- O que falta na comunidade para que as pessoas permaneçam nela?

8- Religiões e casamentos em Caiana:

8.1 –Quais são as religiões dos moradores de Caiana?

( )Católica ( )Evangélica ( )Candomblé ( )Umbanda ( )Espírita ( ) Outras

8.2 – Há quantas igrejas na comunidade? Quais são?

8.3- Existem terreiros de religiões de matrizes africanas? Quantos? Onde estão localizados?

8.4 – Os casamentos tradicionais da comunidade são celebrados aonde? Como acontecem?

9 – Etnia:

9.1- Qual é a sua etnia? Você já sofreu algum tipo de discriminação ou preconceito?

9.2- O que é ser um quilombola?