



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFCG
CENTRO DE HUMANIDADES – CH
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS – UACS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS

WALLACE FERREIRA DE SOUZA

FAMÍLIAS, TERRITÓRIO E ESPIRITUALIDADES:
Uma etnografica de Caiana dos Crioulos-PB

Campina Grande-PB
2014

WALLACE FERREIRA DE SOUZA

FAMÍLIAS, TERRITÓRIO E ESPIRITUALIDADES:
Uma etn-cartografia de Caiana dos Crioulos-PB

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande–UFCG como pré-requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Drº Rodrigo de Azeredo Grünewald

Campina Grande-PB
2014

WALLACE FERREIRA DE SOUZA

FAMÍLIAS, TERRITÓRIO E ESPIRITUALIDADES:
Uma etnografica de Caiana dos Crioulos-PB

Drº Rodrigo de Azeredo Grünewald
(Orientador- PPGCS/UFCG)

Drº Rogério Humberto Zeferino Nascimento
(Examinador interno-PPGCS/UFCG)

Drº Márcio de Matos Caniello
(Examinador interno-PPGCS/UFCG)

Drª Verena Sevá Nogueira
(Examinadora externa – UACS/UFCG)

Drª Ivonildes Fonseca da Silva
(Examinadora externa – CH/UEPB)

Drº Ronaldo Laurentino de Sales Júnior
(Suplente interno- PPGCS/UFCG)

Drº Maria de Assunção Lima de Paulo
(Suplente-externa- UFCG)

Campina Grande-PB
2014

DEDICATÓRIA

À minha esposa pela sabedoria e o amor que fez com que chegasse ao fim desse desafio.

Às minhas filhas que me lembram de todos os dias o quanto grande e verdadeira é a vida com seus sorrisos, abraços e choros.

Aos meus pais que mesmo sem entender o porquê dos títulos acadêmicos, me apoiam desde o momento que nasci.

À minha irmã, pela admiração e o carinho.

Amo todos vocês!

AGRADECIMENTOS

Este texto de agradecimento significa pra mim um instante fundamental na construção do texto da tese, pois reflete os encontros e os diálogos necessários não só para a efetivação da pesquisa, mas também na consolidação de um sonho que de início estava voltado para o título acadêmico, mas que foi se modificando ao longo desses 10 anos dedicados a esse projeto e vejo que o maior ganho foi às amizades cultivadas.

Gostaria de começar meus agradecimentos pelos meus professores da Universidade Estadual da Paraíba-UEPB que me receberam em 2001 com um olhar de incentivo me mostrando um horizonte de possibilidades e que deveria seguir buscando e abrindo novos espaços: meu obrigado, meu carinho e admiração a Waldeci Ferreira Chagas; Ivonildes FONSECA; Joedna Reis; Telma Dias Fernandes; Edna Nobrega; Rita Cavalcante; Rita Rocha;

Ao meu orientador Rodrigo Grunewald por sua paciência em compreender os desafios que a vida traça no percurso desses quatro anos e sua disponibilidade em me ajudar conjuntamente com sua presença crítica para ler meu texto com o único intuito de extrair o melhor de mim, meu agradecimento, meus respeitos e admiração;

Meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sórias da Universidade Federal de Campina Grande-UFCG por criar o espaço institucional que possibilitou a realização da pesquisa e aos os professores do PPGCS pelo compromisso: Roberto Veras; Ronaldo Sales; Valderlan Silva, Mercia Rejane; Gonzalo Adrián; Ramonildes Alves; Magnólia Gibson;

A CAPES pela bolsa concedida que viabilizou financeiramente a realização da pesquisa;

A comunidade Caiana dos Crioulos pelo carinho com que me acolheram, pelos almoços, cafezinhos, aquela galinha de capoeira. Por me levar a enxergar que o mais importante da vida é a própria vida e não os utensílios que recolhemos e desejamos ao longo de nossa trajetória. Elza, Dona Edite, Luciene, Dona Penha, Dona Peca, Dona Maria Belarinda, Srº Manuel, Dona Nega, Dona Lourdes, Dona Maria, Antônio, Denise meus agradecimentos sinceros, pois vocês representam o melhor da pesquisa;

A Lucia Júlio que ao longo dos 15 meses da pesquisa de campo abriu a escola da comunidade e foi minha parceira nas caminhadas;

As amigas Marileuza Fernandes, Socorro Sousa, Sheila Aciolly, Alessa Souza pelo companheirismo nas viagens e o incentivo na hora do desanimo, vocês são parte importante desse texto;

Aos meus alunos do Grupo de pesquisa Polys, Rodrigo Rodrigues, Mateus Silomar, Jô Pontes e Rafael por toparem subir e descer ladeira me ajudando na coleta dos dados em Caiana dos Crioulos, saudades dos nossos encontros;

LISTA DE FOTOS

Nº	FOTOS	PÁGINA
01	Foto 1 – Mapa Mental da comunidade Caiana dos Crioulos.....	25
02	Foto 2 - Vista panorâmica da Comunidade Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande/PB.....	26
03	Foto 3 - Vista panorâmica da Comunidade Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande/PB.....	27
04	Foto 4 - Vista da lagoa do Paó.....	46
05	Foto 5 – Eufrásio Cavalcante de Arruda Câmara.....	52
06	Foto 6 – Maria Amélia Procópio de Arruda Câmara (Câmara (D. Marroquinha), esposa de Eufrásio C. de Arruda Câmara.....	53
07	Foto 7 – Roçado de milho e feijão – Caiana dos Crioulos.....	83
08	Foto 8 – Casa de Farinha – Caiana dos Crioulos.....	84
09	Foto 9 – Vargem do feijão Gandu.....	85
10	Foto 10 – Planta do feijão Gandu.....	86
11	Foto 11 - Exemplo do tipo de criação de animais mais comum em Caiana dos Crioulos.....	87
12	Foto 12 – Roçado na encosta do morro com vegetação circundante.....	88
13	Foto 13 – Tomando <i>deforete</i> em Caiana dos Crioulos.....	109
14	Foto 14 – Apresentação da pesquisa aos moradores de Caiana dos Crioulos.....	109
15	Foto 15 – Cerimonia de casamento de moradores de Caiana dos Crioulos.....	113
16	Fotos 16 - Conversas de comadres na festa de casamento na casa da noiva.....	114
17	Foto 17 - Cerimonia de batismo.....	122
18	Foto 18 – Igreja Assembleia de Deus e Igreja Católica em Caiana dos Crioulos.....	128
19	Foto 19 – Lugares Encantados.....	135
20	Foto 20 – Córrego dos espiritos.....	136
21	Foto 21 – Oficina de pifercussão Caiana dos Crioulos set/2010.....	140
22	Foto 22 – Roda de coco-de-roda em Caiana dos Crioulos.....	143
23	Foto 23 – Capela próximo a casa de D. Edite.....	145
24	Foto 24 - Cerimonia da Crisma na Capela de Caiana dos Crioulos/ Maio-2014.....	147
25	Foto 25 – Decoração com imagens dos santos.....	148
26	Foto 26 – A devoção vai pra sala.....	149
27	Foto 27 – Localização da casa de Srº Zé Guilherme.....	158
28	Foto 28 – Encontro com Srº Zé Guilherme.....	159

LISTA DE FIGURAS

Nº	FIGURAS	PÁGINA
01	Figura 1 – Distribuição dos núcleos espirituais.....	152
02	Figura 2 – Estrutura da casa onde D.Belarinda realiza os <i>Encontros Espirituais</i>	154
03	Figura 3 - Esquema relacional dos elementos da cura.....	162

LISTA DE DIAGRAMAS

Nº	DIAGRAMAS	PÁGINA
01	Diagrama 1 – Genealogia da família Arruda Câmara.....	54
02	Diagrama 2 - Família de Dona Nanã (M ^a Josefa da Conceição) 83 anos.....	94
03	Diagrama 3 - Descendência de Sr ^o Paulo Alves da Cruz.....	95
04	Diagrama 4 - Casamento entre primos.....	118
05	Diagrama 5 – Relações existentes nos núcleos familiares de Caiana dos Crioulos.....	119
06	Diagrama 6 – Filiação cognática bilateral.....	123
07	Diagrama 7 - Terminologia do sistema parentesco de Caiana dos Crioulos.....	124

LISTA DE QUADROS

Nº	QUADROS	PÁGINA
01	Quadro 1 – Comunidades Remanescente de Quilombo-CRQs na Paraíba certificadas e seus respectivos municípios.....	57
02	Quadro 2 - Comunidades Remanescente de Quilombo-CRQs na Paraíba em processos de auto reconhecimento na Fundação Cultural Palmares-FCP.....	58
03	Quadro 3 - Comunidades Remanescente de Quilombolas-CRQs na Paraíba identificadas pela Fundação Cultural Palmares-FCP, mas sem processos abertos.....	58

LISTA DE GRÁFICOS

Nº	GRÁFICOS	PÁGINA
01	Gráfico 1: Distribuição Comunidades Remanescente de Quilombolas – CRQs por ano de certificação.....	59
02	Gráfico 2 – Quantitativo de Comunidades Remanescente de Quilombolas-CRQs certificadas na Paraíba em relações aos outros Estados do Nordeste.....	63
03	Gráfico 3 – Quadro Geral das Comunidades Remanescente de Quilombolas-CRQs – Brasil.....	64
04	Gráfico 4 – Distribuição percentual dos moradores de Caiana dos Crioulos por faixa etária.....	89

LISTA DE MAPAS

Nº	MAPAS	PÁGINA
01	Mapa 1 – Localização do Município de Alagoa Grande.....	44
02	Mapa 2 - Expecto territorial do Semiárido.....	56
03	Mapa 3 - Localização/distribuição das comunidades quilombolas na Paraíba.....	62

RESUMO

As conquistas políticas dos grupos rotulados como minorias, que representam a emergência de novos sujeitos sociais, vêm ganhando a cena acadêmica das Ciências Sociais nestes últimos 40 anos, evidenciando a inquietação destas ciências com o novo. É a partir desse prisma das lutas por direitos que o movimento quilombola aparece impulsionado pela conquista constitucional em 1988, uma vez que, o pressuposto legal indicado no Art. 68 - *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)* se refere a um conjunto possível de novos sujeitos sociais designados pelo termo remanescente de quilombo. Foi exatamente o enfrentamento desse *novo* que impulsionou a escolha do campo de pesquisa, qual seja uma comunidade quilombola da zona rural do brejo paraibano – Caiana dos Crioulos, área rural localizada a 12 km do município de Alagoa Grande-PB. A pesquisa, com sua modelagem, é erguida a partir de uma relação entre a etnografia - a prática de descrever/negociar/experimentar a “*sociedade do outro*” - e a cartografia cujo objetivo é definir as fronteiras, os traçados, os pontos de referência e as depressões, portanto, criar uma *semântica espacial* que, no caso específico dessa pesquisa, vai sendo construída por uma teia de relações tecida no cotidiano. Neste contexto etnográfico, eu me propus a pensar como problemática de pesquisa: **quais dimensões podemos considerar como fundadoras do sentimento de grupo e do fluxo da vida comunitária e que, portanto, seriam definidoras da experiência desses sujeitos como comunidade remanescente de quilombolas?** A partir daí, surge uma teia de relações a qual me proponho etnocartografar, entrando em cena o território, as relações de parentescos e, sobretudo, o sentimento de grupo e as experiências espirituais dos moradores de Caiana dos Crioulos. Para enfrentar esta problemática, propõe-se a delimitação de três panoramas: **panorama étnico territorial, panorama espiritual e panorama familiar** como dimensões que se conjugam no cotidiano, dando forma e dinâmica ao que denominei de fluxo da vida comunitária.

PALAVRAS-CHAVE: etnocartografia; remanescente de quilombos; experiência.

RÉSUMÉ

Les conquêtes politiques des groupes dits minoritaires, qui représentent l'émergence de nouveaux sujets sociaux, ont occupé le devant de la scène académique dans le domaine des Sciences Sociales, dans ces derniers 40 ans, en rendant évident l'intérêt de ces sciences par le nouveau. C'est à partir de ce prisme des luttes pour des droits que le mouvement des habitants des quilombes se développe, poussé par la conquête de la Constitution de 1988, dont un supposé juridique, présent dans l'Article 68 (Acte des dispositions constitutionnelles transitoires – ADCT), indique un ensemble possible de nouveaux sujets sociaux, désignés par le nom subsistant de quilombe. C'est justement le défi posé par ce nouveau qui m'a mené à changer l'objet de ma thèse, en abandonnant le thème des représentations de la nature dans les religions afro-brésiliennes dans l'espace urbain de Joao Pessoa au profit d'une investigation sur une communauté de quilombe dans la zone rurale de la région du Brejo de l'État de Paraíba (PB) – Caiana dos Crioulos, à 12 km de la ville de Alagoa Grande, PB. La recherche et ses paramètres sont dressés à partir d'une relation harmonieuse entre l'ethnographie, cette pratique de décrire/négocier/éprouver la société de l'autre, et la cartographie, dont l'objectif est de définir les frontières, les tracés, les points de référence et les dépressions, et donc de créer une sémantique spatiale que, dans le cas spécifique de cette recherche, va se construire à travers une toile de relations tissée dans le quotidien. Dans ce contexte ethnographique, je me suis proposé la problématique de recherche suivante : **quelles dimensions nous pourrions considérer comme fondatrices du sentiment de groupe et le flux de la vie communautaire, et responsables de la définition de l'expérience de ces sujets en tant que communauté subsistante d'habitants de quilombe ?** À partir de cette question, une toile de relations apparaît et devient l'objet de notre ethnocartographie, qui prend en compte le territoire, les relations de famille et surtout le sentiment de groupe et les vécus spirituels des habitants de Caiana dos Crioulos. Pour faire face à cette problématique, nous proposons la délimitation de trois panoramas : le panorama ethnicoterritorial, le panorama spirituel et le panorama familial, en tant que dimensions qui s'articulent dans le quotidien, en donnant une forme et une dynamique à ce que nous avons appelé le flux de la vie communautaire.

Mots-clés: ethnocartographie, subsistant de quilombes, expérience.

ABSTRACT

The political achievements of the groups labeled as minorities, which represent the emergence of new social individuals, have been gaining the academic scenario of the Social Sciences in the last forty years, highlighting the uneasiness of these sciences with the new. It is from this perspective of struggles for rights that the *quilombola* movement appears boosted by the constitutional conquest in 1988, once the legal assumption stated in the Art.68 – Temporary Constitutional Provisions Act (ADCT) refers to a possible set of new social individuals designated by the remaining term called *quilombola*. It was exactly this new confrontation that led studying to a *quilombola* community in the *Brejo* rural area of Paraíba - *Caiana dos Crioulos* – rural area located 12km far from *Alagoa Grande-PB* municipality. The piece of research, with its modeling, is based on a harmonious relationship between ethnography – the practice of describing/negotiating/experimenting “the other’s society” - and cartography whose objective is to define the boundaries, the outlines, the reference points and the depressions, thus creating a spatial semantics that, in the specific case of this study, is being constructed by a web of relations woven in the daily activities. In this ethnographic context, the research problem was focused on: **which dimensions can we consider as the founders of the group’s feeling and flow of community life and that, however, would define these individuals’ experience as a remaining *quilombola* community?** From this, a web of relations, which I propose to carry out ethnocartography, then, the territory, the relations about the relatives and, especially, the feeling of group and the spiritual experiences of those dwellers from *Caiana dos Crioulos* arise. In order to face this problem, the delimitation of three perspectives is proposed: territorial ethnic perspective, spiritual perspective and familiar perspective as dimensions which are articulated in the daily routine by providing form and dynamics to what I have named the flow of community life.

Keywords: ethnocartography; quilombos’ remainder; experience.



SUMÁRIO

	PÁG
INTRODUÇÃO	18
A questão	18
A noção de quilombo	21
O Campo empírico, a comunidade Caiana dos Crioulos	24
Percurso metodológico e o meu lugar de mestiço	29
Aporte teórico: modalidade e categorias epistemológicas	34
Estrutura do texto	36
I CAPÍTULO – HISTÓRIA DE UM TERRITÓRIO	39
1.1 Breve histórico da questão agrária brasileira: das sesmarias as ligas camponesas	39
1.2 Ocupação conquista e povoamento das terras do sertão do Paó	44
1.2.1 Caiana dos Crioulos e as sesmarias no Sertão do Paó	49
1.3 A Fazenda Sapé a e família Arruda Câmara	51
1.4 O território paraibano e a distribuição das comunidades quilombolas	56
II CAPÍTULO - PANORAMA ÉTNICO TERRITORIAL	66
2.1 Etnia e etnicidade, seus usos e abordagens	66
2.2 Grupos étnicos e etnicidade, o olhar de Barth e seus críticos	74
2.3 Etnicidade, tradição e vida cotidiana	77
2.4 Território e Territorialidade	80
2.5 O uso da terra, o roçado e a mistura de todos os dias	82
2.6 Territorialidade e organização social em Caiana dos Crioulos	90
III CAPÍTULO - PANORAMA FAMILIAR	97
3.1 Antropologia e teorias do parentesco	98
3.1.1 A noção de família	106
3.2 Tomando uma <i>deforete</i> na calçada	108
3.3 Os casamentos	112
3.4 Pais, filhos, parentes e compadres	120

IV	CAPÍTULO – PANORAMA ESPIRITUAL	127
	4.1 Os lugares encantados	131
	4.2 Ao som do terno, festejar é preciso	140
	4.3 Encontros espirituais	152
	CONCLUSÕES – CARTOGRAFANDO, MOSTRANDO E REPARANDO NO LUGAR	164
	Do território à etnia	166
	Do território às famílias	167
	Das famílias à espiritualidade	168
	REFERÊNCIAS	170
	ANEXOS	180
	APÊNDICES	183

– INTRODUÇÃO –

Explicar não basta para compreender. Explicar é utilizar todos os meios objetivos de conhecimento, que são, porém, insuficientes para compreender o ser subjetivo. A compreensão humana nos chega quando sentimos e concebemos os humanos como sujeitos; ela nos torna abertos a seus sentimentos e suas alegrias. [...] É a partir da compreensão que se pode lutar contra o ódio e a exclusão.
Edgar Morin, **A cabeça bem feita**, p. 51, 2008

A questão

O mundo atual enfrenta a emergência de variados grupos sociais que põem um problema para ser compreendido: a presença da diversidade ou pluralidade cultural. No âmbito desta diversidade, o ponto de vista da “*sociedade do outro*” se põe em confronto com “*a sociedade do eu*”, demonstrando que as coisas podem ser diferentes do que concebemos como certezas absolutas (REZENDE, 2000). As conquistas políticas dos grupos rotulados como minorias, que representam a emergência de novos sujeitos sociais, vêm ganhando a cena acadêmica das Ciências Sociais nestes últimos 40 anos, evidenciando a inquietação destas ciências com o novo. Afinal, lembra Otávio Velho (1995), elas nasceram exatamente sob o signo do novo, da Modernidade. Esta inquietação faz-se presente em temas como multiculturalismo, relações interétnicas, etnonacionalismos e racismos. Traços de uma nova aquarela, a da sociedade contemporânea, que desafia as Ciências Sociais a compreender um velho problema, o *novo*.

A produção de dissertações e teses que tematizam esses movimentos sociopolíticos se intensificam, a exemplo de trabalhos que abordam questões relacionadas ao movimento LGBT¹, as manifestações juvenis de sociabilidade, os movimentos feministas, as lutas indígenas em defesa dos seus territórios e as conquistas da população negra no espaço urbano e rural. Os chamados movimentos sociais, categoria primária em que se inserem os temas/objetos mencionados anteriormente, apresentam-se com uma fisionômica variada, mas basicamente, todos possuem elementos comuns, quais sejam: a mobilização que repousa no anseio de justiça e de garantia de direitos, um poder fundamentado na mobilização social contra as privações e exclusões e a busca pela sua sobrevivência e defesa de suas identidades.

¹ A sigla refere-se a orientações sexuais, Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis que também pode ser expressa como LGBTTTs (os dois ‘T’ finais e o ‘s’ designam, respectivamente Transexuais, Transgêneros e simpatizantes).

É a partir desse prisma, qual seja, a emergência de novos sujeitos sociais, que o movimento quilombola aparece impulsionado pela conquista constitucional em 1988, uma vez que, o pressuposto legal indicado no Art. 68 - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)² se refere a um conjunto possível de novos sujeitos sociais designados pelo termo remanescente de quilombo, que por sua vez, desdobra-se no questionamento acerca de quem são os chamados remanescentes que possuem seus direitos assegurados pelo dispositivo constitucional. Na definição de quem são os possuidores desses direitos, o dispositivo legal assinala que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente ocupando uma terra que, portanto, deverá ser titulada. Assim, a Antropologia é trazida para o debate acerca da conceituação de quilombo e da identificação dos remanescentes de quilombos, na medida em que o aspecto presencial é evocado, ou seja, entra em cena o presente etnográfico e o princípio teórico de conceituação do passado no presente (O'DWYER, 2002). É justamente a condição de conjunto possível de sujeitos sociais organizados, em consonância com sua circunstância atual, que permite à antropologia conceituar os remanescentes de quilombolas como um grupo étnico que existe ao longo da experiência histórica brasileira, portanto, propondo uma nova abordagem sobre a questão.

A legislação existente no ordenamento jurídico brasileiro assevera os direitos das comunidades quilombolas e os artifícios administrativos para a regularização fundiária e acesso às políticas públicas. Esse ordenamento tem como marco o Artigo 68º, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, e os artigos nº 215 e nº 216, ambos da Constituição Federal de 1988, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o Decreto nº 4.887/2003, a Instrução Normativa nº 49 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/ Ministério do Desenvolvimento Agrário), as Portarias nº 127 e nº 342 de 2008, e a Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98/2007. Destacamos também que no contexto da América latina outros países possuem legislações que buscam garantir os direitos territoriais das comunidades negras rurais. A Nicarágua, por exemplo, efetiva os direitos das comunidades negras rurais de seu território por meio da Lei nº 445/2002, voltada ao que nesse país se denominam as comunidades étnicas. Na Colômbia, o direito das comunidades negras consta da Constituição Política de 1991,

² Tem natureza de norma constitucional, contendo regras para assegurar a harmonia da transição do regime constitucional anterior (1969) para o novo regime (1988), além de estabelecer regras de caráter meramente transitório, relacionadas com essa transição, cuja eficácia jurídica é exaurida assim que ocorre a situação prevista (ALEXANDRINO, 2008). *Art. 68*. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

no Artigo 55°. No Equador, por meio do Artigo 83° da Constituição Política de 1998, são assegurados os direitos ao que se denomina “pueblos negros o afroecuatorianos” (SEPPIR, 2010). Todos estes instrumentos normativos convidam os contextos sociais nos quais são parte, a pensar um *velho* problema fruto das suas respectivas histórias coloniais -, a concentração de terra e a lógica perversa do latifúndio. Este enfrentamento se realiza, na medida em que, criam-se condições políticas e administrativas para que os “novos sujeitos sociais” excluídos pela lógica do latifúndio possam participar e sobreviver com dignidades em seus territórios tradicionalmente ocupados.

Foi exatamente o enfrentamento desse *novo* associado a uma saturação do campo de pesquisa com o qual vinha trabalhando desde a graduação -, as religiões afro-brasileiras, que me impulsionaram a deslocar meus interesses de pesquisa no doutorado, pois meu projeto de tese com o qual entrei no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFPA propunha questões em torno das representações sobre natureza nas religiões afro-brasileiras no espaço urbano de João Pessoa. Assim, buscando fugir dessa saturação do pesquisador em relação ao campo, voltei meu olhar para uma comunidade da zona rural do brejo paraibano – Caiana dos Crioulos, uma das primeiras comunidades a receber o certificado de auto reconhecimento como remanescente das comunidades dos quilombos emitido pela Fundação Cultural Palmares. Fui surpreendido por um universo gigantesco e encantador, que me lançou num contexto de pesquisa aparentemente distante dos meus interesses até o presente momento, condição que inicialmente me desnorteou. Esta situação me trouxe riscos em relação aos prazos, angústia e dúvida se teria feito à escolha certa. Mas hoje tenho me dado conta que a mudança também me possibilitou conhecer o novo, me deslocar para um lugar de pesquisa menos cômodo. Isto, sem dúvida, foi o risco, mas também o melhor da mudança, pois acredito numa antropologia que nos desafia a experimentar a alteridade.

Sobre minhas pretensões iniciais de pesquisa, digo que elas foram assentando no campo como poeira no *terreiro, depois de molhado*. Imagem do cotidiano etnográfico. A partir daí, surge uma teia de relações a qual me proponho *etnografar*. A teia de relações que me refiro, foi sendo percebida com o passar do tempo no campo, fator que possibilita a construção de laços de confiança entre o antropólogo e seus “nativos”, mas que também proporciona a maturidade metodológica para entender as sutilezas que a pesquisa etnográfica solicita do sujeito pesquisador, levando-o a compreender a nuances das experiências dos sujeitos concretos. Assim,

a cena cotidiana estava sendo montada a partir da relevância do território, das relações de parentescos, das experiências espirituais e, sobretudo, pelo sentimento de grupo, dimensões presentes nas conversas cotidianas, nos olhares e na corporeidade dos moradores de Caiana dos Crioulos.

Neste contexto etnográfico, eu me propus a pensar como problemática de pesquisa: *quais dimensões podemos considerar como fundadoras do sentimento de grupo e do fluxo da vida comunitária e que, portanto, seriam definidoras da experiência desses sujeitos como comunidade remanescente de quilombolas?* Logo, o traçado metodológico da pesquisa é modelado por uma estratégia, a *etnografica*³, que leva em consideração essa teia de relações que se forma no cotidiano. É para dar conta dessa teia, que nos apoiamos em Appadurai (1994) com a noção de panoramas, e fizemos isso a partir de uma nova acomodação conceitual. Para tanto, nos propomos assim, pensar as três dimensões que dão tónus ao fluxo da vida comunitária, representada aqui pelos panoramas: 1) *panorama étnico territorial*; 2) *panorama espiritual*; 3) *panorama familiar*, que emergem a partir dos “diálogos desinteressados” nos dias de pesquisa.

A partir de Barth (1969), temos o panorama étnico territorial que estabelece a fronteira étnica do grupo, circunscrevendo o grupo étnico em cujos limites os outros panoramas (e a etnografica) se inserem. Temos ainda o panorama espiritual, que descortina as várias religiosidades na comunidade, apontando para uma multiplicidade espiritual, dentro daquela fronteira já estabelecida; e o panorama familiar, entendendo que é pelas redes familiares que as tradições de conhecimentos se distribuem no interior da comunidade étnica, formando pontos de conexões, ou seja, é a partir da percepção dessa distribuição familiar do conhecimento no interior da comunidade, que alcançaremos a etnografica dando forma ao fluxo da vida na comunidade quilombola Caiana dos Crioulos.

A noção de quilombo

O termo quilombo possui profundas raízes coloniais (ALMEIDA, 2002) o que muitas vezes não representa a totalidade fundiária das comunidades designadas como quilombolas no Brasil. É necessário um amplo processo de revisão e descolonização da noção de quilombo, uma vez que essa realidade fundiária não são unívocas; há de se considerar, como lembra a analista

³ Apresentarei a compreensão de etnografica na seção “Percurso metodológico e o meu lugar de mestiço”.

pericial em antropologia da Procuradoria da República, Miriam de Fátima Chagas: *seria inconcebível, do ponto de vista da criatividade social, supor que os diferentes grupos tenham oferecido uma única resposta, um único modelo de resistência frente à sociedade escravocrata.*

Assim, o esforço de fugirmos do modelo estereotipado de quilombo é justamente para não incorremos no campo escorregadio de pensarmos que todos os quilombos brasileiros tiveram as mesmas configurações que o quilombo de Palmares, pois em grande medida acabamos traduzindo estas comunidades a partir de enquadramentos que pouco ou nada correspondem às suas realidades sociais e territorial (ARRUTI, 2006). Desta forma, a condição de quilombolas é restabelecida enquanto vínculo sociocultural e histórico com um tipo e qualidade de organização social, mas do que um estrito traço datado de ligações lineares com o passado escravocrata (ALMEIDA, 2002) onde a dimensão da conquista do território representa a possibilidade de efetivação de um projeto de liberdade, retirado desses sujeitos por um processo de exclusão social na qual as terras brasileiras foram desigualmente ocupadas, realidade na qual Caiana esta inserida.

Sobre esses contextos fundiários Anjos (2009) destaca sete realidades de ocupação do território das comunidades na paisagem social brasileira: 1) ocupação de fazendas falidas e/ou abandonadas; 2) compra de propriedades por escravos alforriados; 3) doações de terras para ex-escravos por proprietário de fazendas; 4) pagamento por prestações de serviços em guerras oficiais; 5) terrenos de ordens religiosas deixadas para ex-escravos; 6) ocupações de terras no litoral sob controle da Marinha do Brasil; 7) extensão de terrenos da União não devidamente cadastrados. A partir dessa caracterização fundiária, Anjos (2009) apresenta uma tipologia espacial das comunidades quilombolas, que segundo o autor são recorrentes em todo território nacional.

Cabe aqui uma provocação sobre o conceito de quilombo, ou melhor, gostaria de apresentar um ponto de vista sobre o mesmo, que é entendê-lo como uma categoria erudita, eurocêntrica e colonial, uma vez que o debate da própria definição de quilombo foi e é travado no âmbito erudito e a semântica cristalizada no imaginário social brasileiro carrega este olhar colonizado, coisa que também acontece com os povos indígenas⁴. Um exemplo desse colonialismo no imaginário social é o que acontece quando falamos em quilombo: em linhas

⁴ O próprio termo indígena é um exemplo dessa colonização, sendo apropriado pelos grupos nativos brasileiros a partir da década de 70 como um instrumento de luta e articulação política na organização de um movimento nacional indígena.

gerais, apresenta-se uma compreensão, fruto de uma ideia ratificada, inclusive, nos bancos escolares, do quilombo como local de refúgio dos escravos fugidos, compreensão que remonta à definição do Conselho Ultramarino no século XVIII (1740).

O curioso é que o termo "*quilombo*" ganhou o sentido de comunidade autônoma de escravos fugitivos aqui no Brasil, através da administração colonial Portuguesa. É esta compreensão que trazemos em nosso imaginário. No entanto, se partirmos para uma análise etimológica, a palavra "Quilombo" tem origem nos termos "*kilombo*" (Quimbundo) ou "*ochilombo*" (Umbundo), presente também em outras línguas faladas ainda hoje por diversos povos Bantus que habitam a região de Angola, na África Ocidental. Originalmente, o termo designava apenas um lugar de pouso utilizado por populações nômades ou em deslocamento; posteriormente, passou a designar também as paragens e acampamentos das caravanas que faziam o comércio de cera, de escravizados e outros itens. Percebam que o significado de quilombo, em sua origem semântica, se distancia da ideia de local de escravos fugidos.

Apontamos, com estas considerações, que devemos descolonizar o conceito de quilombo e, portanto, de quilombolas. Esse movimento de descolonização, ou seja, de ressignificação, leva em consideração a diversificação da realidade fundiária do Brasil. Os chamados remanescentes de comunidades de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção. Dentro de uma visão ampliada, que considera as diversas origens e histórias destes grupos, uma denominação também possível para estes agrupamentos identificados como remanescentes de quilombo seria a de terras de pretos, ou território negro, que enfatizam a sua condição de coletividades camponesa, definida pelo compartilhamento de um território, de laços de parentesco e uma memória de origem, que funcionam como elementos de sutura e de distinção do grupo (SCHMITT, 2002).

Assim, em concordância com o entendimento da antropologia sobre a questão, a condição de remanescente de quilombo é também definida de forma dilatada, que enfatiza as identidades dos grupos e o território buscando evidenciar a interação do meio físico com o grupo social. Portanto, indica a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e

contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural, material e uma forma de organização política que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico (SCHMITT, 2002), a um grupo cujos membros se reinventam como novos atores sociais, favorecidos pelo art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que garante a titularidade das terras. Portanto, não se deve imaginar que estes grupos camponeses negros tenham resistido em suas terras até os dias de hoje porque ficaram isolados, à margem da sociedade. Pelo contrário, sempre se relacionaram intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violência para permanecer em seus territórios ou, ao menos, em parte deles. Esta realidade também é encontrada na Paraíba.

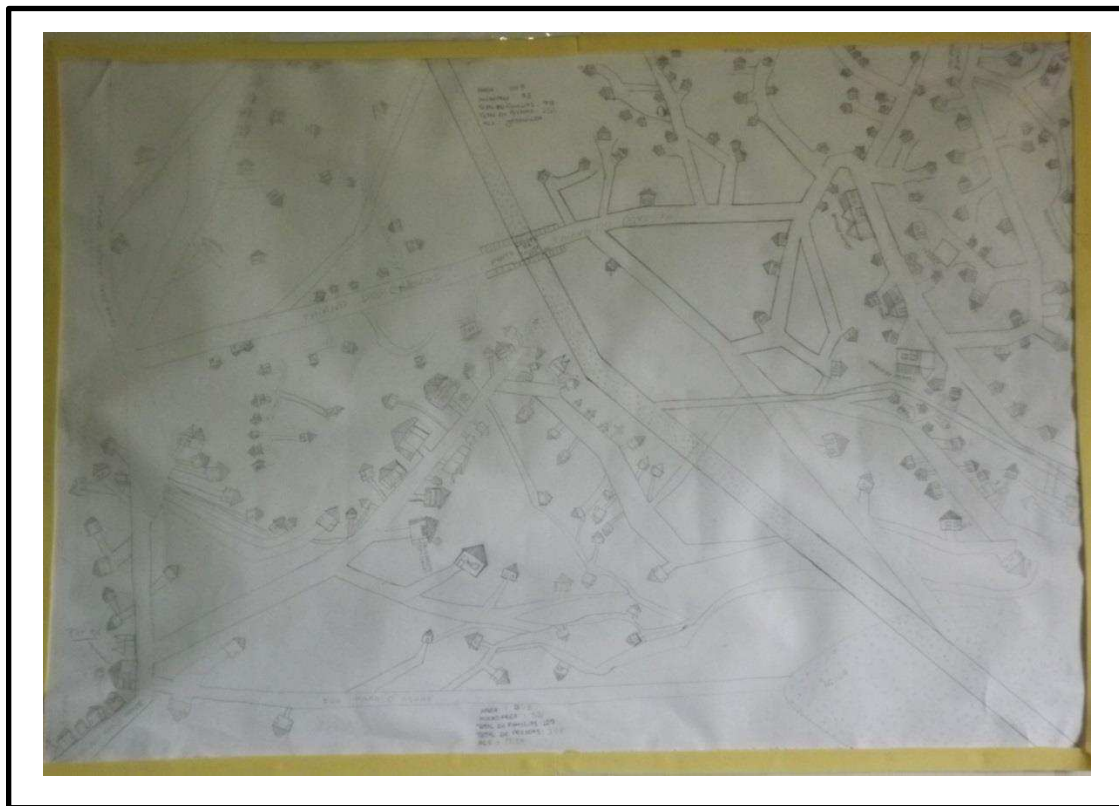
O Campo empírico, a Comunidade Caiana dos Crioulos

Como anunciado anteriormente, o desejo do novo foi o impulso para a mudança do objeto de tese. No entanto, esta foi adensada pelos debates travados no primeiro curso de formação de professores, promovido, no segundo semestre de 2010, pela Prefeitura Municipal de Alagoa Grande, que tematiza a Lei 10.639/03, no qual ministrei o módulo Religião e Religiosidades Afro-Brasileira. Na oportunidade, aproximei-me de membros da comunidade Caiana dos Crioulos que compunham o grupo de professores cursistas. Tinha escutado falar muito de Caiana, haja vista meu envolvimento com o movimento social negro na Paraíba desde 2001. Mas até então, salvo um pré-projeto de dissertação, elaborado em 2005, que tematizava questões relativas à cultura popular, especificamente o coco-de-roda em Caiana dos Crioulos, e que não chegou a ser desenvolvido, não tinha me dedicado a leituras e reflexões sobre comunidades quilombolas, nem tampouco cheguei a conhecer Caiana dos Crioulos.

Digo que a mudança foi adensada pelos debates realizados na formação, pois foi lá que, pela primeira vez, me coloquei a problemática da dinâmica religiosa em comunidades remanescentes de quilombos. Pensar esse universo religioso apresentou-se para mim, naquele momento, como um fôlego de pesquisa, em um instante em que estava completamente incomodado com meu olhar viciado para o objeto que, até então, era o foco da tese. A partir desse momento, lancei-me nesse novo, inicialmente sem reservas e preocupações, as quais só foram chegando com o tempo. Assim foi que se deu minha chegada a Caiana dos Crioulos, lugar do

qual passarei a apresentar algumas características, com o objetivo de situar o leitor no campo empírico da pesquisa.

Foto 1 – Mapa mental da Comunidade Caiana dos Crioulos



Caiana dos Crioulos é uma área rural localizada a 12 km do município de Alagoa Grande-PB. O acesso à comunidade se dá através de uma estrada de barro de um vermelho que vai se acentuando com a proximidade a Caiana. Há, ao longo do seu percurso, outras propriedades rurais e assentamentos. A estrada é de fácil trânsito nos períodos de estiagem. É caracterizada por declives (ladeiras) recorrentes que, no período chuvoso, dificultam o acesso à comunidade. Outro acesso é uma estrada de barro, próxima à Igreja Católica de Caiana dos Crioulos, que chega ao município de Massaranduba, caminho utilizado por alguns moradores da comunidade e da vizinhança como rota alternativa para o município de Campina Grande. Possui na agricultura de subsistência e na criação de animais sua principal atividade produtiva. As famílias também têm sua renda complementada e a subsistência garantida pelos recursos de aposentadorias dos idosos e o trabalho de alguns de seus membros em atividade fora da comunidade, como servente

de pedreiro, serviços domésticos, atividades comerciais e também recursos encaminhados por parentes que estão fora do estado, a exemplo do Rio de Janeiro, especificamente em Pedra de Guaratiba, destino preferencial dos moradores de Caiana, localidade identificada pelos próprios moradores como tendo constituído outra Caiana, devido ao grande fluxo migratório.

Foto 2 - Vista panorâmica da Comunidade Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande/PB



Foto 3 - Vista panorâmica da Comunidade Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande/PB

As moradias da comunidade passaram por uma transformação nos últimos dez anos, de casas de taipa para residências de alvenaria. É comum vermos atividades de reforma nas unidades familiares, demonstrando, de certa forma, uma melhoria na qualidade de vida. No entanto, não existe rede de esgoto e acesso a água potável nas residências, mesmo existindo uma unidade de bombeamento de água na comunidade, localizada na descida para o posto de saúde.

Hoje, a comunidade é composta por 117 famílias, espalhadas em três encostas de morro, compondo uma espacialidade irregular, onde cada família possui e trabalha numa parcela de terra definida ao longo da experiência histórica do grupo, que remonta à segunda metade do século XIX. Outro elemento peculiar da paisagem é o grande número de residências fechadas, uma vez que seus proprietários ou estão morando na periferia de Alagoa Grande ou foram para outras

regiões, em busca de recursos para sobrevivência. A topografia do território é caracterizada por morros cobertos por uma vegetação de pequeno porte, substituída, em algumas áreas, por lavouras de milho, feijão, mandioca e pasto para a criação de gado ou animais de pequeno porte, como caprinos e ovinos; comumente, o plantio do alimento animal é o capim ou palma para os tempos de seca.

Sobre a estrutura de assistência de saúde, disponibilizada pelo poder público para a comunidade, tem-se um posto médico composto por uma equipe formada por um clínico geral, uma enfermeira, uma dentista, uma técnica de enfermagem e duas agentes de saúde, sendo a técnica e as agentes de saúde moradoras da comunidade. O atendimento médico é realizado três vezes por semana no período da manhã, ficando os outros dias cobertos pelos serviços de enfermagem. Possui ainda uma escola, a qual foi dada o nome de Firmo Santino da Silva, uma das lideranças da comunidade, tocador de pífano muito conhecido na região, hoje falecido, mas que representou a comunidades em muitos eventos fora do estado com sua arte. A escola atende, no período da manhã, alunos dos anos iniciais, do 1º ao 5º ano e, no período da tarde, os anos finais do ensino fundamental, do 6º ao 9º ano. Estes alunos, quando concluem o ensino fundamental, têm que se deslocar para a zona urbana, a fim de concluir seus estudos, fator que alguns moradores indicam como dificultador, levando muitos jovens a desistir antes de concluírem o ensino médio. O quadro docente da escola é formado, em sua maioria, por profissionais que não moram na comunidade e se deslocam da cidade para lecionar na zonal rural.

Existem ainda, em Caiana, outros espaços coletivos, como a Associação dos Moradores, a Organização de Mulheres Negras de Caiana dos Crioulos, a casa de farinha - que teve nos últimos anos seu funcionamento diminuído, devido aos baixos preços da farinha no mercado. Fator que vem desestimulando os agricultores a produzir, condição que fragiliza a sobrevivência dos moradores e também os mecanismos de sociabilização e articulação política que acontece nas farrinhadas⁵. Destacam-se também os espaços religiosos: a Igreja Católica, Igreja Assembleia de Deus, Bancada Espiritual de Dona Maria Belarinda e as práticas de rezas, a exemplo de Zé Guilherme e Sebastião (Bastião), que se diferenciam entre si, mas que congregam em seu entorno pessoas em busca de curas e conselhos. Motivos que também movem as pessoas que procuram

⁵ Momento em que todos os moradores produtores de mandioca se encontram na casa de farinha, formando um mutirão de produção, no qual um ajuda o outro no processo de feitura da farinha, desde o descasque da mandioca, passando pelo cozimento e ensaque da farinha já pronta.

Dona Maria Belarinda, que faz seus encontros espirituais sempre nas quintas-feiras. Podemos adiantar que a comunidade possui uma dinâmica religiosa plural, caracterizada por uma lógica do pensamento mágico, presente na crença na interconexão de todas as coisas através de forças e poderes que transcendem conexões físicas e adentram no mundo espiritual, o que é perceptível ao investigador do campo.

As relações de gênero é outro aspecto interessante. Estas são marcadas por uma presença marcante das mulheres nos espaços políticos como personagens principais. Elas vêm assumindo, na última década, os postos de liderança. Os homens estão muito mais voltados para as atividades de subsistência. No entanto, não deixam de participar dos atos políticos, principalmente quando estes envolvem o espaço da sobrevivência, ou seja, o território. Desta forma, podemos sinalizar que as relações de gênero se processam de forma a construir um movimento sincrônico. Outros personagens que compõem o cenário da comunidade são os jovens. Os meninos, ora reunidos no vídeo game, ora nas estradas de barro que cortam a comunidades, com suas motocicletas, percorrendo todo o perímetro, levantando poeira, devido à alta velocidade com que eles conduzem as motos. A maioria deles porta MP3's para escutar *funk*. As meninas, pouco são vistas nas estradas. A exceção são os horários de chegada e saída da escola, do culto ou da missão. Esta última, sempre celebrada no terceiro domingo de cada mês. Já as crianças, são encontradas no terreiro⁶, brincando. Foi, portanto, com o espírito de brincadeira no terreiro que a etnografia se construiu, porque assim as portas sempre estavam abertas para nos receber. É sobre este caminho de pesquisa que passaremos a refletir.

Percurso metodológico e o meu lugar de mestiço

Sou filho de duas fêmeas, a História e a Antropologia. Sou fruto de um nascimento mestiço, sou um filho bastardo que foi gestado no ventre da História. O ventre onde fui gestado sempre repetia que eu tinha muito de minha outra mãe – a Antropologia. Quando crescido, fui buscar encontrar meus laços familiares com a Antropologia, no entanto, minhas referências de infância estavam na História e sempre era lembrando pelos moradores da minha nova casa, as Ciências Sociais, que eu era um mestiço. Aqui, reconheço minha mestiçagem, observando as limitações que esta condição, porventura, me trouxe, mas evidencio, sobretudo, o movimento

⁶ Espaços que circundam as casas.

interdisciplinar que possibilitou minha fecundação e, portanto, é a lógica que conduziu meus passos na pesquisa.

Esta trajetória de pesquisa se construiu a partir da experiência de estar no campo, conversando, rindo, observando e escutando as histórias dos sujeitos protagonistas dessa *etnografica*, os moradores da comunidade quilombola Caiana dos Crioulos. Logo, a pesquisa com sua modelagem é erguida a partir de uma relação entre a etnografia, essa prática de descrever/negociar/experimentar a “*sociedade do outro*” e a cartografia, cujo objetivo é definir as fronteiras, os traçados, os pontos de referência e as depressões, portanto, criar uma *semântica espacial*⁷, que no caso específico dessa pesquisa vai sendo construída por uma teia de relações tecida no cotidiano. O primeiro aspecto a considerar é que o fazer etnográfico, é um exercício que possui o poder de mexer com o sujeito que pesquisa tanto quanto com os que estão sendo pesquisados. Uma vez que estamos lidando com uma dupla observação – olha-se o “nativo” que nos olha, como também nos olhamos na situação de pesquisa, diante de situações as mais diversas que o campo propicia – vivenciamos coisas que só vamos nos dar conta da relevância muito posteriormente ou, simplesmente, não vamos percebê-lo como significativo; eis os desafios de estar no campo. E aqui, neste aspecto, está a beleza do texto artesanal, caracterizado também por uma polifonia como aponta James Clifford (1998).

Portanto, a pesquisa etnográfica realiza transformações significativas em todos os sujeitos envolvidos. Sobre as transformações, registre-se que não estamos tratando do pesquisador transformar-se em nativo⁸ a partir de uma imersão no cotidiano do outro, através da observação participante. Trata-se de uma transformação individual, proporcionada pelo encontro de diferenças. Sobre a capacidade transformadora da pesquisa etnográfica, Merleau-Ponty (1984) faz a seguinte inferência: “A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular – as sociedades primitivas -, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é ‘outro’ e que exige nossa própria transformação” (p. 199). E essa transformação opera-se quando o confronto intercultural entre pesquisador e pesquisado realiza-se, promovendo uma transformação em sentido duplo, contida no princípio da alteridade.

Confesso, a partir deste ponto, que hoje estou chegando a uma conclusão que o melhor caminho a trilhar é “*perder-se no campo*”; em outras palavras, deixar-se conduzir pelos sujeitos-

⁷ Chamamos de *semântica espacial* as redes de significados que constroem sentidos experimentados e instrumentalizados pelos sujeitos no cotidiano.

⁸ Projeto que traduz o modelo de etnografia clássica desenvolvida, desde anos 20.

nativos, aspecto traduzido pela fala de Evans-Pritchard: “Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles” (ano, p.). Assim, enquanto os caminhos da pesquisa estavam extremamente organizados em minha cabeça e no meu roteiro, fator que possibilita ao pesquisador certa segurança ou até mesmo uma proteção diante do desconhecido, ficava sempre me perguntado, *a priori*, “o que vou encontrar”? Pergunta que pode parecer inocente, mas terminou atrapalhando pela ansiedade que a mesma gerava em nosso espírito, fator que tornava o campo árido e desinteressante.

O exercício de “*perder-se no campo*” passa pela sensibilidade do antropólogo em permitir-se ser atravessado pela lógica nativa, que atribui à realidade concreta significados imprevistos, construindo o que denominei de uma *semântica espacial*. Tentar, mesmo que parcialmente, compreender esta semântica produzida no cotidiano, é o desafio etnocartográfico. Logo entra em cena a autorreflexão do fazer etnográfico que, para Geertz (2009), compõe-se de dois momentos. O primeiro é quando o pesquisador está no campo e o segundo é quando ele está em seu escritório, no processo de textualização dos dados. E neste aspecto, as reflexões colocadas por Geertz no que poderíamos chamar de uma antropologia interpretativa que orienta a observação dos fenômenos sociais, como um texto a ser lido e interpretado, porque não dizer cartografado, propõe o debate sobre as implicações teóricas presentes na fabricação do texto acadêmico. Ou seja, as condições de produção da pesquisa e de sua sistematização, feição que segundo Caldeira (1988) caracteriza o trabalho do antropólogo contemporâneo, que “[...] tende a rejeitar as descrições holísticas, se interrogando sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procurando expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial” (CALDEIRA, 1988, p.133) condição que podemos chamar de uma meta-etnografia (LÉON, 2014).

Diante dessas reflexões sobre as condições de textualização dos dados obtidos no trabalho de campo, emergem críticas ao modelo de etnografia, fundado por Malinowski. Particularmente, às estratégias ou procedimentos que buscavam a construção de um realismo etnográfico. Passa-se a questionar a autoridade do texto etnográfico, como possuidor de uma capacidade intrínseca de revelar a totalidade de determinado grupo. A crítica feita a esse modelo considera o caráter menor que as experiências nativas terminam assumindo no texto final, pois “a experiência que aparece nos textos só pode ser uma evocação legitimadora [...] o que era um diálogo, vira um monólogo encenado pelo etnógrafo [...] apagam-se as relações interpessoais e generaliza-se o nativo”

(CALDEIRA, 1988, p. 138), perde-se, segundo a Antropologia pós-moderna, a essência do trabalho etnográfico, constituído pelo diálogo, como aponta Clifford (1998) ao “[...] conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais sujeitos conscientes e politicamente significativos” (p. 43).

Todas essas questões apresentam-se na pesquisa de campo. É com esse sentimento que retomo as observações de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), a respeito do trabalho do antropólogo, e suas reflexões sobre três etapas do processo de apreensão dos fenômenos sociais, que considero importantes para o fazer etnográfico: **o olhar**, **o ouvir** e **o escrever**. A respeito dessas três etapas Cardoso Oliveira (2000) pondera:

O olhar: o pesquisador quando se encontra no campo a primeira experiência que se apresenta é a domesticação teórica de seu olhar, conduzindo a maneira pela qual se ver a realidade, conseqüentemente “seja qual for o objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina “[...] funcionando como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração [...]” (2000, p. 19) [**o que considero como sendo uma modelagem cartográfica**, grifo nosso]; **O ouvir:** etapa complementar ao olhar disciplinado no campo, o ouvir possibilita “[...] a obtenção de explicações fornecidas pelos próprios membros da comunidade investigada permitindo obter aquilo que os antropólogos chamam de ‘modelo nativo’, matéria prima para o entendimento antropológico” (2000, p. 22) [**o que considero como sendo um deslocamento cartográfico**, grifo nosso]; **O escrever:** a textualização da cultura é um empreendimento bastante complexo onde “[...] realizamos uma interpretação que, por sua vez, esta balizada pelas categorias ou pelos conceitos básicos construtivos da disciplina [...]” (2000, p. 27), ou seja, “[...] o escrever etnográfico é uma continuação do confronto intercultural, portanto entre pesquisador e pesquisado” (2000, p. 33) [**o que considero como sendo uma acomodação cartográfica**, grifo nosso].

Um aspecto a ser considerado neste detalhamento proposto por de Cardoso de Oliveira (2000) é que as etapas citadas pelo autor interagem constantemente entre si e criam três movimentos intrínsecos ao desafio de compreender a semântica do texto social: 1) olhar – modelagem cartográfica; 2) ouvir – deslocamento cartográfico; 3) escrever – acomodação cartográfica. Em muitos casos, realizam-se numa ordem sincrônica; portanto, na pesquisa de campo, a articulação entre **olhar**, **ouvir** e **escrever/modelar**, **deslocar** e **acomodar** deve ser cuidadosamente operada e problematizada, na medida em que, fazem parte de momentos distintos da pesquisa, o “estando lá” e o “estando aqui”. Assim, devemos considerar que os sujeitos sociais com os quais interagimos se constroem no tempo e no espaço inclusive a partir de

um movimento relacional, tanto quanto esta pesquisa se constitui. Estas duas categorias – tempo e espaço – não podem ser deixadas ao largo da peça artesanal que este texto representa, pois tanto o sujeito cognoscível quanto o sujeito cognoscente não estão suspensos no tempo e nem deslocados de um espaço. Muito pelo contrário; são, em certa medida, frutos das tensões promovidas pelos jogos históricos e pelas disputas das respectivas fronteiras, em um jogo que constrói teias de relações. É justamente destas teias relacionais, compostas por conexões criadas no cotidiano, que o aporte teórico da antropologia, território disciplinar onde a pesquisa está assentada, pretende dar conta. Essa trajetória traz a possibilidade de compreensão das relações de parentescos, do território, das experiências espirituais e do sentimento de grupo, exercício que constrói a etnografica de Caiana dos Crioulos.

É a parte desta compreensão do exercício do antropólogo no campo que iniciamos no dia 06 de setembro de 2011 a pesquisa em Caiana dos Crioulos. Sai de João Pessoa às 06h da manhã para encontrar o grupo de profissionais da Secretaria de Educação de Alagoa Grande que ia fazer um levantamento de um local para construção da quadra poliesportiva para escola e dar orientações nutricionais para o cardápio da merenda escolar. Relendo meu caderno de campo para construção desse texto, revisitei o sentimento que naquele momento crescia em mim, a curiosidade sobre o que ia encontrar e quando encontra-se o que iria fazer. Fui nesse primeiro dia no transporte da prefeitura que cortava a estrada de barro deixando para trás a cidade de Alagoa Grande, quanto mais se distanciava da cidade a paisagem ia se modificando as moradias que no espaço urbano são próximas uma das outras vão se distanciando, os carros são substituídos pelas motos, às bicicletas e os animais e os cumprimentos cordiais do aperto de mão, do abraço, e dos dois beijos no rosto quando passamos por alguém conhecido e substituído por um grito que o motorista da combe que nos condizia responde com a buzina do carro.

O mais interessante desse primeiro encontro é que no transcurso da viagem me peguei várias vezes idealizando Caiana de como ela seria como as pessoas viviam. Hoje refletindo sobre isso aponto que esse impulso é constituinte de um desejo de não perder o controle da situação, logo no primeiro encontro. Condição constituinte de nossa lógica racional, mas que logo vamos nos dar conta que é uma sensação ilusória, pois perder-se no campo é mais que fundamental. Que bom que essa tentativa de controle é naufragada pela erupção de sessões e estímulos que a visão de uma placa discreta na beira da estrada com o nome Caiana dos Crioulos nos causa. Estávamos enfim entrando na comunidade.

Outro instante de onde emerge sentimentos marcados pela diferença em relação aos sentimentos do primeiro encontro mais tão intensos quanto, foi em 15 de dezembro de 2012 minha última ida a Caiana, contudo desta vez a ansiedade não era pelo que iria encontrar e quando encontra-se o que iria fazer, era a ansiedade pelo que construí, amigos. Agora sei o que fazer com o que encontrei, é abraçar, sorrir, brincar conversar procurando saber como as pessoas estão e caminhar pela comunidade, ou seja, experimentar a vida.

Aporte teórico: modalidades e categorias epistemológicas

As reflexões da Antropologia sempre estiveram organizadas em torno de quatro categorias ontológicas: 1) *Anthopos* = a realidade individual; a natureza humana primordial; 2) *Ethnos* = a realidade coletiva; a sociedade interativa das mulheres e dos homens; 3) *Oikos* = o espaço natural; o ambiente de vivência; 4) *Chronos* = o transcurso natural; a pulsão cósmica. Por sua vez, estas categorias ontológicas interpenetram as três modalidades epistemológicas que dão corpo a esta cartografia, representadas pelos panoramas étnico territorial e de parentes e o parentesco religioso. Este último surgindo como uma alternativa a noção de campo religioso apresentada por Bourdieu (2007), que enfatiza demasiadamente as disputas e a reprodução de um *habitus* social único.

As modalidades epistemológicas, descritas anteriormente, foram construídas a partir da noção de panorama presente no texto “Disjunção e diferença na economia cultural global” Appadurai (1994). Nele, o autor reflete sobre as problemáticas das interações globais que correspondem a tensão entre duas perspectivas de entendimento dessa interação. Por um lado a homogeneização e por outro a heterogeneização cultural. Sobre esses dois argumentos, o autor afirma que ambas as perspectivas deixam de considerar a existência de novas associações culturais que tornam possível uma indigenização de uma forma ou de outra das modelagens culturais, antes tensionados no contexto local. Para ele, o mundo sempre foi global, mas hoje implica interações de uma nova ordem e de uma nova intensidade.

A partir dessa consideração, Appadurai ergue o argumento de uma interpretação sobre a nova economia cultural global possuidora de ordem disjuntiva, superposta e complexa e que, portanto, “não pode ser interpretada em termos dos modelos de centro e periferia”

(APPADURAI, 1994, p.312). É com base nessas considerações que o autor apresenta uma sugestão de análise das disjunções a partir do estudo do relacionamento entre cinco dimensões do fluxo da cultura global, designadas por: 1) etnopanoramas; 2) midiapanoramas; 3) tecnopanoramas; 4) finaçopanoramas; 5) ideopanoramas.

Feita a contextualização do debate empreendido por Appadurai e a apresentação do ambiente reflexivo que gesta a noção de panorama (ou como o autor a define - um sufixo comum presente nas cinco dimensões do fluxo da cultura global), partiremos para a utilização desta noção a partir de uma adaptação e não como transposição do debate realizado por Appadurai, uma vez que ele está pensado sobre os fluxos da cultura global. Desta forma, o objetivo é instrumentalizar a noção de panorama como um utensílio de leitura da realidade empírica da pesquisa. Portanto, a questão é uma nova acomodação teórica que dá origem a três modalidades: panorama étnico-territorial; panorama familiar; panorama religioso.

Desta forma, tomamos por empréstimo, além da palavra em si, o significado dado por Appadurai ao sufixo “panorama”, que na construção do argumento ganha o status de uma categoria de análise. O autor entende a noção de panorama como veículo que possibilita apontar para as formas fluidas e irregulares da paisagem cultural global (APPADURAI, 1994). É neste aspecto que aportamos no significado dado por Appadurai para ancorar as três modalidades epistemológicas que constituem a cartografia quilombola, pois o cotidiano em Caiana dos Crioulos é forjado por movimentações sociais fluidas e irregulares.

Podemos então definir as modalidades epistemológicas como possuindo as seguintes características:

- **Panorama étnico territorial**: formado por um posicionamento político organizacional que define as fronteiras do grupo em dois sentidos, territorial e identitária. Tais fronteiras são estabelecidas a partir das inter-relações entre os de dentro e os socialmente diferentes.
- **Panorama familiar**: formado por uma rede de parentesco material direta (parentesco consanguíneo) e simbólica, esta última perfazendo as relações de compadrio entre os sujeitos e o sentimento de grupo, fator que leva a compreensão

da comunidade como uma grande família constituída pelos laços subjetivos de uma memória comum.

- **Panorama espiritual:** compõem-se de experiências peculiares que produzem elementos de identificação entre os sujeitos e os fenômenos, como também a existência de cenários/práticas tradicionalmente definidos como possuindo um caráter espiritual e os outros que se encontram no contexto marginal no âmbito do imaginário social. Desta forma, o presente panorama é constituído por uma encruzilhada de posições, onde os sujeitos ocupam mais de um lugar.

Outra aparência da noção de panorama é a inter-relação das dimensões. No caso particular da pesquisa, entra em cena um jogo entre três panoramas diretamente relacionados na formação da cartografia espiritual: 1) panorama étnico territorial; 2) panorama religioso; 3) panorama familiar. Este último funcionando como eixo articulador das relações e das transmissões das tradições (BARTH, 2000) existentes na comunidade. Para tanto, abordaremos as tradições de conhecimento e sua distribuição a partir da perspectiva de Barth, que compreende a cultura como fluxo e correntes simultâneas de tradições culturais. Sua abordagem não recoloca a questão das culturas feitas de retalhos e remendos, leitura presente no difusionismo, mas propõe que as interpretações e os esquemas de significação só podem ser entendidos quando relacionados ao contexto, à práxis e à intenção comunicativa, na medida em que as realidades das pessoas são culturalmente construídas. Para dar conta de tal abordagem (teórica-metodológica) das tradições de conhecimento em Caiana dos Crioulos, lançamos mão de um caminho etnográfico.

Estruturação do texto

A tese se compõe do texto introdutório onde oferecemos ao leitor os elementos que estruturaram a questão de pesquisa, a reflexão sobre o conceito de quilombo apontando a necessidade de resinificarmos o mesmo, aspecto que constrói a atmosfera para apresentação do campo empírico e posteriormente traçarmos os percursos metodológicos e os aporte teóricos que

ancoram a abordagem acerca do objeto, a comunidade Caiana dos Crioulos. Após esse caminho passamos ao levantamento histórico e as modalidades epistemológicas – panorama étnico territorial, panorama de parentesco, panorama espiritual – nortearam a organização da tese em quatro capítulos.

O material historiográfico compõe a primeira parte e os dados etnográficos encontram-se diluídos nos quatro últimos capítulos, cada um dedicado a uma panorama. O capítulo 1 divide-se em três seções: 1) Terra, território e o regime das sesmarias, onde buscamos situar o povoamento da microrregião de brejo paraibano como conduzido por uma exploração do território orientado por uma política colonial que desconsiderava os nativos, portanto, empreendendo uma conquista danosa as populações originárias da região; 2) Ocupação, conquista e povoamento das terras do sertão do Paó, que traz os dados históricos sobre a conquista e ocupação do território onde hoje é o município de Alagoa Grande, dando relevância ao processo de doações de terras no qual podemos situar o território em que a comunidade quilombola Caiana dos Crioulos foi constituída; 3) A Fazenda Sapé a e família Arruda Câmara, abordando o processo de disputa e tensão entre a força do latifúndio e as terras tradicionalmente ocupadas (ALMEIDA, 2008).

No segundo capítulo abordaremos o panorama étnico territorial. Na primeira seção traçamos alguns apontamentos acerca noção de etnia e etnicidade com Max Weber, chegando a Fredrik Barth. Na segunda sessão deste capítulo alocamos uma crítica feita a Barth que apontamos como alicerçada num argumento frágil e reducionista. Na terceira sessão a relação entre etnicidade vida cotidiana e tradição. Na quarta a discursão sobre território e territorialidade. Na quinta a questão da terra-território como lócus da reprodução material e as estratégias de sobrevivência dos sujeitos de caiana. Na sexta a interseção entre territorialidade e organização social.

O terceiro capítulo dedica-se ao panorama de parentesco. A primeira seção traz uma discussão sobre a teoria do parentesco na antropologia, estudos que estão vinculados com o próprio desenvolvimento da antropologia moderna, pois representa uma área de interesse particular para esta antropologia, que enfatizava as dinâmicas das relações sociais e as transmissões de valores a partir dos laços familiares. A segunda discute os elementos de sociabilização e articulação política a partir das conversas informais nas calçadas e embaixo das árvores, no posto de saúde, na roça. A terceira, os elementos de referência que ligam os sujeitos entre si, as redes familiares que expressam a vida em comunidade, a descrição dos afazeres

domésticos e o compadrio cotidiano. A quarta trata dos casamentos como rituais de reafirmação dos laços entre grupo.

O quarto capítulo versa sobre o panorama espiritual. A primeira seção do capítulo aborda os lugares encantados e suas redes de significados. A segunda parte mostra as festas religiosas cristãs como mecanismo de sociabilização e sua relação com a festa. A terceira parte discorre sobre rituais de cura constituídos a partir do encontro entre elementos cristãos e o culto à jurema e aos espíritos encantados.

Nas conclusões apresentamos as conexões entre os panoramas, que denominamos de **conjunção ou enredamento das dimensões que compõem o fluxo da vida comunitária**. Este movimento de conjugar/enredar constrói a etnocartografia que significa mostrar e reparar no lugar, na medida em que, dar-se-á ênfase as relações das famílias com o território e do território com as expressões espirituais, ou seja, as redes de conexões que modelam a identidade individual e coletiva do grupo impulsionando o fluxo da vida em Caiana dos Crioulos.

– CAPÍTULO I –

HISTÓRIA DE UM TERRITÓRIO

O levantamento histórico que essa sessão objetiva pretende contextualizar o processo de constituição fundiária brasileira que remonta ao período colonial, com as Capitanias Hereditárias e o sistema das sesmarias, fator que está na origem da consolidação do povoamento na microrregião do brejo paraibano. Como também marcamos as lutas contemporâneas pela terra onde apontamos como um dos marcos o movimento das ligas camponesas, uma vez que Caiana esta inserida num contexto territorial importante desse movimento na Paraíba, que representa a mobilização de sujeitos sociais em busca do direito a terra, constituindo-se por sua vez em critica a estrutura fundiária desigual que também atinge os remanescentes de quilombolas. Destacam-se no texto as características econômicas e sociais que modelaram a relação dos indivíduos com a terra na região, na qual a comunidade Caiana dos Crioulos está inserida.

Apresentaremos estas questões a partir da historiografia produzidas a cerca destes temas, mas, sobretudo na ultima sessão deste capitulo buscamos dar destaque aos relatos orais dos moradores de Caiana especificamente narrativas acerca da relação desses sujeitos com o proprietário da fazenda Sapé, uma vez que partirmos do pressuposto que há diferentes formas de construir a história, buscando exercitar a genealogia nietzschiana proposta por Foucault, que nos chama a construir outra história que opere uma destruição das evidências formais e “reintroduza o descontínuo em nosso próprio ser, que faça ressurgir o acontecimento no que ele tem de único e agudo” (FOUCAULT, 1984, p.28), portanto, problematizado as relações de saber-poder que produziram tais narrativas, realidades, saberes e subjetividades, um modo de ser, de sentir e de pensar (FOUCAULT, 1984) suas experiências no curso da história.

1.1 Breve histórico da questão agrária brasileira: das sesmarias as ligas camponesas

[...] No Brasil dos oprimidos
Reina a miséria e a fome
É grande a população
Deste País que não come
É tal concentração
Que nega a mesa o pão
A elite fundiária
Em nossa sociedade

Limite da propriedade
É fazer reforma Agrária.

Vários Países no mundo
Terra tem limitação
Na Itália, Cuba, Egito
No Peru, Índia, Japão
Brasil latifundiário
Tem sido tudo ao contrario
A terra é mal repartida
Cruel patrão que explora
Famílias jogadas fora
Sem chão, sem casa e comida. [...]

João Muniz⁹. **Pelo limite da propriedade da terra**

A estrutura fundiária brasileira é uma das mais injustas do mundo, com imensas áreas em posse de uma pequena parcela da população¹⁰. Esta condição esta diretamente relacionada a uma trajetória histórica de ocupação, estrutura que possui como antecedente uma política mercantilista que tem seu início por volta do séc. XV, com a expansão marítima, e, conseqüentemente, a ocupação Portuguesa na América no século XVI, chegando até a atualidade através das grandes propriedades familiares improdutivas (STRAZZACAPPA, 1999). Este processo de ocupação territorial do Brasil caracterizou-se pela falta de organização com vista a uma divisão justa do território, aspecto que remonta ao período colonial, provocando, ao longo dos anos, uma destruição dos recursos naturais, uma desorganização social de populações nativas e camponesas que são expulsas de suas terras para a formação dos latifúndios que favorecem o desequilíbrio desses grupos. Portanto, fragilizando sua sobrevivência, pois a terra é fundamental para sua reprodução sociocultural.

Como dito anteriormente, desde suas origens coloniais a estrutura fundiária brasileira é baseada numa divisão desigual. A primeira divisão territorial interna do Brasil foi feita a partir da doação de terras entre os anos de 1534 a 1536, dando origem a 14 capitanias hereditárias. Os donatários, em sua maioria, provinham da baixa nobreza e se responsabilizavam economicamente pela empresa colonizatória. Dentre os seus deveres, estava o exercício da função administrativa da capitania, uma vez que eram os representantes do poder real naqueles territórios. Esta estrutura

⁹ Trabalhador rural e estudante do Curso de Pedagogia do Campo/UFPB. João mora no assentamento Almir Muniz, no município de Itabaiana, na Paraíba.

¹⁰ O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE aponta que das propriedades que têm até 10 mil hectares que representam 2,7% de todo o coeficiente de terras destinadas à agropecuária, a maioria é formada por latifúndios de mais de 1000 hectares, indicando que grandes fazendeiros ainda permanecem com a maior parte das terras sem produção, enquanto milhares de famílias ainda não têm onde morar e produzir (IBGE/2009).

política administrativa das terras brasileiras vai persistir até o século XVIII, quando todas as capitanias hereditárias são transformadas em capitanias reais, a exemplo da capitania real da Paraíba¹¹ (HERCKMANS, 1982) que possuiu esse status desde sua fundação, quando seu território foi desmembrado da capitania de Itamaracá¹² em 1574, passando a administração para os governadores gerais, considerados vice-reis, em substituição aos capitães donatários¹³ (GUERRA, 2011; ALENCAR, 1996).

Atrelado ao sistema administrativo das capitanias, implantou-se o regime das sesmarias¹⁴ que normatizava a distribuição de terras destinadas à produção. Este sistema surgiu com a Lei das Sesmarias de 1375¹⁵, criada para combater a crise agrícola e econômica que atingia Portugal e a Europa, agravada pela peste negra. No caso brasileiro, a distribuição de terras a sesmeiros passa a ser uma prioridade, pois é a sesmaria que vai garantir a instalação da monocultura açucareira na Colônia. A principal função do sistema de sesmarias é estimular a produção e isso era franqueado no seu estatuto jurídico. Quando o titular da propriedade não iniciava a produção dentro dos prazos estabelecidos, seu direito de posse poderia ser cassado. Este sistema sesmarial só foi extinto às vésperas da Independência, porém, seu impacto sobre a estrutura fundiária do país faz-se sentir até hoje.

¹¹ Os limites da Capitania Real Paraíba, depois de separa da de Itamaracá, começavam no rio Abiaí, indo até a Baía da Traição (ALMEIDA, 1997).

¹² A capitania de Itamaracá “[...] com trinta léguas de frente (180 quilômetros), ia da foz do Santa Cruz, depois chamado Igarçu, à Baía da Traição [...]” (ALMEIDA, 1997, p.44) sendo absorvida por Pernambuco em 1763. Sua extinção está associada à resistência dos nativos da região, que culmina na destruição do Engenho Tracunhaém, de Diogo Dias (ALMEIDA, 1997).

¹³No entanto, toda essa organização política-administrativa era formal, o poder político na colônia estava descentralizado, situado nas unidades produtivas nas mãos da classe proprietária de terras e de escravos (ALENCAR, 1996).

¹⁴ Tudo leva a crer que a palavra ‘sesmaria’ seja proveniente de ‘sesmo. A palavra sesmo deriva do termo latino *sex* ou *seximus* e significa ‘a sexta parte de alguma coisa’, na medida em que os sesmeiros ficavam com sexta parte da produção, em caráter de renda. (STRAZZACAPPA, 1999). O primeiro documento das sesmarias no Brasil é a carta dada a Martin Afonso de Souza, que chegou ao Brasil em 3 de dezembro de 1530, trazendo três cartas régias: a primeira autorizava a tomar posse de terras que descobrisse e a organizar o respectivo governo e administração civil e militar; a segunda confere o título de capitão-mor e governador das terras do Brasil; e a terceira permite a concessão de sesmarias (ROCHAL, 2010).

¹⁵ Na introdução a Lei das Sesmarias o rei de Portugal destaca: “Por que segundo disseram os antigos sabedores entre todas as artes e obras da polícial e regimento do mundo não foi achada nenhuma melhor que a agricultura e pelo facto e pela razão natural se mostra que ela é mais proveitosa e necessária para a vida dos homens e das animálias, que Deus criou para serviço do homem, e ainda para ganhar e haver algo sem pecado e com honra e boa fama. E olhando esta razão, nós, Dom Fernando, pela graça de Deus, Rei de Portugal e do Algarve, e considerando como para todas as partes dos nossos reinos há desfalecimento de pão e da cevada, de que entre todas as terras e províncias do mundo devia ser muito abastada, e essas coisas são postas em tamanha carestia, que aqueles que hão de manter fazenda, ou estado, de qualquer grau de honra, não podem chegar a haver essas coisas sem muito grande desbarato do que hão. [...]” (Lei das Sesmarias, 1375 AHMC/Pergaminhos Avulsos, nº 29) Disponível: http://www.cm-coimbra.pt/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=2757&Itemid=459.

A aplicação da Lei das Sesmarias no caso do território colonial brasileiro experimentou adaptações que resultaram no “[...] uso mais ou mesmo generalizado da posse como recurso de acesso a terra, que culminou por sua vez, com a suspensão das concessões de terras em 1822” (NOZOE, 2006, p.589), ou seja, a posse da terra se dava pela apropriação privada das terras públicas, já que “[...] toda a terra era, de início, do domínio da noção portuguesa, isto é, do domínio publico” (LIMA apud NOZOE, 2006, p.590), prática superada em 1850 com a edição da lei de terras¹⁶ que foi criada com intuito de oferecer mão de obra aos fazendeiros produtores de café, uma vez que a lei eliminou as possibilidades de aquisição de terras por parte dos imigrantes estrangeiros, o que os levou a trabalhar com baixos salários. A lei de terras garantiu que as terras devolutas se tornassem propriedade do Estado, podendo ser negociadas apenas através de leilões. No entanto, somente os grandes latifundiários tinham condições de adquirir tais terras, além daqueles que tinham dinheiro para investir.

Outro marco na questão agrária é 1930 com o governo de Getúlio Vargas que deparava-se com uma problemática de ordem política pois os arranjos eleitorais que garantiram sua eleição estava baseado numa aliança com um bloco latifundiário, contudo emergia também no movimento tenentista algumas propostas referente a distribuição de terras e a elaboração de uma legislação que contemplasse os direitos dos trabalhadores rurais (MEDEIROS, 2003), como também um processo de ocupação das terras devolutas, voltadas à formação de pequenas propriedades. Com isso instalou-se uma divergência política de um lado o movimento tenentista e de outro lado estavam os grandes proprietários de terras, que defendiam a permanência do latifúndio e a exclusão dos trabalhadores rurais no acesso às políticas sociais trabalhistas, grupo que levou Vargas ao poder. Outro fator que contribuiu para a manutenção da estrutura fundiária baseada no latifúndio durante o Governo Vargas foi o fato de uma ausência de um movimento organizado dos trabalhadores rurais, articulação que só se realiza a partir da década de 50 através do movimento das Ligas Camponesas e posteriormente dos chamados sindicatos rurais (STEDILE, 2012).

¹⁶ A Lei de Terra de 1850 teve seu diferencial em alguns aspectos em relação ao projeto apresentando em 1843, apesar de ainda apresentar dois de seus grandes problemas: a regularização territorial e a imigração. A partir da criação dessa lei, a terra só poderia ser adquirida através da compra, não sendo permitidas novas concessões de sesmaria, tampouco a ocupação por posse, com exceção das terras localizadas a dez léguas do limite do território. Seria permitida a venda de todas as terras devolutas. Eram consideradas terras devolutas todas aquelas que não estavam sob os cuidados do poder público em todas as suas instâncias (nacional, provincial ou municipal) e aquelas que não pertenciam a nenhum particular, sejam estas concedidas por sesmarias ou ocupadas por posse (CAVALCANTE, 2013).

O recorte temporal compreendido entre 1950 e 1964 na história do Brasil foi marcado por intensos conflitos agrários pois é neste período da história nacional que teremos a constituição de organizações dos pequenos produtores rurais como reflexo da exploração e de processos de expropriação da terras de trabalho, que se intensificou por transformações ocorridas nas formas tradicionais de relações entre o trabalhador e o proprietário com desta Garcia Junior (1983)

(...) a transformação das relações sociais tradicionais entre o trabalhador da grande plantação e o grande proprietário (...) esteve associada ao crescimento da pequena produção, e ressalta o papel desempenhado pelos pequenos produtores no processo de mudança social nesta área. Um dos pontos centrais desta transformação foi que os trabalhadores da cana perderam o acesso às formas tradicionais de obter sua subsistência, como a casa dentro dos engenhos, os lotes de terra para plantação por conta própria, e passaram a depender do salário obtido pelos dias trabalhados na cana, associado a outras maneiras de obter renda em dinheiro para garantir sua própria subsistência. (...) A expulsão dos moradores dos engenhos não é (...) um processo que implique apenas na proletarização dos moradores tradicionais, mas supõe que o crescimento de pequenos produtores independentes, enquanto camponeses, represente a outra face do processo de proletarização dos trabalhadores da cana. (GARCIA JUNIOR, 1983: 9-10)

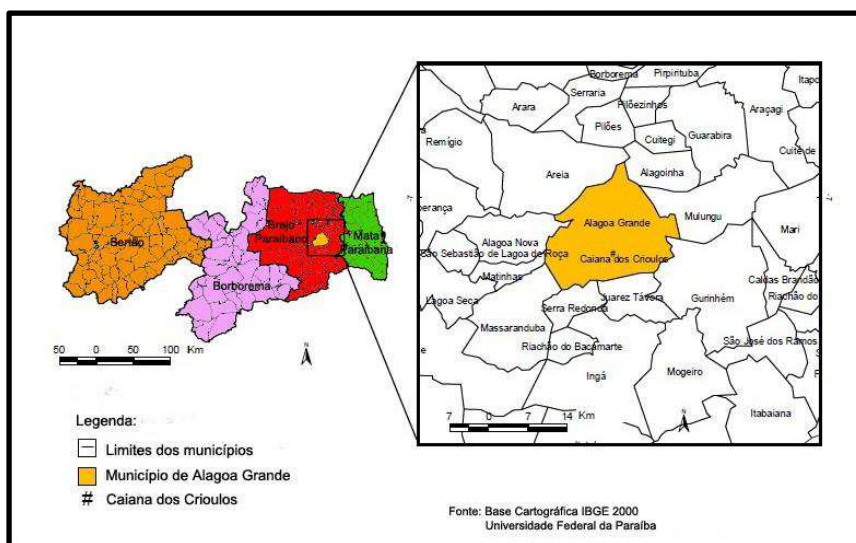
Podemos apontar a partir de Garcia Junior (1983) que, a expropriação a que foi inserido o trabalhador rural anteriormente absorvido pelo trabalho nas propriedades latifundiárias, a exemplo dos engenhos que, sofreram com as mudanças ocorridas na dinâmica econômicas no Brasil, tiveram este contexto como impulsionador na construir de uma identidade social, onde a terra de trabalho é o eixo de referencia dessa identidade. Assim o desenvolvimento dessa identidade coletiva instrumentaliza os trabalhadores rurais a ocuparem um lugar que transborda as relações econômicas de produção e ganham um sentido de agentes fundamentais nas mudanças políticas no contexto da história brasileira.

(...) Fundamental foi o papel político desempenhado por parte deste grupo, sobretudo aqueles conhecidos por foreiros, nas lutas sociais que têm início na segunda metade da década de 50. Lutando contra o processo de expulsão da terra por eles ocupada, ou simplesmente contra a volta dos grandes proprietários que tinham abandonado o controle da propriedade em época anterior. (...) movimento levantou também a questão da grande concentração da propriedade da terra e a necessidade da quebra do monopólio de uso da terra em mãos de uns poucos. (Op. cit., p. 10)

1.2 Ocupação, conquista e povoamento das terras do sertão do Paó

A comunidade Caiana dos Crioulos, espaço etnográfico da pesquisa, está localizada no município de Alagoa Grande que, nos documentos do século XVII, aparece com a denominação Sertão do Paó. O município em questão está situado na mesorregião do Agreste¹⁷. Especificamente, na microrregião do Brejo paraibano (mapa 1), na escarpa do planalto da Borborema, com uma vegetação típica da caatinga arbórea, constituída por pequenos arbustos, possuindo um clima quente e semiúmido e caracterizado por uma tradição econômica de utilização dos recursos naturais e do solo basicamente a partir de quatro formas de sistemas agrícolas: policultura tradicional; plantio do agave; cultivo da batata inglesa; monocultura canavieira (MOREIRA, 1989; SILVESTRE, 2011).

Mapa 1 - Localização do Município de Alagoa Grande



Fonte: SILVESTRE, 201

¹⁷ A **mesorregião do Agreste** é composta por oito microrregiões: 1) **Microrregião do Brejo** (Alagoa Grande, Alagoa Nova, Areia, Bananeiras, Matinhas, Pilões, Serraria); 2) **Microrregião de C. Grande** (Boa Vista, C. Grande, Fagundes, Lagoa Seca, Massaranduba, Puxinanã, Queimadas, Serra Redonda); 3) **Microrregião do Curimataú ocidental** (Algodão de Jandaira, Arara, Barra de Santa Rosa, Cuité, Damião, Nova Floresta, Olivedos, Pocinhos, Remígio, Soledade, Sossêgo); 4) **Microrregião do Curimataú Oriental** (Araruna, Cacimba de Dentro, Campo de Santana, Casserengue, Dona Inêz, Riachão, Solânea); 5) **Microrregião de Esperança** (Areal, Esperança, Montadas, São Sebastião de Lagoa de Roça); 6) **Microrregião de Guarabira** (Alagoinha, Araçagi, Belém, Caicara, Cuitegi, Duas Estradas, Serra da Raiz, Guarabira, Lagoa de Dentro, Logradouro, Mulungu, Pilôezinho, Pirpirituba, Sertãozinho); 7) **Microrregião de Itabaiana** (Caldas Brandão, Gurinhém, Ingá, Itabaiana, Itatuba, Juarez Távora, Mogeiro, Riachão do Barcamarte, Salgado de São Félix); 8) **Microrregião de Umbuzeiro** (Aroeiras, Gado Bravo, Natuba, Santa Cecília, Umbuzeiro).

Estas características remetem à questão agrária brasileira e particularmente paraibana, resultado de um longo processo, no qual o espaço é construído por uma política colonial sustentada pelo latifúndio improdutivo, criado pelo sistema de capitanias hereditárias e as concessões das sesmarias pelos colonizadores (FONSECA, 2009), aspecto anteriormente tratado.

A consolidação do povoamento na microrregião do brejo paraibano se processa só após a saída dos holandeses, por volta de 1664. No entanto, seu início, importante marco de ocupação, acontece antes da dominação dos flamengos, quando “[...] os moradores de Mamanguape haviam feito uma entrada até a zona do Brejo, no Sertão¹⁸ de Bruxaxá (atual cidade de Areia, grifo nosso), seguindo a montante do Mamanguape, acompanharam o Araçagi e subiram por seus afluentes, o Mandaú [...]” (ALMEIDA, 1958, p. 6). Marco histórico tanto da ocupação do Sertão do Bruxaxá com também do Sertão do Paó (atual cidade de Alagoa Grande, grifo nosso) que passaremos a comentar.

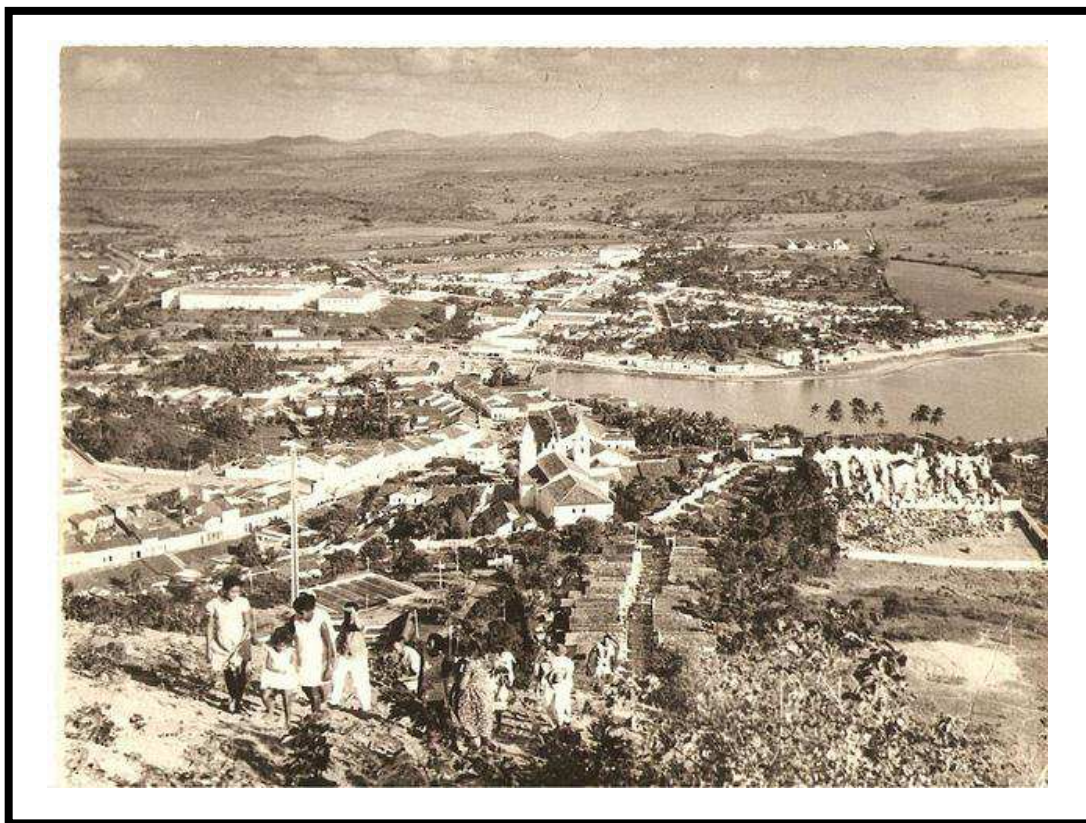
Sobre as narrativas históricas referentes à ocupação e povoamento da área delimitada como Alagoa Grande, temos que as mesmas fazem parte de uma dinâmica rotineira da administração colonial recorrente na história do Brasil. Qual seja: o desejo de expansão e a conquista de fortunas baseadas na exploração dos recursos disponíveis no território ocupado. Esta movimentação expansionista que se prolonga muito além dos anos de 1500 imprime no território marcas delineadas pelo sistema escravocrata, latifundiário e patriarcal.

No caso específico de Alagoa Grande, os dados históricos acerca da ocupação e povoamento da localidade encontram-se citados em obras clássicas da história da Paraíba¹⁹. O local é mencionado em cartas e documentos do século XVII como Sertão do Paó. Sobre a história do Paó, Zenaide (1979) referencia que no início do século XVIII, o atual município de Alagoa Grande já possui ocupações de povoamento, representados por posseiros de terras, antes mesmo das primeiras concessões de sesmarias²⁰. Pois nos primeiros documentos de sesmarias existe menção a prévios provisionados que, segundo consta, seriam Pedro Cardoso e Domingos da Rocha. Ambos teriam sido os primeiros proprietários de terras no Sertão do Paó.

¹⁸ Termo que designa, no período colonial, toda faixa de terra fora dos limites da região litorânea, ou regiões despovoadas.

¹⁹ Ver: Almeida, 1957.

²⁰ Tavares (1910) registra a concessão de sesmaria no Sertão do Paó, em 8 de dezembro de 1708, ao Capitão Francisco da Costa Teixeira, a Gregório Valcacer de Moraes e a Martinho Gomes de Lima.

Foto 4 - Vista da lagoa do Paó/Alagoa Grande-PB

O termo Sertão do Paó, que denomina a região de Alagoa Grande nos documentos de sesmarias do século XVII, possui basicamente duas interpretações. A primeira é apresentada por Heretiano Zenaide, que decompõe a expressão: *Pab* – verbo acabar, terminar – e *obi* – folha seca ou *ib* – verde; aspecto que faz menção conforme Zenaide (1979) a alteração da vegetação, pois aos índios “[...] observavam a diferença da região na diferença das árvores nuas, de folhas caídas” (p. 62), ao descerem o Planalto da Borborema para a safra de caju e pescarias no litoral. A segunda interpretação é Leon Clerot, que apresenta o vocábulo acrescido inicialmente da vogal *I* – *Ipa-oó*, desta forma, temos conforme Clerot, a seguinte derivação etimológica: *ypa* = *ypába* = *sepá* = parada de água, água confinada, e o sufixo *oó*, assume o papel de um adjetivo, que exprime grandeza.

O processo de povoamento da região denominada Paó, que pode ser identificado como terra onde terminam as folhas verdes ou água grande encorpada, possui uma história que remonta o final do século XVII e início do XVIII e as conquistas coloniais na Paraíba. Segundo Horácio

de Almeida (1958), Zenaide (1979) e Freire (2002), o marco na ocupação e povoamento da região foi a expedição realizada por Manoel Rodrigues no ano de 1625. Como já mencionada, constitui um marco que tinha o propósito de colonizar e fundar povoamento e, para tanto, como era prática das entradas, os colonizadores seguiam os fluxos dos rios (HOLANDA, 2004; WEHLING, 1999) como estratégia de ocupação do território. No caso particular da expedição Manoel Rodrigues, seguiu o curso do rio Mamanguape. No entanto, esta primeira iniciativa de povoamento conduzida pela administração colonial portuguesa foi interrompida pela ocupação holandesa²¹ no Nordeste, como aponta Almeida (1958):

Os expedicionários eram capitaneados por um certo Manoel Rodrigues, que empreendera em 1625, pela primeira vez, essa escalada à Borborema. Na subida, tiveram a atenção despertada por estranho ruído, que ecoava no meio da mata virgem. Era o Mandaú que se lançava do alto da serra, no salto da Pitombeira, entre Areia e Alagoa Grande. Os desbravadores, impressionados com a exuberância da natureza, amenidade do clima, fertilidade do solo, cortado de regatos por todos os lados, voltaram a Mamanguape com o propósito de atrair algumas famílias de Pernambuco para exploração da promissora zona do brejo, que acabavam de descobrir. Mas a invasão holandesa teria transtornado por completo esse plano de colonização (p.6).

A segunda expedição de povoamento, em direção ao Sertão do Paó (Alagoa Grande) e Sertão do Bruxaxá (Areia), veio a acontecer em 1641, comandada por Elias Herckman, então governador da Paraíba, nomeado por Maurício de Nassau, que autorizou a expedição com o objetivo de descobrir minas de ouro. Herckman organizou a expedição e contava com 113 homens, sendo 53 soldados e 60 índios (ALMEIDA, 1997) que percorreram as terras por, aproximadamente, dois meses, mapeando o território onde hoje é o perímetro dos municípios de Alagoa Grande, Areia e suas vizinhanças em busca do almejado ouro do sertão (ALMEIDA, 1958). Não obteve êxito.

Nos anos que se seguiram, a saída dos holandeses da Paraíba representou para a administração colonial um período de reestruturação da empresa latifundiária, momento que

²¹ O domínio holandês na Paraíba foi de curta duração e sem impacto de alargamento no campo das atividades econômicas. Na época da invasão a cultura da cana-de-açúcar estava em pleno florescimento, mas logo em seguida sobreveio uma queda na produção que perduraria por anos. Várias causas geravam o depauperamento das forças vitais da colônia. Em primeiro lugar, o abandono de alguns engenhos, que passaram a mãos inábeis, de quem não tinha experiência no ofício. Depois, a voragem dos incêndios na fúria devastadora das guerrilhas. Acrescenta-se a isso, como causa de maior depressão econômica, o preço baixo do açúcar, que assim se manteve por muito tempo. Em 1640, dos 166 engenhos encontrados pelos flamengos em todo território conquistado, moíam apenas 120. Havia, portanto, 46 na ociosidade, tidos por arruinados. Dos que moíam, não raro os seus donos viviam encalacrados, cada vez mais afundados em dívidas, sem meios de alargar a produção, por causa dos juros escorchantes e do baixo preço do produto (ALMEIDA, 1997, p.209).

perdurou até 1664, quando se reiniciaram, na capitania da Paraíba, as expedições em direção ao sertão, cuja ocupação se consolidou, chegando ao início do século XVIII com índices de ocupação propagados, inclusive, pelo próprio Governador da Paraíba, João da Maia Gama, em carta datada de 1710 a Coroa Portuguesa:

Senhor: Achão-se hoje os certões desta Capitania muy povoados de gente, fazendas e gados e entre muitos sítios, se acham o das Piranhas, Pahó e Carerís com povoação, capella e capellão que lhes administra os sacramentos; distão estes lugares 50, 60 e 80 léguas desta praça, e outras muito mais [...] (GAMA apud ZENAIDE, 1979, p.86).

Em relação ao Sertão do Paó, outra feição é a presença dos povos Cariris. Estes teriam sido empurrados para o interior do território pelos sucessivos conflitos com os povos Tupi e colonizadores, evento denominado de guerras dos bárbaros (PIRES, 2002), indo habitar o sertão²². Consistiam em um forte ramo da nação Tapuia (MONTEIRO, 2001) que, segundo descrição de Herckmann (1982), tinham uma estatura física elevada, sendo caracterizados como povos agrícolas (ALMEIDA, 1997). No caso dos Cariris da região do médio Paraíba, perímetro onde está situada a região de Alagoa Grande, denominavam-se de Bultrins. Segundo Almeida (1997), estes seriam provenientes da Serra do Bodopitá²³, e foram reduzidos a poucas aldeias²⁴ pelos conflitos já mencionados. Teriam migrado seguindo o fluxo do rio Mamanguape desde sua nascente, estabelecendo-se inclusive na Lagoa do Paó.

Temos que a região tanto foi ocupado por nativos, como disputada por colonizadores em busca de terras para o plantio e criação de gado, justificativa apresentada nas solicitações de sesmarias:

Alferes Izidoro Pereira Jardim e Agostinho Perreira Pinto, dizem que haviam descoberto no sertão do Paó, terras devolutas e desaproveitadas, das quais carecião para criarem gado e plantarem suas lavouras, da passagem do riacho Gurinhenzinho para baixo até entestar com a parte do nascente com os providos

²² O sertão seria o espaço além do litoral, desconhecido, inóspito para o imaginário colonial. Era um lugar mítico não só para os portugueses e holandeses, mas para os povos Tupi que representavam, depreciativamente, os grupos étnicos que lá viviam. Nos registros históricos do período colonial que tratam das capitanias do Norte, o sertão era continuamente ressignificado como lugar de manifestação de forças perigosas, não cristãs e por este motivo, lugares de práticas diabólicas (APOLINÁRIO, 2009).

²³ A Serra do Bodopitá é uma cadeia montanhosa que faz parte do Planalto da Borborema e se estende pelos municípios de Fagundes e Queimadas.

²⁴ O município de São Sebastião de Lagoa de Roça teve origem a partir dos índios Bultrins, habitantes da Aldeia Velha, aldeamento localizado entre o engenho Geraldo e o Bonito, pertencente ao município de Alagoa Nova.

do Gurinhem a Gomes e Luiz de Mello Vasconcellos e pela parte do poente com os Mulungus, Pimentel, Zumbi e Caxoeira e pela do sul com a aldeia Velha, os providos capitão-mor Manuel Cavalcante e José Pinheiro, pela parte do norte com o sítio do Morcego e da serra, cuja terra pretendia alcançar por data de sesmarias, com três léguas de comprido e uma de largo, podendo fazer do comprimento largura ou como melhor conta lhe fizer, e portanto pediam se lhe concedesse por sesmaria a referida terra com as confrontações expressadas na forma das ordens de S.M. Foi feita a concessão no governo de José Henrique de Carvalho, em 04 de maio de 1757. (ZENAIDE, 1979, p.70).

1.2.1 Caiana dos Crioulos e as sesmarias no Sertão do Paó

A lavadeira que lavava minha roupa,
Tá quase louca de me procurar.
Ela lavava na palha da cana,
Da cana caiana do canaviá
*A Lavadeira*²⁵

Pelos apontamentos de Zenaide (1979) sobre o processo de doação de sesmarias no Sertão do Paó, constata-se nos primeiros 80 anos do século XVIII, período que se inicia em de 1708, quando são emitidas as primeiras cartas de sesmarias, a 1788, com a concessão de sesmarias a Paulo de Araújo Soares, pertencente à família dos Oliveira Ledo²⁶, uma constante solicitação junto ao governador da capitania por terras devolutas no Sertão do Paó. A partir das descrições registradas nas cartas de solicitação de terra ao governador, podemos apontar inicialmente, e não em caráter definitivo, que as terras onde hoje está localizada a comunidade Caiana dos Crioulos ficam na confluência das sesmarias de Izidora Pereira Jardim e as terras de Paulo de Araújo Soares.

O documento de solicitação deste último sesmeiro faz referência a uma lagoa chamada Sapé, nome que também designa uma área de várzea e ainda uma fazenda da região referenciada pelos morados de Caiana como estando dentro dos limites das terras de trabalho da comunidade. No entanto, não temos documentos suficientes para afirmar definitivamente que se trata da mesma localidade. Contudo, passamos a transcrever o texto da solicitação, apontando sua relevância na reconstituição da história do território onde está localizada a comunidade:

²⁵ CD – Caiana dos Crioulos: ciranda, coco de roda e outros cantos. Memória Musical da Paraíba vol. 1, 2003.

²⁶ A família Oliveira Lêdo teve grande importância para a penetração de gado no sertão da Paraíba e a habitação em geral do Estado, pois foram os primeiros a adentrarem na Paraíba a uma distância de mais de 77 km de distância (14 léguas) do mar, em direção ao interior (MELO, 1997).

Sebastião Correia Ledo, Francisco do Rêgo da Silva Júnior e Paulo de Araújo Soares, moradores do sertão do cariry, dizem que carecem de terras para lavouras e como nos confins da freguesia de Campina Grande, entre os providos do Juá, no rio Mamanguape e sítio de Cachoeira e terras do sítio de Alagoa Grande do Paó e Zumbí, em águas que correm para o poente, e para o nascente há uma grande porção de terras de lavouras e criação, sobras dos referidos sítios, em cujas terras estão dois olhos d'água chamados um do Goiti e outro olho d'água Salgado, e uma lagoa chamada Sapé; pretendem os suplicantes as referidas terras com três léguas de comprimento e uma de largo, e quando não possam encher as três léguas sejam as terras que se acharem, confrontadas pelo nascente com o Zumbí, pelo poente com terras dos providos do Juá no rio Mamanguape, pelo sul com sítio da cachoeira do alagoa Grande do Paó (ZENAIDE, 1979, p.77).

Sobre o processo de formação de Caiana, três narrativas compõem o cenário histórico da comunidade. A primeira narrativa aponta que os primeiros habitantes de Caiana teriam chegado ainda no século XVIII, fugidos de Mamanguape, após uma rebelião. Teriam seguido o curso do rio Mamanguape até se alojarem nas serras que formam o Boqueirão, onde está localizada Alagoa Grande hoje.

A segunda narrativa assinala que os primeiros indivíduos da comunidade seriam pessoas que teriam conseguido fugir do massacre do quilombo dos Palmares²⁷ em Alagoas, fato este exposto por um dos moradores da comunidade, que afirma que seus avós diziam que a formação de Caiana dos Crioulos estaria ligada aos povos do Cariri. A terceira hipótese, e talvez a mais aceitável para explicar a origem de Caiana, seria de negros que teriam fugido, ou sido libertos das regiões circunvizinhas a Alagoa Grande, como Areia, Bananeiras, Alagoa Nova e Independência (atual Guarabira).

Sobre a formação e ocupação do território, o relatório de identificação produzido pela Fundação Cultural Palmares em 1998 aponta a existência de duas áreas: 1) área de moradia – situada basicamente em duas encostas de morro, não compondo um núcleo habitacional e sim aglomerados familiares, descrição que se modificou, uma vez que em torno da escola e da sede da associação formou-se um núcleo, sendo que a comunidade não se restringia a este perímetro; 2) terras de trabalho – localizadas no perímetro da fazenda Sapé, pertencentes à família Arruda Câmara e em dois assentamentos, Sapé e Caiana que, segundo o relatório, não incluem a área

²⁷ Almeida (1958) registra que o sertanista Domingos Jorge Velho, que comandou o massacre ao quilombo de Palmares em Alagoas, chegou à Paraíba e fixou-se no sertão do Piancó, de onde foi chamado pelo Governador de Pernambuco para combater Palmares.

conhecida como Caiana dos Crioulos, que corresponde à área de moradia, referida anteriormente, no primeiro item.

1.3 A Fazenda Sapé e família Arruda Câmara

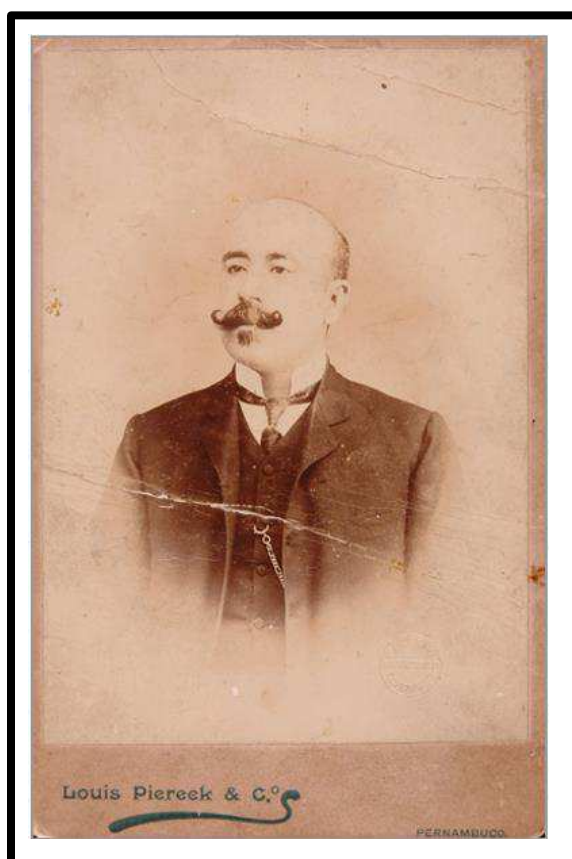
Os atuais proprietários das terras da Fazenda Sapé, Raquel Arruda Câmara, João Arruda Câmara e Saulo Arruda Câmara, possuem uma história familiar que remonta o processo de colonização e conquista do chamado sertão das Piranhas, como era denominado o sertão paraibano no qual a primeira concessão de doações de terras foi dada em nome da família Oliveira Ledo, em 1665. A senhora Ana Arruda Câmara tetra-avó dos atuais herdeiros das terras onde a Comunidade Caiana dos Crioulos esta inserida é bisneta de Francisco de Arruda Câmara Capitão-Mor de Piancó e Pombal/PB, onde a família Arruda Câmara fixou residência no século XVIII. Pombal foi fundada por Teodósio de Oliveira Ledo, a época a cidade de Pombal era denominada Arraial de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó. Francisco de Arruda Câmara é nomeado para o cargo de Capitão-Mor, pelo Ouvidor Geral da Parahyba, José Januário de Carvalho que encaminhou, em nome da povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó, a solicitação a governadoria geral para que o Arraial passasse a condição de vila, a solicitação foi acatada, assim o arraial passou a ser chamado de Vila Nova de Pombal (1772). Com a aprovação instalou-se eleições para o preenchimento dos cargos oficiais um deles o de Presidente da Câmara que coube ao então Capitão-Mor Francisco de Arruda Câmara.

Outro Arruda Câmara que encontra destaca na história brasileira no longo processo de formação dos grandes latifúndios na Paraíba é Manuel Arruda Câmara irmão de Francisco (Capitão-Mor de Piancó e Pombal/PB), ambos provinham de família de cristãos-novos²⁸. Manuel tem sua trajetória marcada por sua entrada na ordem dos Carmelitas Calçados no Convento de Goiana, em Pernambuco como também a viajaram para Europa a acompanhado de seu irmão, a fim de estudar. Lá formou-se em *Filosofia Natural* pela Universidade de Coimbra e, mais tarde, recebeu o grau de doutor em Medicina pela Universidade de Montpellier, França, sendo reconhecido pela Rainha de Portugal, em provisão de 08 de outubro e 11 de dezembro de 1792 como médico e designado pela mesma coroa portuguesa para realizar levantamentos naturais na

²⁸ Judeus convertidos à força ao cristianismo, na Península Ibérica e nas Américas espanhola e portuguesa, por perseguição da Santa Inquisição.

região Nordeste. Em sua homenagem há em João Pessoa, capital paraibana, um parque zoobotânico com seu nome, o Parque Arruda Câmara, popularmente conhecido como "Bica". Um de seus descendentes, conhecido na região de Alagoa Grande e lembrado pelos moradores mais velhos de Caiana dos Crioulos como sendo o proprietário das terras onde hoje esta a comunidade o Coronel Eufrásio Cavalcanti de Arruda Câmara que é o neto de Ana Arruda Câmara, bisneta dos já citados Francisco Arruda Câmara e sobrinha neta de Manuel Arruda Câmara.

Foto 5 – Eufrásio Cavalcanti de Arruda Câmara



Fonte: Acervo digital da Fundação Joaquim Nabuco

Yoyô Eufrásio como era conhecido em família, foi delegado geral do Estado da Paraíba, nasceu no Engenho São José de Cabaças. Sétimo filho do segundo casamento de Eufrásio de Arruda Câmara com Joaquina Teófilo Bezerra Cavalcanti de Albuquerque. O pai de Yoyô Eufrásio nasceu em 1829 e desempenhou as funções de Tenente Coronel chefiando o Estado maior do Comando superior da Guarda Nacional dos Municípios de Ingá e Campina Grande, ele

possuía propriedades rurais nos municípios de Ingá, a Fazenda Bacamarte e Campina Grande, o Engenho São José de Cabaças. Yoyô Eufrásio casou em 15 de fevereiro de 1905 com D. M^o Amélia Procópio, com que teve quatro filhos: 1) Auta de Arruda Câmara Azevedo; 2) Ado de Arruda Câmara; 3) João de Arruda Câmara; 4) Ney de Arruda Câmara.

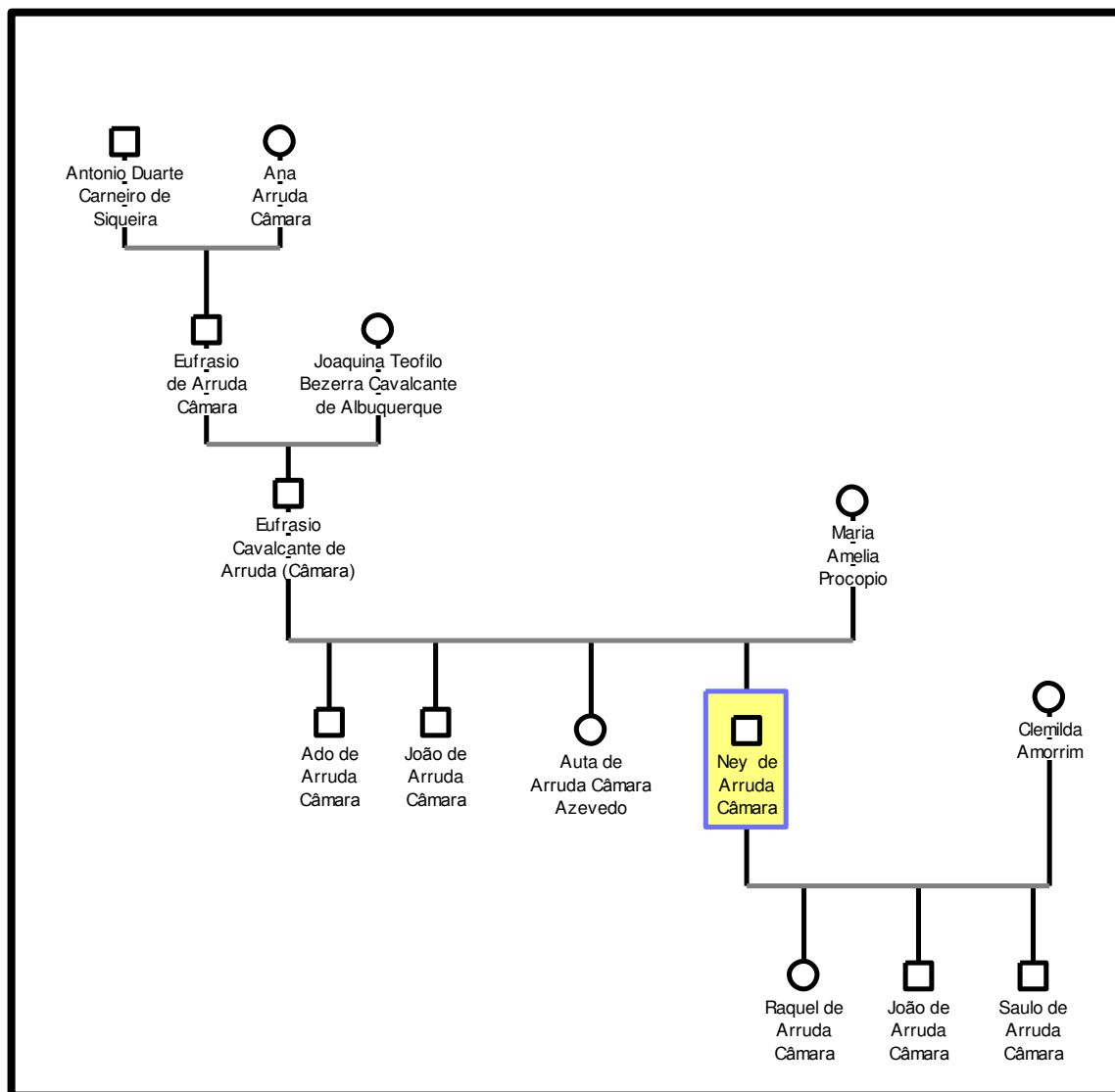
Foto 6 – Maria Amélia Procópio de Arruda Câmara (D. Marroquinha), esposa de Eufrásio C. de Arruda Câmara



Fonte: Acervo digital da Fundação Joaquim Nabuco

As informações sobre a família Arruda Câmara nos foram dadas por D. Severina conhecida em Caiana como D. Peca que trabalhou na sede da Fazenda Sapé por 28 anos, quando as terras estavam sobre o comando do filho do coronel Eufrásio o senhor Ney de Arruda Câmara.

Diagrama 1 – Genealogia da família Arruda Câmara



Ela conta que a propriedade se estendia da localidade chamada de Imbira passando por Maria Julia até o Sapé, extensão territorial conseguida através da compra das pequenas propriedade ao redor por um valor muito baixo, comenta ela: *essas terras que o coronel Eufrásio tinha era tomada do povo pelo um punhado de farinha. No tempo que não tinha comer e nem farinha. Ai o pessoal da caiana ia daqui, ai ia dizia ... lá tinha tudo ele era rico! Ai ele dizia o que tem lá negão? Tem um taquinhim de terra! Por quanto é que tu dai? Ai dava dois litro de farinha, três, ai já ficava com aquele taco de terra, era do povo de caiana! Ai foi tomando, foi tomando, ai ficou essa terrona grande, era do povo que ele tomava.* Já a sua vó trabalhou na

fazenda Sapé quando o Coronel Eufrásio e D. Maria Amélia eram os senhores do Sapé, e segundo ela existia na seda da fazenda neste período uma prensa que servia para castigar os desobedientes.

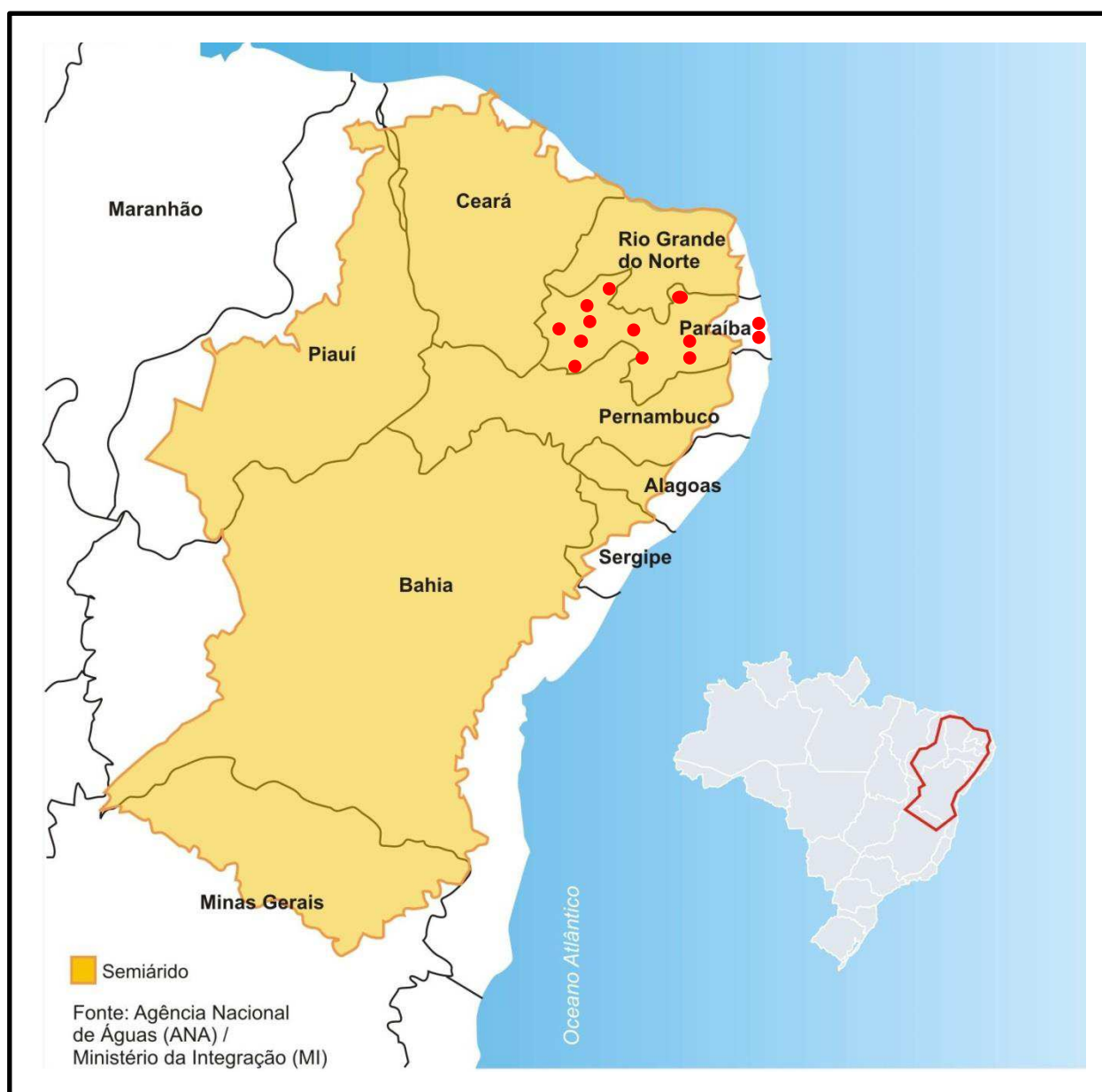
Segundo D. Peca que escutou da nora do Coronel Eufrásio, Clemilda Amorim, com quem ela conviveu quando trabalhada na Fazenda Sapé, o coronel morreu assassinado numa festa no Município de Matinhas, onde foi enterrado, devido a uma vingança de um filho de um senhor que teria sido morto pelo coronel. Segundo os relatos de Dona Clemilda o episódio foi marcado por um desespero completo, conta D. Peca: *o povo correram tanto que tinha mulher que se a multava em riba das vacas (risos) era negão, D. Clemilda disse! Se a multava em riba das vacas, os arrame, as mulher se escanchava, e dizia: solte eu, solte eu seu Zé! Mentira que era o arrame, foi um dia de aflição, povo com medo, matar uma serpente daquela, era uma serpente já tinha comido muita gente nego. Ai ela me contando, tinha homem que caio em riba dos cavalos, tinha dele que ia a multar por riba, se a multava por riba da cabeça que ficou doido, e ele caído lá, ai Peca foram ver um bocado de Juá ela disse, e Juá é bom! Foram ver um bocado de Juá botara na boca dele, como acabar passaram em riba, mas ele morreu na hora.*

Outra questão destaca por D. Peca era o pagamento do foro feito sempre dos meses de dezembro para janeiro e a obrigação da venda da produção apenas para o próprio Coronel, ela conta sobre este último aspecto: *todo mundo tinha medo do Coronel Eufrasio, porque quando ele mandava ... trabalhava três dias por semana, aquele que não vinha ele mandava buscar em casa. Ai um dia uma mulher ganhou menino ... que trabalhava plantava algodão naquele tempo, era muito algodão, negociava com algodão. Aquele algodão era só pra vender na fazenda dele, que não vendesse ia pra cadei. Ai quando foi meia noite, ai a mulher ganhou menino, ai num tinha um taco de sabão, ai le não podia vir pra fazenda, tinha outro canto mais perto que ele ia vender dois quilo de algodão pra comprar sabão, ai o homem vendeu daquele, você sabe que em todo canto de cheleleu, né, tem meu filho! Ai disse que quando foi no outro dia disseram mau Coronel Eufrasio, ai chegou o portando amultado, Coronel eufrasio disse que você fosse lá! Ai a mulher de resguardo começou a chorar, ai disse: tu vai e não volta! E já tinha a pressão de butar.*

1.4 O território paraibano e a distribuição das comunidades quilombolas

Atualmente consta nos registros oficiais da Fundação Cultural Palmares em relação ao Estado da Paraíba a existência de 46 comunidades distribuídas em 26 municípios que na sua maioria esta localizada na região do semiárido paraibano, fator que traz para estas comunidades outro desafio, que é a convivência com as adversidades climáticas próprias da região semiárida.

Mapa 2 - Expecto territorial do Semiárido



Destas, 37 foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares (Quadro1), 07 estão em processo de autor reconhecimento (Quadro2) e 02 foram identificados pela Fundação Cultural Palmares, mas sem processos aberto (Quadro 3).

Quadro 1 – Comunidades Remanescente de Quilombo-CRQs na Paraíba certificadas e seus respectivos municípios

Nº	Comunidade	Município	Data de Certificação
01	Caiana dos Crioulos	Alagoa Grande	08/06/2005
02	Engenho do Bonfim	Areia	25/05/2005
03	Senhor do Bonfim	Areia	25/05/2005
04	Aracati chã I	Cacimbas	25/10/2013
	Aracati chã II	Cacimbas	25/10/2013
05	Serra Feia	Cacimbas	05/05/2009
06	Umburaninha	Cajazeirinhas	07/06/2006
07	Vinhas	Cajazeirinhas	20/01/2006
08	Currálinho - PB	Catolé do Rocha	13/12/2006
09	Lagoa Rasa	Catolé do Rocha	28/07/2006
10	São Pedro dos Miguéis	Catolé do Rocha	13/12/2006
11	Gurugi	Conde	28/07/2006
12	Ipiranga	Conde	13/12/2006
13	Mituaçu	Conde	19/08/2005
14	Comunidade negra de barreiras	Coremas	07/06/2006
15	Mãe D'água	Coremas	07/06/2006
16	Santa Tereza	Coremas	07/06/2006
17	Barra de Oitis	Diamante	19/11/2009
18	Sítio Vaca Morta	Diamante	24/03/2010
19	Cruz da Menina	Dona Inês	10/04/2008
20	Pedra D'água	Ingá Serra Redonda	25/05/2005
21	Paratibe	João Pessoa	08/07/2006
22	Areia de verão	Livramento	09/12/2008
23	Vila teimosa	Livramento	09/12/2008
24	Sussuarana	Livramento	09/12/2008
25	Fonseca	Manaíra	19/11/2009
26	Matão	Mogéiro	25/05/2005
27	Serra do Abreu	Nova Palmeira	04/11/2010
28	Daniel	Pombal	17/06/2011
29	Rufinos do Sítio São João	Pombal	17/06/2011
30	Grilo	Riachão do Bacamarte	12/05/2006
31	Comunidade Urbana de Serra do Talhado	Santa Luzia	04/06/2004
32	Serra do Talhado	Santa Luzia	01/12/2011
33	Contendas	São Bento	07/06/2006
34	Sítio Livramento	São José de Princesa	02/03/2007
35	Sítio Matias	Serra Redonda	28/07/2006

36	Domingos Ferreira	Tavares	04/08/2008
37	Pitombeira	Várzea	28/06/2005

Fonte: Fundação Cultural Palmares. Lista de Comunidades Remanescente de Quilombo – CRQs até 20 de Agosto de 2014.

Quadro 2 - Comunidades Remanescente de Quilombo-CRQs na Paraíba em processos de auto reconhecimento na Fundação Cultural Palmares-FCP

Nº	Comunidade	Municípios
01	Ramalhuda	Lagoa
02	Serra Timbauba	Lagoa
03	Pau de Leite	Catolé do Rocha
04	Jatobá	Catolé do Rocha
05	Irmandade do Rosário	Pombal
06	Nossa Senhora Aparecida	Riachão do Bacamarte
07	Os Quarenta	Triunfo

Fonte: Fundação Cultural Palmares-FCP/ACCADE/CECNEQ

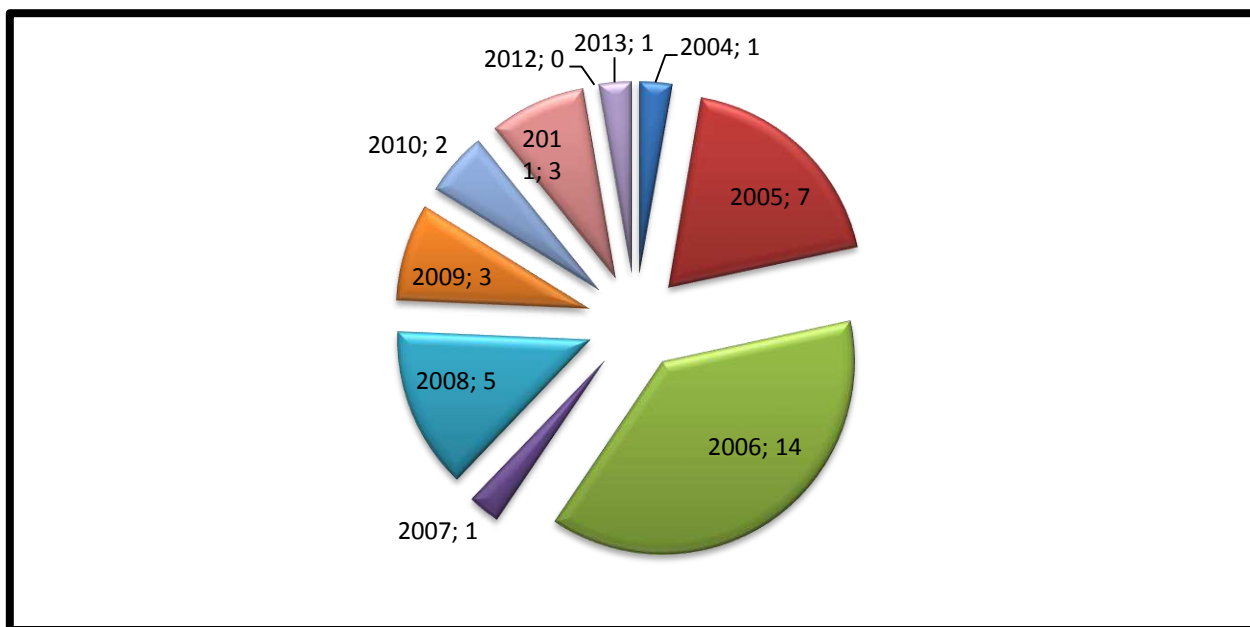
Quadro 3 - Comunidades Remanescente de Quilombolas-CRQs na Paraíba identificadas pela Fundação Cultural Palmares-FCP, mas sem processos abertos

Nº	Comunidade	Município
01	Timbaubinha	Lagoa
02	Vertentes	Alagoa Grande

Fonte: Fundação Cultural Palmares-FCP/ACCADE/CECNEQ

Das comunidades listadas no quadro 1 sinalizamos um período importante numericamente em relação a emissão dos certificados de auto reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares aqui na Paraíba, o ano de 2006 (Gráfico 1) onde foram certificadas 14 comunidades.

Gráfico 1: Distribuição Comunidades Remanescente de Quilombolas – CRQs por ano de certificação



Fonte: Fundação Cultural Palmares. Quadro Geral por estado das Comunidades Remanescentes de Quilombo – CRQs até 20 de Agosto de 2014.

Este acréscimo no número de certificações possui alguns fatores, no âmbito nacional, podemos apontar a ampliação do Programa Brasil Quilombola²⁹ cuja finalidade precípua é coordenar as ações governamentais para as comunidades remanescentes de quilombo por meio de articulações transversais, setoriais e interinstitucionais, com ênfase na participação da sociedade civil. O programa foi criado em 12 de março de 2004, na comunidade remanescente de Kalunga, situada nos municípios de Cavalcanti, Teresina de Goiás e Monte Alegre, no estado de Goiás. Neste contexto é fundamental salientar que o Programa Brasil Quilombola segue a orientação dos princípios norteadores da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial³⁰ a política é

²⁹ O programa estabelecia uma metodologia que possibilita o desenvolvimento sustentável quilombola em consonância com as especificidades históricas e contemporâneas, garantido os direitos à titulação e a permanência na terra, à documentação básica, alimentação, saúde, esporte, lazer, moradia adequada, trabalho, serviços de infraestrutura e previdência social, entre outras políticas públicas destinadas à população brasileira. Política de Estado para as áreas remanescentes de quilombos, abrangendo um conjunto de ações inseridas nos diversos órgãos governamentais, com suas respectivas previsões de recursos constantes da lei orçamentária anual do Plano Plurianual 2004-2007, bem como as responsabilidades de cada órgão e prazos de execução (SEPPPIR, 2004).

³⁰ Decreto nº 4.886/2003, que possui como objetivo geral: a redução das desigualdades raciais no Brasil, com ênfase na população negra, mediante a realização de ações exequíveis a longo, médio e curto prazo, com reconhecimento das demandas mais imediatas, bem como das áreas de atuação prioritária. E como objetivos específicos divididos em três eixos: 1) **Defesa de direitos:** Afirmação do caráter pluriétnico da sociedade brasileira; Reavaliação do papel ocupado pela cultura indígena e afro-brasileira, como elementos integrantes da nacionalidade e do processo

pensada de forma a integrar os entes federativos e os órgãos federais nos estados, a exemplo do Incra, Ibama, Delegacias Regionais do Trabalho, Funasa entre outros. Bem como o Decreto 4.887/2003³¹ que Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Esta estrutura modifica a lógica da política pública em relação às comunidades negras que preservam referências culturais afro-brasileiras. Marcamos que a proposta estabelece quatro eixos para o delineamento das ações junto às comunidades remanescentes de quilombo, quais sejam:

- ✓ **Regularização Fundiária** – implica na resolução dos problemas relativos à emissão do título de posse das terras pelas comunidades remanescentes de quilombo e é a base para a implantação de alternativas de desenvolvimento, além de garantir a reprodução física, social e cultural de cada comunidade;
- ✓ **Infraestrutura e Serviços** – implica na consolidação de mecanismos efetivos para destinação de obras de infra estrutura e construção de equipamentos sociais destinados a atender as demandas advindas das comunidades remanescentes de quilombos;
- ✓ **Desenvolvimento Econômico e Social** – implica na consolidação de um modelo de desenvolvimento sustentável, baseado nas características territoriais e na identidade coletiva, visando à

civilizatório nacional; Reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros; Implantação de currículo escolar que reflita a pluralidade racial brasileira, nos termos da Lei 10.639/2003. Tombamento de todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, de modo a assegurar aos remanescentes das comunidades dos quilombos a propriedade de suas terras; Implementação de ações que assegurem de forma eficiente e eficaz a efetiva proibição de ações discriminatórias em ambientes de trabalho, de educação, respeitando-se a liberdade de crença, no exercício dos direitos culturais ou de qualquer outro direito ou garantia fundamental. 2) **Ação afirmativa:** Eliminação de qualquer fonte de discriminação e desigualdade raciais direta ou indireta, mediante a geração de oportunidades. 3) **Articulação temática de raça e gênero:** Adoção de políticas que objetivem o fim da violação dos direitos humanos.

³¹ Em seu Art. 2º consideram remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, 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.

sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das comunidades remanescentes de quilombos;

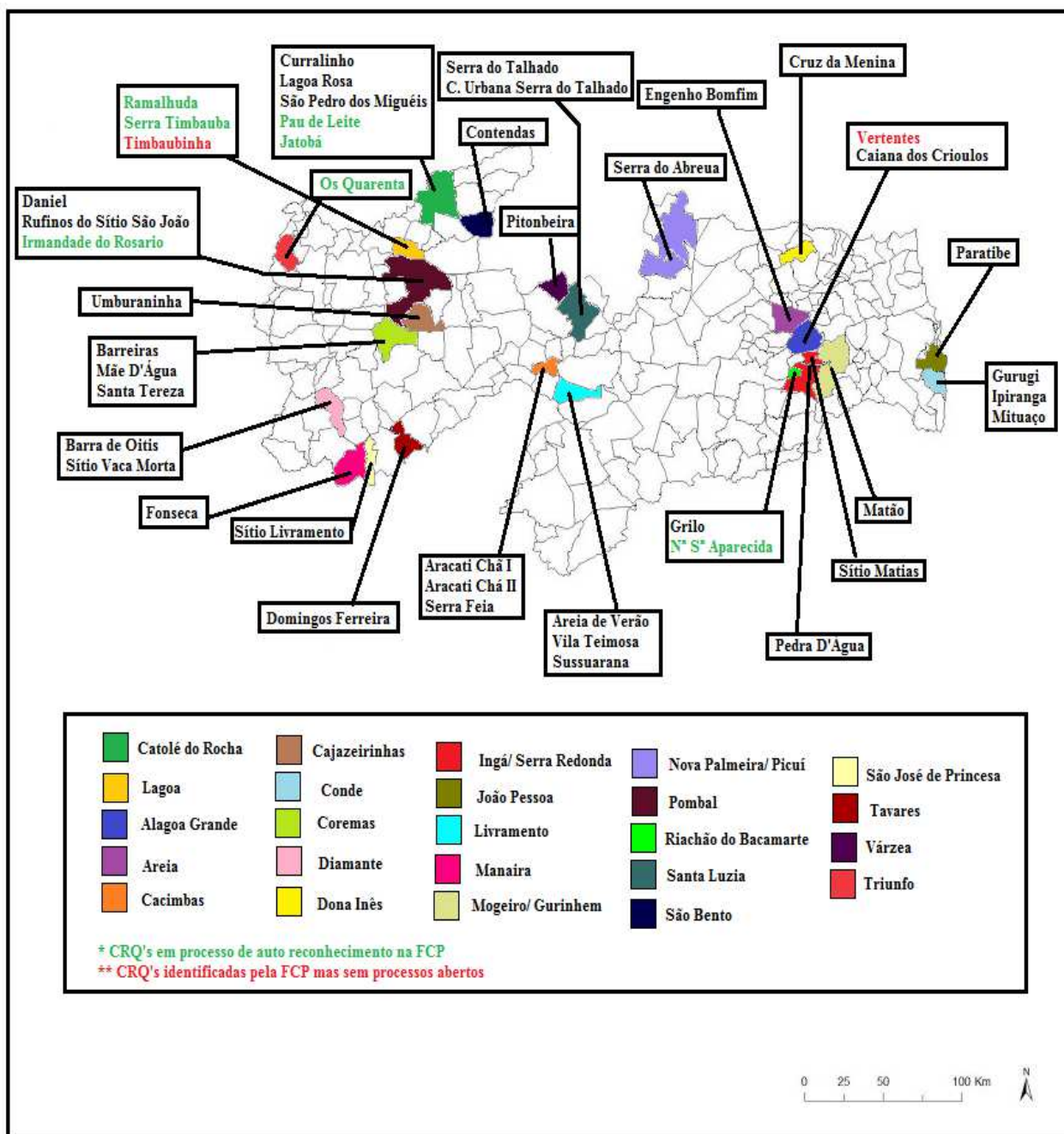
- ✓ **Controle e Participação Social** – implica no estímulo à participação ativa dos representantes quilombolas nos fóruns locais e nacionais de políticas públicas, promovendo o seu acesso ao conjunto das políticas definidas pelo governo e seu envolvimento no monitoramento daquelas que são implementadas em cada município brasileiro.

Outros fatores, de caráter mais tangenciais são a promulgação de instrumentos normativos que beneficiam as comunidades remanescentes de quilombolas a exemplo do Decreto nº 5.758, de 13 de abril de 2006 que Institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP, que criam mecanismos institucionais que reorienta a política pública a nível nacional levando em consideração estes novos sujeitos sociais.

Em relação a questões locais e os dados de certificações em 2006 temos a participação do movimento social negro, da pastoral da terra e de organizações de apoio às comunidades quilombolas. No caso específico deste último agente político temos como referência na Paraíba a Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes-ACCADE³² que iniciou suas atividades de assistência às comunidades quilombolas em 1997 na comunidade Caiana dos Crioulos/Alagoa Grande-PB, contudo sua oficialização jurídica só aconteceu em 2003. ACCADE também desempenhou papel fundamental na articulação da Coordenação Estadual de Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba-CECNEQ fundada em 2004.

³² Entidade sem fim lucrativo fundada por um grupo de profissionais comprometidos com as populações do campo, em especial com os trabalhadores sem terra, agricultores familiares e comunidades quilombolas em 1997 na cidade de Alagoa Grande-PB, mas que vem ampliando sua atuação para todos os estados da Paraíba. A ACCADE coloca-se como objetivo apoiar, propor e acompanhar processos de conscientização, organização e autonomia dos povos do campo: quilombolas, assentados, agricultores familiares para o desenvolvimento sustentável respeitando as especificidades culturais, étnicas, de gênero e geração (Fonte: Blog Institucional da ACCADE. <http://quilombosdaparaiba.blogspot.com.br/p/aacade.html>).

Mapa 3 – Localização/distribuição das comunidades quilombolas na Paraíba

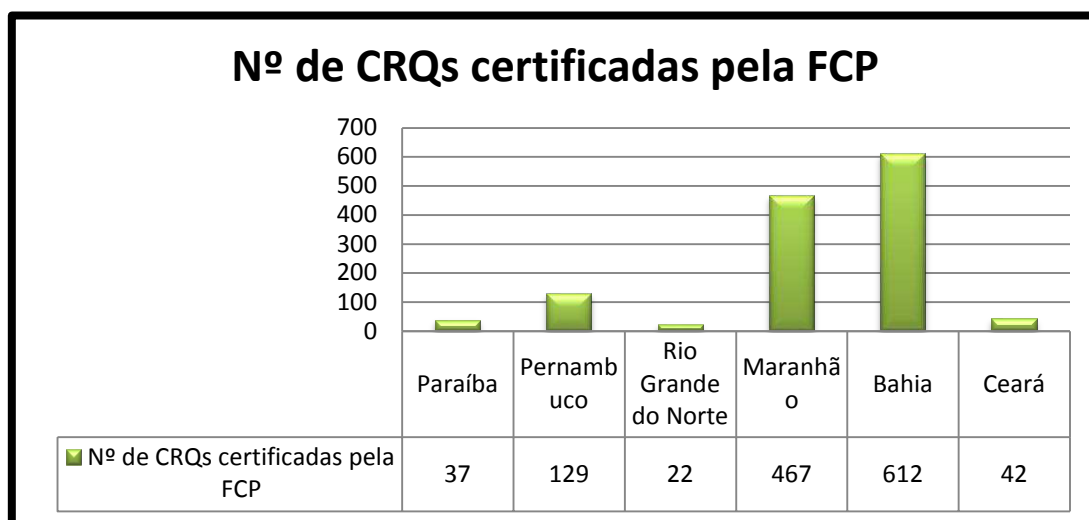


Fonte: Fundação Cultural Palmares. Quadro Geral por estado das Comunidades Remanescente de Quilombo – CRQs até 20 de Agosto de 2014.

Ambas as instituições trabalham articuladas no processo de identificação, mobilização e assessoramento das comunidades quilombolas para que as mesmas tenham a possibilidade de acessar as políticas públicas destinada aos remanescentes de quilombolas, instituídas no âmbito

nacional, já que tais políticas pressupõe um paço inicial, a certificação de auto reconhecimento, um primeiro paço para efetivação de direitos e o enfrentamentos ao principal problema das comunidades quilombolas não só na Paraíba, mas em todo território nacional, a falta de terra. É a conjugações desses fatores que possibilitou a constituição do cenário atual das comunidades remanescentes de quilombolas na Paraíba.

Gráfico 2 – Quantitativo de Comunidades Remanescente de Quilombolas-CRQs certificadas na Paraíba em relações aos outros Estados do Nordeste

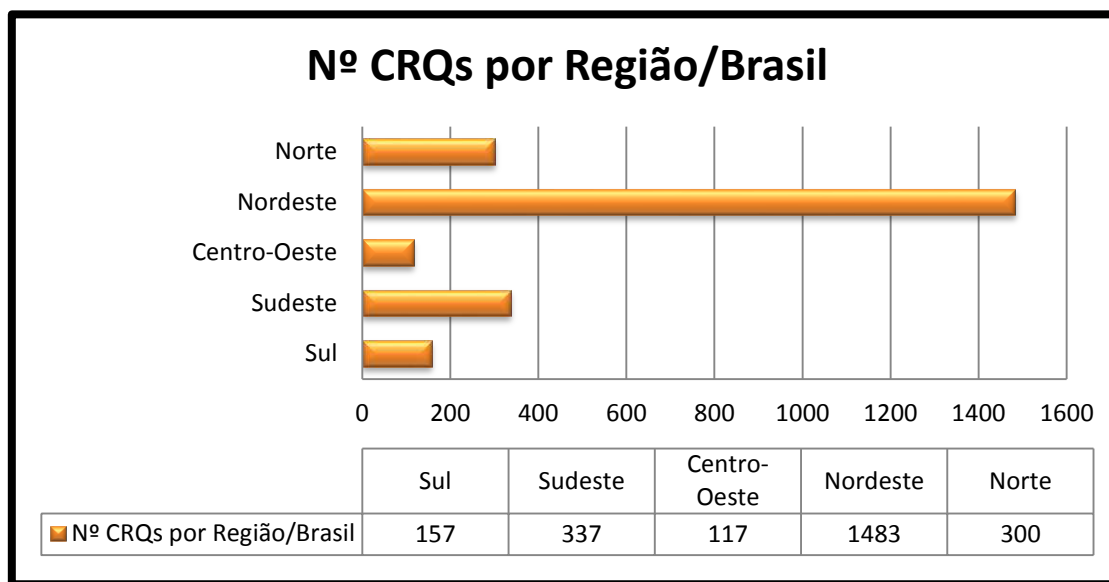


Fonte: Fundação Cultural Palmares. Quadro Geral por estado das Comunidades Remanescente de Quilombo – CRQs até 20 de Agosto de 2014.

Já se traçarmos um paralelo entre os estados do nordeste (Gráfico 2) e os quantitativos de comunidades remanescentes de quilombolas certificadas, encontramos uma disparidade, teremos o Maranhão e a Bahia com o quantitativo muita superior aos demais estados, aspecto que certamente esta atrelado a um contexto histórico colonial de formação desses estados como também a ações de mobilizações do movimento negro impulsionando a edição instrumentos normativos a nível estadual, fator que impulsionou as conquistas das famílias quilombolas no estado da Bahia e do Maranhão ao longo dessa duas décadas. Destacamos ainda que ausência na Paraíba de uma política estadual, de instrumentos normativos complementares a exemplo dos

estados, Maranhão, Bahia, Goiás, Pará e Mato Grosso³³ certamente fragiliza a luta das famílias quilombolas na Paraíba.

Gráfico 3 – Quadro Geral das Comunidades Remanescente de Quilombolas-CRQs – Brasil



Fonte: Fundação Cultural Palmares. Quadro Geral por região das Comunidades Remanescente de Quilombo – CRQs até 20 de Agosto de 2014

Contudo se o quadro comparativo voltar-se para as regiões do país, o nordeste representa 61,94% do total de comunidades certificadas. Um percentual significativo para a história do movimento quilombola no nordeste e o reconhecimento de direitos de famílias inseridas numa região onde o latifúndio e os valores patriarcais constituem o marginário social ainda hoje. As 1.483 comunidades científicas pela Fundação Cultural Palmares-FCP³⁴ no nordeste e registrada

³³ O Estado reconhecerá e legalizará, na forma da lei, as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos [Constituição do Estado do Maranhão, Art. 229]; O Estado executará, no prazo de um ano após a promulgação dessa constituição, a identificação e titulação das suas terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos [Constituição do Estado da Bahia, Art. 51 – ADCT]; Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de uma ano, após promulgada esta constituição [Constituição do Estado do Pará, Art. 322]; O Estado emitirá, no prazo de um ano, independentemente de estar amparado em legislação complementar, os títulos de terra aos remanescentes de quilombos que ocupem as terras há mais de 50 anos” [Constituição Estadual do Mato Grosso, Art. 33 ADCT]; Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos [Constituição Estadual de Goiás, Art. 16 ADCT] (SEPPPIR, 2012, p15).

³⁴ Para a emissão da certidão de auto definição como remanescente dos quilombos deverão ser adotados os seguintes procedimentos: **I** - A comunidade que não possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da auto definição, aprovada pela maioria de seus moradores, acompanhada de lista de presença devidamente assinada; **II** - A comunidade que possui associação

no cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos instituído através da portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007, encontram-se em etapas diferenciados no processo de consolidação de seus direitos.

Tais etapas estão regulamentadas pelo Decreto 4.887/2003 que estabelece procedimentos no processo de regularização fundiária quilombola no âmbito do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA: 1) abertura do processo; 2) elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID; 3) Portaria de Reconhecimento do Território; 4) Decreto de Desapropriação por Interesse Social; 5) Emissão dos títulos, última etapa do processo e ocorre após os procedimentos de desintrusão do território. O título emitido é coletivo, pró-indiviso³⁵ e em nome das associações que legalmente representam as comunidades quilombolas. Não há ônus financeiro para as comunidades e obriga-se a inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade no título, o qual deverá ser registrado no Serviço Registral da Comarca de localização do território.

Tais dados representam um contexto político burocrático na qual a luta das comunidades remanescentes de quilombolas estão inseridas, portanto, é a partir desses diálogos que também vai se constituindo as identidades do grupo, aspecto que evidencia as condições na qual o fenômeno da emergência étnica acontece e se desenvolve, ao longo das últimas décadas no Brasil.

legalmente constituída deverá apresentar ata da assembleia convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da auto definição, aprovada pela maioria absoluta de seus membros, acompanhada de lista de presença devidamente assinada; **III** - Remessa à FCP, caso a comunidade os possua, de dados, documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais; **IV** - Em qualquer caso, apresentação de relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade); **V** - Solicitação ao Presidente da FCP de emissão da certidão de auto definição.

³⁵ A comunhão é de fato e de direito, os sujeitos não tem a posse de determinada parcela da coisa, tudo é de todos.

– CAPÍTULO II –

PANORAMA ÉTNICO TERRITORIAL

As seções que compõem este capítulo abordam as seguintes discussões: os debates em torno da noção de etnia, desenvolvida desde os autores do século XIX, passando pela compreensão weberiana acerca do tema e pela abordagem de Fredrik Barth, que compreende o pertencimento étnico como um processo que não se herda pelo sangue, mas se constrói por modos de vida e posicionamentos políticos que são históricos, dinâmicos e complexos. Também as críticas à sua abordagem, compreendida como estado dentro de uma atmosfera teórica da ação racional. Por último, uma reflexão sobre a noção de território, assumindo-o como produto da apropriação de um segmento do espaço por um dado grupo social e que sobre eles estabelece relações políticas, afetivas, indenitárias e espirituais.

2.1 Etnia e etnicidade: seus usos e abordagens teóricas

Tanto o termo etnia quanto etnicidade possuem uma origem etimológica comum, a expressão grega *ethnos*, termo que, para os gregos antigos, referia os povos não gregos ou “estrangeiros”. É esta mesma questão, qual seja, classificar o outro, que vai estar presente nos debates realizados pelos autores do século XIX quando do enfrentamento das questões referentes aos grupos étnicos e sua definição conceitual.

Contudo, a questão da etnia, tornou-se a partir da década de setenta uma onipresente presença nos debates das Ciências Sociais de língua inglesa (COHEN, 1978)³⁶, estabelecendo uma relação óbvia particularmente com a Antropologia, à medida que este debate assume o lugar de chave de leitura da abordagem antropológica. No entanto, este não impulsionou pelo menos

³⁶ Quite suddenly, with little comment or ceremony, ethnicity is an ubiquitous presence. Even a brief glance through titles of books and monographs over the past few years indicates a steadily accelerating acceptance and application of the terms "ethnicity" and "ethnic" to refer to what was before often subsumed under "culture", "cultural," or "tribal". New journals have appeared using the terms in their titles, and special programs of ethnic studies are showing up in university catalogs. Almost any cultural-social unit, indeed any term describing particular structures of continuing social relations, or sets of regularized events now can be referred to as an "ethnic" this or that. This can be seen in the proliferation of titles dealing with ethnic groups, ethnic identity, ethnic boundaries, ethnic conflict, ethnic cooperation or competition, ethnic politics, ethnic stratification, ethnic integration, ethnic consciousness, and so on. Name it and there is in all likelihood someone who has written on it using "ethnic" or "ethnicity" qualifiers to describe his or her special approach to the topic (p379).

até final da década de 70³⁷ do século XX, investigações e desejos de pesquisa por parte da maioria dos antropólogos. Tal noção parece que sempre fez parte do vocabulário das Ciências Sociais, sobretudo da Antropologia, uma vez que esta última, continuamente, esteve preocupada com o diferente e o “exótico”, objetivando o estabelecimento de distinções, aproximações e caracterizando as particularidades dos nativos. Contudo, essa presença é apenas aparente.

Devemos considerar também que a noção de etnia esteve misturada, na sua criação, com outras noções associadas ao debate de classificação do outro, a exemplo das noções de raça, povo e nação. E, em certa medida, contemporaneamente, continua possuindo esta característica, particularmente em relação à noção de raça que, “[...] em sua acepção contemporânea não mais denota a hereditariedade biossomática, mas a percepção das diferenças físicas, no fato de elas terem uma incidência sobre os estatutos dos grupos e dos indivíduos e as relações sociais” (POUTIGNAT, 1998, p.41).

Se traçarmos um histórico do uso da noção de etnia, temos que no cenário inglês, como aponta Glazer na obra *Ethnicity, Theory and Experience*³⁸ (1975), a noção parece ser um termo novo, pelo menos no sentido utilizado pelo autor – *o caráter ou qualidade de um grupo étnico* –, e faz a sua aparição na edição de 1972 do Dicionário Oxford de Inglês. Seu primeiro uso registrado é na obra de David Riesman em 1953³⁹. Já o termo *etnicidade*, para a antropologia de língua inglesa, foi inicialmente utilizado na década de 40 como designando simplesmente a pertença a grupo outro que não anglo-americano. Com a emergência do pensamento norte-americano das Ciências Sociais, o termo vai ganhar espaço a partir da década de 1970. Um marco desses debates é a criação da Revista *Ethnicity*, em 1974.

Outra abordagem acerca das noções de etnia, raça e nação, é elaborada pelo historiador francês Ernest Renan, que reserva atenção maior ao debate em torno da composição das nações e do sentimento nacionalista. Para este historiador, o debate em torno do nacionalismo e da nação,

³⁷ As definições acerca da noção de etnia apresentadas pelos autores anteriores a este período, na totalidade, estavam baseadas na ideia de um pertencimento involuntário.

³⁸ A obra *Ethnicity, Theory and Experience*, editado por Nathan Glazer e que conta com capítulos escritos por Talcott Parsond – *Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity* (Algumas considerações teóricas sobre a natureza e tendências das mudanças etnias); Donald L. Horowitz – *Ethnic Identity* (Identidade Étnica); e Daniel Bell – *Ethnicity and social change* (Etnicidade e mudança social). Os textos que compõe o livro exploram o significado, as manifestações e a significância do pertencimento étnico na sociedade moderna.

³⁹ *Ethnicity* seems to be a new term, in the sense in which we use it - the character or quality of an ethnic group - it does not appear in the 1933 edition of the Oxford English Dictionary, but it makes its appearance in the 1972 supplement where the first usage recorded is that of David Riesman in 1953 (Introduction; *Ethnicity, Theory and Experience*, 1975).

restringe-se às fronteiras europeias, uma vez que, no continente Africano e no Oriente, por exemplo, a noção de raça volta a prevalecer, em detrimento da ideia de nação como elemento de solidariedade⁴⁰. Aspecto que justificaria, para o autor, inclusive, a colonização como uma necessidade política (RENAN, 1997). O posicionamento de Renan privilegia os laços intelectuais, critérios subjetivos, na formação da unidade nacional, refutando os critérios objetivos de pertencimento nacional, tais como os fatores geográficos, linguísticos e etnográficos⁴¹. É exatamente esse posicionalmente de privilegiar os critérios subjetivos na composição de uma nação, que o distingue do pertencimento de tipo étnico. O critério subjetivo pode ser traduzido como um sentimento de pertencer à pátria, erguido por uma memória coletiva, portanto comum, de culto às lembranças das ações heroicas realizadas por ícones do passado. Enquanto o critério objetivo e agregador do pertencimento étnico refere dados concretos. Renan então aponta que,

O esquecimento, e mesmo o erro histórico, são fatores essenciais na criação de uma nação, e é por isso que frequentemente o progresso dos estudos históricos representam um perigo para ideia de nação [...]. Ora, a essência de uma nação está em que todos os indivíduos tenham muito em comum, e também que todos tenham esquecido muita coisa (1997, p.161-162).

Para Puotignat (1998), é justamente neste ponto que habita a ideia central do argumento de Renan, pois “[...] esse passado comum que constitui a história de um povo não deve ser confundido com uma história real. Passado histórico de uma nação não é uma realidade [...] mas uma construção continua que repousa no olvido e no erro histórico” (p. 36). Desta forma, Ernest Renan conclui apontando que a memória fundadora da identidade nacional repousa no esquecimento das verdadeiras condições de produção da unidade nação, na medida em que “[...] uma nação é antes de tudo uma dinastia, fruto de uma antiga conquista que a massa do povo de início aceita e finalmente esquece” (RENAN, 1997, p. 163).

Outra questão apontada por Renan é a inexistência de uma pureza racial, pois o que realmente se apresenta é o esquecimento das populações em relação a sua origem, formadas por

⁴⁰ O termo solidariedade está sendo utilizado no sentido de força/mecanismo de liga os indivíduos entre si, formando uma unidade social.

⁴¹ Os fatores etnográficos designam em termos da época a identificação das populações segundo os dados da antropologia física (POUTIGNAT, 1998, p.36), que estuda os mecanismos de evolução biológica, herança genética, adaptabilidade e variabilidade humana, primatologia e o registo fóssil da evolução humana, variáveis que compõem a concepção de raça utilizada no século XIX, que se baseia em traços biomorfológicos, tais como cor da pele, conformação do crânio e do rosto.

um processo contínuo de hibridização, ao longo da experiência histórica. A verdade, ressalta ele, “[...] é que não há raças puras e que basear a política sobre a análise étnica é baseá-la sobre uma quimera. Os países mais nobres – a Inglaterra, a França, a Itália – são aqueles em que o sangue é mais misturado [...]” (1997, p.166), evidenciado justamente o caráter ficcional da ideia de pureza racial. Aqui, a noção de raça perde sua importância enquanto indicador, por excelência, da história da humanidade.

Percebe-se, por sua vez em diversas passagens dos textos, de Renan, certa indistinção no uso das noções de etnia e raça, usadas em certos trechos como sinônimos, sinalizando uma confusão conceitual que inicialmente é o motivo dos autores novecentistas discorrerem sobre estas noções. Um exemplo dessa imprecisão conceitual pode ser demonstrado no trecho no qual Renan expressa sua crítica à ideia de um direito germânico primordial sobre seus membros dispersos.

O que permanece firme e fixo é a raça das populações locais. Eis aí o que constitui um direito, uma legitimidade. Segundo esta teoria, a família germânica, por exemplo, tem o direito de rever seus membros dispersos, mesmo que estes não anseiem reunir-se. O direito germânico (*baseado no fator racial/objetivo*, grifo nosso) sobre uma certa província é mais forte que o direito dos habitantes locais sobre si mesmo (*fator subjetivo*, grifo nosso). Cria-se assim uma espécie de direito primordial análogo ao direito divino dos reis: os princípios da nação substituídos pelos da etnia. Este é um grande erro que, caso se tornasse dominante, poria a perder a civilização europeia. O princípio das nações é justo na mesma medida em que o direito primordial das raças é estreito e danoso ao verdadeiro progresso (1997, p.165).

Esta indistinção conceitual, particularmente entre as noções de raça e etnia, pode ser percebida em outros trechos de ambos os autores. Contudo, é em *Economia e Sociedade* de Max Weber especificamente em seu Capítulo IV – *Relações Comunitárias Étnicas* que vamos encontrar uma preocupação clara em distinguir conceitualmente estes termos. Uma primeira desconstrução realizada por ele em relação aos autores anteriores é a retirada da importância dos traços somáticos como fundamentais para identificar um grupo étnico, definido como sendo uma comunidade política voltada para ação. Uma vez que a identidade étnica é fundamentada numa construção histórica e coletiva de um sentimento que os indivíduos nutrem e que expressa uma pertença a uma procedência comum, imprescindível. Segundo ele, para a definição da comunidade de sentido pode existir ou não laços de sangue (WEBER, 1991), fator que para o autor configura uma distinção em relação às chamadas comunidades de clã, onde o elemento racial é preponderante e definidor de uma verdadeira comunidade; com isso, Weber destaca:

A “comunhão étnica” distingue-se da “comunidade de clã” pelo fato de aquela ser apenas produto de um “sentimento de comunidade” e não uma “comunidade” verdadeira, como clã, a cuja essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui em si mesma, uma comunidade [...]. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar [...] a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela [...] (WEBER, 1991, p270).

O que distingue, para Weber, o pertencimento étnico da pertença racial, que nele aparece associado à ideia de clã, é que esta última está baseada numa comunidade de origem objetiva, constituída através de laços biossomáticos. Já o pertencimento étnico, é a crença subjetiva numa comunidade de origem. No entanto, o próprio autor faz uma ressalva em relação à pertença racial. Segundo ele, “[...] esta somente conduz a uma “comunidade” quando é sentida subjetivamente como característica comum [...]” (1991, p. 267). Ou seja, quando as relações de vizinhança, entre pessoas racialmente distintas produzem uma ação política comum ou quando os elementos raciais produzem ações comunitárias negativas: “aquele que se distingue por seu *habitus* externo é simplesmente desprezado [...]” (WEBER, 1991, p. 267), repulsa que aponta para uma assimilação dessas diferenças exteriores como sendo fatores socialmente condicionantes de relações de dominação. Problemática que, para Weber, é o verdadeiro interesse da sociologia e não a simples aparência exterior, que são os traços herdados e transmissíveis pela hereditariedade aos indivíduos.

Apresenta-se, portanto, em Weber, uma identidade étnica arquetizada em situação de contraste e da diferença, o que podemos definir como um caráter paradoxal, pois suscita um sentimento de atração e implica, ao mesmo tempo, rejeição, estigmatização e a exclusão do outro, daquele que é definido como sendo estrangeiro, o que revela também a condição de não pertença. Por isso, “[...] por trás de todos os contratos “étnicos” está, de alguma forma em plena correspondência com a natureza destes, a ideia do “povo eleito”, que nada mais é do que uma correspondência no plano horizontal das diferenciações “estamentais” [...] baseados sempre em subordinação [...]” (WEBER, 1991, p. 272).

Para tanto, ele estabelece um funcionamento comunitário tipo ideal, que funda-se na oposição: desprezo/ crença, rejeição/ mitificação, estigmatização/atração, repulsa/fascinação e veneração, tecendo uma solidariedade que se manifesta no confronto com os elementos estrangeiros dando origem ao sentido de unidade grupal. Isto é, “sob as condições de uma ação

social racional e objetiva [...] quase toda relação associativa [...] atrai a consciência de uma comunidade abrangente que se manifesta na forma de uma confraternização pessoal, baseada na crença na comunhão ‘étnica’” (WEBER, 1991, p. 270), que corresponde às vezes ao limite do que Weber denomina de comunidade de intercâmbio social que “[...] por sua vez, nem sempre é idêntica à comunidade conubial endógama, pois os círculos que cada uma delas compreende podem ter raios bastante diversos” (WEBER, 1991, p.271).

Weber assinala com isso que não existe distinção capital a ser percebida pelo cientista social entre os arranjos raciais, transmitidos pela hereditariedade, e os costumes imprimidos nos indivíduos pela tradição, pois ambos dão lugar a comunidades de relações sociais. É justamente nesta questão que o autor fundamenta a sua noção de raça. Ou seja, para Weber, o patrimônio hereditário que remete a uma verdadeira comunidade de origem, os grupos étnicos, por não implicarem numa comunidade de origem objetiva, não pressupõem uma real atividade comunitária. Significa que os grupos étnicos existem apenas pela crença subjetiva que seus componentes cultivam e que é compartilhada por todos os membros.

Em relação a esta crença, Weber diz que é preciso perceber que a sua fundamentação principal é erguida pela língua e pela religião, pois “é evidente que a comunidade linguística [...] a homogeneidade da regulamentação ritual da vida, condicionada por ideias religiosas [...] constituem por toda parte elementos extraordinariamente fortes nos sentimentos de afinidades étnicas” (WEBER, 1991, p. 271), porque criam códigos comuns ao grupo, apesar disso, a exemplo de Renan. Weber indica que “[...] fortes diferenças de dialetos ou de religião não excluem de modo absoluto os sentimentos de comunhão étnica” (WEBER, 1991, p. 272). Isto é, a crença subjetiva numa origem comum pode existir mesmo diante de diferenças fenotípicas ou de costumes, porque se apresenta o interesse comum. Entretanto, o fator crucial destacado pelo autor na formação da coletividade étnica, é que a mesma é um produto artificial da comunidade política, pois:

[...] a existência da “consciência tribal” costuma significar algo especificamente político diante de uma ameaça de guerra vinda do exterior, ou de um estímulo suficientemente forte a atividade guerreira próprias contra o exterior, é particularmente fácil que surja sobre essa base uma ação comunitária política, sendo esta, portanto, uma ação daqueles que se sentem subjetivamente “companheiros de tribo” (ou “de povo”) consanguíneos (WEBER, 1991, p.274).

Feitas estas considerações, Weber completa que é necessário para uma compreensão sociológica verdadeiramente adequada, a realização de uma separação cuidadosa dos elementos que se apresentam unidos na ação comunitária etnicamente condicionada. Ele enumera os seguintes elementos: 1) a afetiva ação subjetiva dos costumes, condicionados, por um lado, pela disposição hereditária e, por outro, pela tradição; 2) o alcance de todos os diferentes conteúdos dos “costumes, um por um; 3) a repercussão de uma comunidade linguística, religiosa ou política, antiga ou atual sobre a formação de costumes; 4) o grau em que semelhantes componentes, cada um por si, despertam atração ou repulsão e, especialmente, a crença na comunidade ou distinção de sangues; 5) as diferentes consequências dessa crença para que as ações em geral, as distintas formas de relações sexuais, as possibilidades das diversas formas de ações comunitárias se desenvolvam sobre o fundamento da comunidade de costumes ou da crença na consanguinidade (WEBER, 1991). Para o autor, estes cinco aspectos devem ser examinados isoladamente. Com isso, conclui Weber, “[...] arremessar-se-ia definitivamente pela borda o conceito coletivo de ‘étnico’. Pois é um coletivo completamente inútil para toda investigação realmente exata” (1991, p. 275)⁴².

Outro marco no debate em torno das questões relativas a etnia, etnicidade e identidade étnica, e que nos servirá de âncora teórica, é instaurado por Fredrik Barth em fins da década de sessenta. No pensamento deste autor, a etnicidade é tratada como forma de interação social, pois para ele a etnicidade é, sobretudo, um processo organizacional que não podemos, no exercício analítico, distinguir, inicialmente, de outras formas de identidade coletivas, à medida que esta assegura a unidade efetiva do grupo.

Sua abordagem distancia-se da compreensão que toma como referência central os traços culturais comuns ao grupo. Barth não desconsidera os elementos culturais compartilhados, mas os vê como implicações e resultado de um tipo de organização dos grupos étnicos. Deste modo, o ponto central nas reflexões de Barth é a identificação das fronteiras⁴³ étnicas como elemento que define os grupos e não a essência cultural que ele contém. Temos que a identidade cultural desses grupos não se herda pelo sangue, mas se constrói por modos de vida que são históricos, dinâmicos e complexos. O autor aciona as diferentes formas de organização étnica, e define o

⁴² “Tendo em mente preocupações comuns a Dilthey, Windelband, Rickert, Sombart e Simmel, a sociologia weberiana buscava esclarecer a singularidade, não a generalidade do fenômeno ou a “individualidade” (e não o indivíduo) que se considerava em cada caso” (VILLAR, 2004, p. 187).

⁴³ Sobre as fronteiras, Barth (1998) salienta que, “as fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais (p. 195)”.

critério de atribuição como característica fundamental dos grupos, itens que resolve duas problemáticas, segundo ele:

1 – Quando se define um grupo étnico como atributivo e excludente, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar – apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não-membros permiti-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural; 2 – Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças “objetivas” manifestas que são geradas por outros fatores. Pouco importa quão dessemelhante possam ser os membros em seus componentes manifestos – se eles dizem que são **A**, em oposição a outra categoria **B** da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de **A** e não de **B**; melhor dizendo, eles declaram sua sujeição a cultura compartilhada pelos **A**. os efeitos disso, em comportamentos, podem então tornar-se objeto de investigação (p.195).

Este posicionalmente de Barth traz, em si, uma crítica à noção de grupo étnico exposta por uma literatura antropológica dos anos 60. O alvo das críticas é um estruturalismo imobilista, representado pelos seguintes processos, entendidos como definidores da pertença étnica por esta literatura: 1) Em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico; 2) Compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais; 3) Constitui um campo de comunicação e interação; 4) Tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem (1998). Barth discorda dessa tipologia e aponta como principal problemática da mesma “o pressuposto de que a manutenção das fronteiras não é problemática, e que isto se dá como consequência do isolamento” (BARTH, 2000, p. 28). Ou seja, o autor se vale das fronteiras para entender as composições do grupo. Ele entende a identidade étnica como possuindo um caráter dinâmico, portanto, se transforma a partir das relações estabelecidas. Logo, as interações entre os sujeitos e grupos comportam as transformações permanentes que dão forma às identidades.

Para tanto, ele expõe três principais entendimentos acerca dos grupos étnicos: 1) define os grupos étnicos como categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios autores, organizando assim a interação entre as pessoas; 2) explora os diversos processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção desses grupos; 3) desloca o foco de investigação interna aos grupos para as fronteiras étnicas e a manutenção destas fronteiras.

2.2 Grupos Étnicos e Etnicidade, o olhar de Barth e seus críticos

Uma das possibilidades de leitura das proposições teóricas barthianas acerca da formação dos grupos étnicos e do fenômeno da etnicidade, compreendido como uma forma organizacional, é a que vê estas proposições como orientadas pelo princípio de uma racionalidade de livre escolha dos indivíduos. Como nota o próprio Barth, “[...] os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores [...]” (BARTH, 1998, p. 189). Então, suas proposições, como observa Villar (2004), podem ser explicadas através de uma lógica presente nas teorias da ação, pois suas análises buscam, em última instância, o sentido da conduta do ator individual, levando em consideração as metas e expectativas, influenciadas pelos meios naturais e sociais. Ou seja, busca-se “[...] explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos” (BARTH, 1998, p.189).

Contudo, a ação objeto das preocupações do autor é uma ação racionalmente orientada, que poderíamos definir como estando “[...] no plano da racionalidade weberiana voltada para os fins (zweckrationell), da ‘razão instrumental’ de Parsons⁴⁴ ou, remontando um pouco no tempo, da ‘ação lógica de Pareto⁴⁵’” (VILLAR, 2004, p. 174), uma vez que estes autores apresentam uma confiança sistemática na racionalidade e na ação dos indivíduos no processo de escolha/posicionamento social. Diante desse contexto, três influências podem ser destacadas como formadoras da atmosfera teórica barthiana:

Em primeiro lugar, temos a influência – tipicamente escandinava – de pensadores como Hans Albert, John Elster, todos opostos ao funcionalismo [...] defensores de sociologias [...] ou mesmo Antropologias – com A maiúsculo – que revelam por trás dos atos humanos a racionalidade ou racionalidades dos indivíduos e de sua ação; Em segundo lugar [...] influência parsoniana. Mas precisamente da teoria “voluntarista” da ação [...] os atores de Barth – os quais, em busca de determinadas metas, escolhem certas condutas para alcança-las, enfrentando restrições impostas pelo meio (natural e social); Em terceiro lugar [...] a antropologia social britânica [...] que podemos

⁴⁴ As preocupações de Parsons são direcionadas à ação social, que ele definiu como sendo as atividades que estão relacionadas às coisas situadas fora do organismo, que funcionam a partir do princípio das relações, ou melhor, de inter-relações que devem ser vistas como um sistema. Sua teoria da ação, entretanto, não está preocupada em pesquisar os processos fisiológicos internos, mas a organização das orientações do ator no que se refere a uma situação (CASTRO, 2001, MÜNCH, 1999).

⁴⁵ A utilidade é o objeto das ações, enquanto que o da ciência é a verdade, ao que Pareto se propõe a estudar, de forma lógica, ações não-lógicas, que, segundo ele, são as mais comuns entre os seres humanos. O homem, para Vilfredo Pareto, não é um ser racional, mas um ser que raciocina tão somente. Frequentemente, este homem tenta atribuir justificativas pretensamente lógicas para suas ações ilógicas, deixando-se levar pelos sentimentos (ROMANINI, 2010).

remostar até Malinowski [...] e Edmund Leach mentor do norueguês em Cambridge (VILLAR, 2004, p.175).

Temos que a crítica elaborada por Villar (2004) ao trabalho de Barth é sustentada na premissa de que o norueguês possui como único eixo argumentativo a tese do ator racional, que ganha, na teoria de Barth, o *status* de recurso conceitual e metodológico. Este critério pode ser percebido não só nos estudos do autor sobre a etnicidade, mas também sobre o parentesco (BARTH, 1976) e a liderança política.

Villar demonstra esta compreensão através de três análises. A primeira é em relação ao casamento entre os Curdos. Barth descreve o casamento de um dado jovem Curdo como uma cerimônia que, preferencialmente, é realizada com a prima paralela patrilinear⁴⁶. Porquanto, entram em cena motivações pessoais do pai da noiva. A união de sua filha com seu sobrinho reforça os laços entre eles, cria uma obrigação de apoio político do sobrinho em relação a seu tio que o dispensa de pagar o valor real da noiva e também assegura a manutenção da solidariedade da linhagem paterna. Explicação que Villar (2004) analisa como sendo limitada, pois lembra que, “conforme ensina a história da antropologia, o sentido de uma norma não se pode esgotar nas expectativas explícitas nem nas intenções conscientes de seus praticantes. [...] as explicações nativas não esgotam o ‘sentido’ das normas” (p. 178).

A segunda análise feita por Villar para que reforçar a ideia de vinculação da teoria sobre a etnicidade de Barth à teoria do ator racional é a da formação das lideranças políticas entre os Pathan⁴⁷ que, a exemplo do parentesco, ampara-se nos ciclos de reciprocidade. O chefe Pathan aprovisiona de alimentação e moradia seus subordinados, mas em troca, cria-se uma dívida paga com a fidelidade política dos subordinados. “Assim, os chefes veem-se envolvidos em uma constante competição, não só pela honra, pela reputação, poder e prestígio, mas também pela qualidade e quantidade de suas clientelas” (VILLAR, 2004, p. 178), fazendo da emergência e permanência política dos chefes o resultado de um jogo de interesses/metastados motivados por escolhas individuais e a lealdade política, um sentimento/prática desprezado pelos indivíduos a outros do grupo como decorrência dos benefícios que os tenha fornecido.

⁴⁶ Filha do irmão do pai.

⁴⁷ Povo da montanha que vive na região leste do Afeganistão. Os ‘Pathans’ são o grupo étnico predominante no Afeganistão, representando 53% da população Afegã. Uma quarta parte da população afegã é de fala persa e o resto está dividido em umas 40 tribos. Os pathanes formam a parte dominante da sociedade. Disponível em: <http://www.efatah.com/povos-e-tribos/pathan-do-afeganistao.html>

O terceiro argumento que, para Villar (2004), compõe a primazia do ator racional na obra barthiana, é a própria teoria da etnicidade. Para o crítico do norueguês, a noção de identidade relacional expressa nesta teoria foi inventada muito mais cedo e o próprio Barth já a utilizava antes da introdução do texto *Ethnic Groups and Boundaries*, notadamente nos estudos sobre o parentesco, nos quais ele orientava no sentido de levar em consideração a relação entre “nós-eles”, na medida em que “eles” modelam o entendimento e a concepção do “nós”. Fica, como contribuição barthiana nesta questão, a pergunta: Por quais razões a identidade étnica é ativada ou não em determinados contextos?

A resposta de Villar (2004) a esta pergunta é simples. Às vezes, não convém revelar a identidade étnica, pois, “o meio impõe uma espécie de ‘seleção natural’ dos diacríticos, e com isso retornamos mais uma vez à racionalidade dos custos e dos benefícios [...] às estratégias e às escolhas dos atores individuais” (p. 180), aspecto sustentador da tese de que compreender a etnicidade é compreender os contextos de produção, negação, negociação, permissão e reprodução deste fenômeno nos grupos em suas atmosferas particulares. Um exemplo deste argumento, vamos encontrar no texto *Los Pathanes: su Identidade y Conservacion*, de Barth (1976). Villar (2004) acrescenta uma reafirmação contundente da sua crítica à obra barthiana, dizendo que a mesma é “[...] uma invocação ao ator racional, uma defesa das razões e dos contextos de sua ação” (p. 181), onde, a ação social é exatamente o contentamento ou a realização de necessidades em um meio de intercâmbio, concorrência, colaboração ou incompatibilidades, pois “[...] as pessoas decidem participar de um grupo, levando em conta às recompensas que esperam obter [...]” (BARTH apud VILLAR, 2004, p.183).

Por fim, Villar conclui sua crítica discordando do determinismo racional da ação, identificado pelo mesmo como sendo o eixo teórico-metodológico de Barth. A ação dos indivíduos, dentre elas a etnicidade como ação organizacional, pode também ser fruto de variados indicadores não só exclusivamente de uma ação racional, e que provavelmente é uma mistura de motivações valorativas, afetivas e políticas. Neste ponto, Barth concorda com Max Weber (1991), quando este autor refere-se às motivações dos indivíduos em constituírem uma coletividade nacional: “[...] os sentimentos de comunidade designados com nome coletivo de ‘nacional’ não são nada unívocos, mas podem ser nutridos a partir de fatores muito diversos [...]” (WEBER, 1991, p. 277).

Registradas as críticas, fundamentadas em certo reducionismo ao indivíduo racional, no qual Barth teria sustentado seu argumento, dois aspectos devem ser evidenciados sobre a etnicidade. Um leva em consideração que a etnicidade não está esvaziada de conteúdo cultural, mas ela também não se restringe à expressão de uma cultura já pronta (BARTH, 2005). O outro, leva em consideração o comportamento cognitivo/afetivo (EPSTEIN apud GRÜNEWALD, 2011), caminho que não restringe a etnicidade a elementos de interesses que representariam uma visão estritamente racional do fenômeno. Portanto, é a partir destas duas ponderações que o conceito de etnicidade está sendo instrumentalizado.

2.3 Etnicidade, tradição e vida cotidiana

Dentro da lógica que compreende a etnicidade com sendo uma ação dos indivíduos, acionada por comportamentos de ordem racional e afetiva, duas questões devem ser lembradas. Uma é a que considera as práticas nomeadas por tradicionais, tanto pelos indivíduos participantes de determinado grupo como para os *outsiders*, assumindo entre estes e aqueles um status de elemento de distinção étnica, como uma tradição inventada⁴⁸. A outra questão intimamente ligada à primeira refere-se ao cotidiano como sendo o espaço da produção e reprodução dos saberes e fazeres. Ou seja, incubadora dos materiais culturais que não devem ser pensados “[...] como tradições fixas no tempo que são transmitidos do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo” (BARTH, 2005, p.17). O que denominamos de tradicional representa invenções modernas⁴⁹. É justamente neste domínio que a noção de tradição liga-se ao fenômeno da etnicidade (GRUNEWALD, 1997).

A vida cotidiana não é uma simples repetição, mas invenção (CERTEAU, 1998). Ou seja, como nos ensinou Malinowski, precisamos restituir as cenas do cotidiano de relevo e de cor. Partindo desta premissa, os elementos etnográficos colhidos no contato com a comunidade quilombola Caiana dos Crioulos traz à tona três manifestações identificadas pela população mais idosa como sendo tradicional: o coco-de-roda, as novenas e a benzeção. As lembranças dos

⁴⁸ Para Hobsbawn (1984), tradição inventada é um conjunto de práticas reguladas por regras aceitas abertamente. Tais práticas visam absorver valores e normas de comportamento através de repetição, implicando uma continuidade do passado.

⁴⁹ “Tradição é um modelo consciente de modos de vida passado que as pessoas usam na construção de sua identidade. [Além disso,] a seleção do que constitui a tradição é sempre feita no presente; o conteúdo do passado é modificado e redefinido conforme uma significação moderna”. (LINNEKIN apud GRUNEWALD, 1997, p.113)

idosos sempre trazem um ar saudosista sobre o passado e a vida que levavam na comunidade. A referência sempre é de um passado mais animado e menos violento, mais religioso e com fartura na roça. Hoje, segundo os relatos, os mais jovens não querem mais saber da vida de roçado, da lida com os bichos e muito menos das festas religiosas que são relatadas como tradições de Caiana:

Antigamente era, faz que nem diz o ditado, antigamente aqui era muito bonito, e era muito bom. Era muito religioso! Por que de quinze em quinze dia, de oito em oito dia tinha uma novena, tinha uma reza, o pessoal fazia muito promessa pra os santos. Ai quando aquele promessa [...] era valida aquela promessa [...] ou Nossa Senhora da Conceição ou São Sebastião ou Nossa Senhora da Saúde, Nossa Senhora do Bom Remédio, Nossa Senhora das Cabeças, cada um tinha sua doença e tinha vários nomes de santos. São Sebastião que é o livrador das pestes, faz que nem diz o ditado, se pegava com aquele santo pra rezar o terço, ai pronto, ai faz que nem diz o ditado, era servido daquela promessa, ai pronto quando era no sábado, ó fulana vai lá pra casa sábado, sábado lá em casa eu vou rezar um terço sábado, eu fiz uma promessa com tal santo e vou [...] quando for sábado eu vou rezar um terço, ai a gente ia pra aquele terço, quando num era um terço era uma novena, faz que nem diz o ditado, ai chamava a bandinha, tinha uma banda de pífano aqui na Caiana, ai chamava aquele bandinha, aquela bandinha ia só pra rezar o terço e depois do terço ai tenha a comemoração de beijar o santo que antigamente a gente beijava o santo, ai pronta, ai o tocador entrava quando beijar ai acaba a brincadeira, ai ia pra aquele novena rezava o terço ai quando terminava de rezar os tocador beijava ai ficada por ali um pedacinho tomava um café um tira-gosto, ai todo mundo ia pra sua casas. Ai quando era na novena de São Sebastião, era a noite todinha o terno tocando, porque aqui num chamava bandinha chamava terno, o terno tocando. Na Conceição, que era na casa da minha mãe que já vinha dos meus avós que rezava, ai quando ia morrendo o outro ia pegando, quando aquela pessoa morria o outro ia pegando, ai pronto era a noite todinha de terno. Dia de Natal, véspera de natal tinha uma novena a noite todinha com o terno. Em santa Luzia também tinha a noite todinha com o terno. Em santa Luzia agente ia lá pra baixo pra aquele grupo de Ôiô, a novena de Santa Luzia era lá; de São Sebastião era aqui mesmo nesse grupo, que era o dono daqui que fazia a novena de São Sebastião todo ano; de Nossa Senhora da Conceição era na casa de mãe e noite de São João era no avó de Luciene. Ai a tradição daqui era assim, faz que nem diz o ditado, num tinha baile de sanfona, nem esses sons grande que vem de fora não, as festa daqui era aqui mesmo, todo mundo fazia uma festa a noite todinha e num tinha briga, ali num tinha conversa todo mundo era amigo um do outro, faz que nem diz o ditado, amanhecia o dia, o sol saia e o zabumba batendo e o dançando e a festa rolando, era tira gosto, era arroz doce, faz que nem diz o ditado, era café, era tudo, era muito bonito, mas hoje, o povo só quer como eu falei na revista só querem televisão, forro e novena nada. Eu num sei como no dia do terceiro domingo do mesmo ainda ajunta até um pouquinho de gente na igreja. Porque é tudo diferente hoje.

As citações dos informantes trazem elementos de significação atribuídos à vida cotidiana pelos sujeitos. Por conseguinte, os traços apontados como tradicionais demonstram esta semântica. Tais traços fazem parte de uma memória afetiva que atualiza as experiências do passado com os olhos do presente. Os relatos sobre as novenas e os terços são narrativas-chave dessa presentificação do passado, narrado sempre como lugar ideal, dando autoridade e forma as práticas que passam a ser socialmente aceitas como tradição do grupo, pois estas estão diretamente ligadas a este passado idealizado. Temos, conseqüentemente, que considerar as manifestações, tidas como tradicionais, como uma seleção que busca uma invariabilidade. As novenas, por exemplo, devem seguir o mesmo padrão ritual que foi deixado pelos mais antigos, característica que delimita fronteiras, à medida que as práticas tradicionais são instrumentalizadas politicamente como indicadores da diferença entre o grupo e a vizinhança.

As festas religiosas, tidas como tradicionais, não são consideradas pelos mais jovens como uma atividade prazerosa. O que eles consideram como positivo, nestes momentos, é estar do lado de fora conversando, paquerando e, em alguns casos, bebendo, antecipando os rituais profanos que completam um ciclo nas práticas de agradecimentos por graças alcançadas pelos donos da casa onde acontece a reza. Como já expresso na fala do informante, estes festejos aconteciam com mais frequência há uma década, quando se tinha, na comunidade, uma banda de pífanos, que atualmente não existe mais, liderada por “seu” Firmo Santino, além das brincadeiras de coco-de-roda e ciranda em festejo ao santo. Os moradores afirmam que estas comemorações duravam toda a noite, ao som do terno, termo local usado para referir a banda de pífanos. A exemplo do jongo⁵⁰, o coco-de-roda e a ciranda são caracterizados pela presença de percussão e de dança coletiva, mobilizando elementos mágico-religiosos na medida que também são formas de celebrar os antepassados, fortalecendo as tradições e afirmando suas identidades (SIMONARD, 2010).

Apontamos, nesse capítulo, o processo de invenção das tradições, no qual o coco-de-roda e a ciranda de Caiana dos Crioulos estão circunscritos. Uma estratégia política de organização, haja vista tais manifestações reafirmarem uma história comum, que no contexto de afirmação

⁵⁰ Manifestação cultural que tem “[...] suas raízes no conhecimento, rituais e mitos dos povos Africanos, especialmente aqueles de regiões onde a língua Bantu é predominante, resulta da interação entre diferentes culturas: a de escravos nascidos no Brasil; de africanos que viveu há muito tempo, o Africano nova a partir do décimo nono século e que os senhores de escravos. Durante o segundo parte do século XIX século jongo era um meio utilizado pelos escravos para amaldiçoar seus mestres, organizar fugas de celebrar os nascimentos de crianças, celebrar santo dia e, possivelmente, divertido, se isso era possível” (SIMONARD, 2010, p33).

étnica é (re)semantizada pelo grupo no universo da luta dos direitos pelo reconhecimento territorial assegurado no Artigo 68 – ADCT e pela reconstrução de sua identidade étnica. Tal reconstrução identitária está na base das reivindicações e lutas contra a exclusão, o preconceito e o racismo (SIMONARD, 2010).

2.4 Território e Territorialidade

Espaço e território não são termos equivalentes (...). É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível (RAFFESTN, 1993, p. 143).

A palavra território, tradicionalmente, faz referência a uma área delimitada sob a posse de um animal, de uma pessoa ou grupo de pessoas, de uma organização ou de uma instituição. Há várias percepções para a palavra território; a mais usual é da apropriação de uma parcela do espaço geográfica por um indivíduo ou uma coletividade. A partir deste debate, o termo território, conforme Albagli (2004), distingue-se da noção de espaço, pois este representa um nível elevado de abstração, enquanto o primeiro associa-se à concepção de espaço apropriado por um ator. Esta distinção é relativizada por Haesbaert (2005). Segundo esse autor, não há e nem deve haver uma distinção rígida entre os conceitos de espaço geográfico e de território, uma vez que nascem com uma dupla conotação: material e simbólica. Desta forma, essa dupla conotação “[...] diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação” (HAESBAERT, 2005, p. 677), haja vista que, etimologicamente, o termo território está associado à dominação, no sentido jurídico-político.

A noção de território que vamos assumir nesse texto aproxima-se dessa dupla conotação anunciada por Haesbaert (2005), pois considera o território como produto sociotemporal do trabalho humano. Este posicionamento nos remete à definição de Barth (1998) sobre grupos étnicos que privilegiam a ação dos indivíduos e propõem um deslocamento do foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e a sua manutenção. Ou seja, para um processo de interação social permanente – interesse que, segundo Oliveira (1998), recupera a definição de comunidades étnicas de Weber (1991), que destaca a ação política histórica realizada pelos indivíduos. Nesse contexto, a posse da terra constrói um domínio, um processo de territorialização definido por Oliveira (1998) como sendo:

[...] um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciada; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (p.55).

Outro aspecto relevante é a problematização realizada pela antropologia acerca da noção de território – interesse que não é novo, estando presente em estudos clássicos como *A Sociedade Primitiva* de Morgan e nos estudos de Antropologia Social de Evans-Pritchard, ambos utilizando a noção de território como critério para assinalar as formas de governo dos grupos por eles estudados (OLIVEIRA, 1998). Portanto, não é estranho que um texto de caráter antropológico tenha nesta noção, comumente associada aos estudos geográficos nos quais o conceito de território surge inserido na proposta de geografia política de Friedrich Ratzel, que o define como o espaço sobre o qual se exerce a soberania do Estado. De tal modo, a problematização desta categoria é importante, uma vez que a terra constitui-se instrumento de sutura das relações sociais e do pertencimento étnico deste grupo. Ou seja, entra em cena um sentimento de ser e pertencer a um lugar específico (O'DWYER, 2010) e que, portanto, os fazem diferentes.

Assumindo a dupla conotação existente na noção de território – dimensões material e simbólica –, temos que esta é o resultado da ação humana, que implica relações econômicas, políticas e afetivas com a terra. Deste modo, o território ganha uma identidade, não em si mesma, mas na coletividade que nele habita e empresta-lhe significado⁵¹. O lugar Caiana dos Crioulos representa para seus habitantes o território de sobrevivência e reprodução material de sua existência. E, para além desse caráter material, guarda nas suas camadas uma memória afetiva, uma vez que aquele pedaço de chão é um patrimônio hereditário, conquistado pelo processo de ocupação pelos seus pais e avós, elementos que constroem uma história de fundação dessa comunidade. Ou seja, uma origem comum. Portanto, o território torna-se um fator regulador das relações entre seus membros (OLIVEIRA, 1998).

⁵¹ Aspecto que pode ser observado à luz da definição de ação social e relação social em Weber, que define como interesse fundamental de sua sociologia a compreensão dos sentidos dados pelos indivíduos as suas ações, na medida em que a ação compreensível é ação com sentido, pois a ação social é definida como toda conduta humana dotada de um significado subjetivo e orientada para outro(s) agente(s) (WEBER, 2004).

2.5 O uso da terra, o roçado e a mistura de todos os dias

[...]
 Milho virado, maduro, onde o feijão enrama
 Milho quebrado, debulhado
 na festa das colheitas anuais.
 [...]
 Planta com fé religiosa.
 Planta sozinho, silencioso.
 Cava e planta.
 Gestos pretéritos, imemoriais..
 Oferta remota; patriarcal.
 Liturgia milenária.
 Ritual de paz.
 Em qualquer parte da Terra
 um homem estará sempre plantando,
 recriando a Vida.
 Recomeçando o Mundo.
Poema do Milho, Cora Coralina

O território de Caiana dos Crioulos é constituído a partir desse duplo lugar, uma dimensão material e outra simbólica que se articulam e se alimentam mutuamente, movimento resultante da ação humana, que implica relações econômicas, políticas, parentais, espirituais e afetivas com a terra, num fluxo no sentido de (re)criar a vida na atividade cotidiana de agricultar o solo. Os roçados em Caiana estão localizados ao redor da casa de moradia e são cercados por bananeiras, pés de mamões e fruteiras e cobertos de milho, mandioca, feijão macaça, feijão gandu, fava, jerimum, batata doce, inhame, maxixe e couve, produtos que constituem a base alimentar e são fundamentais para o consumo das famílias que também negociam estes produtos na feira em Alagoa Grande que acontece todos os sábados. A exemplo do que identificou Heredia (1979) entre os pequenos produtores, em Caiana nem todos os produtos possuem a mesma importância em relação a base alimenta como também para a existência do roçado, apontamos três como sendo centrais nesta dinâmica: 1) milho, mais presente entre os meses de maio a julho; 2) feijão; 3) a mandioca, esta sendo fundamental pois é a material prima para a fabricação da farinha.

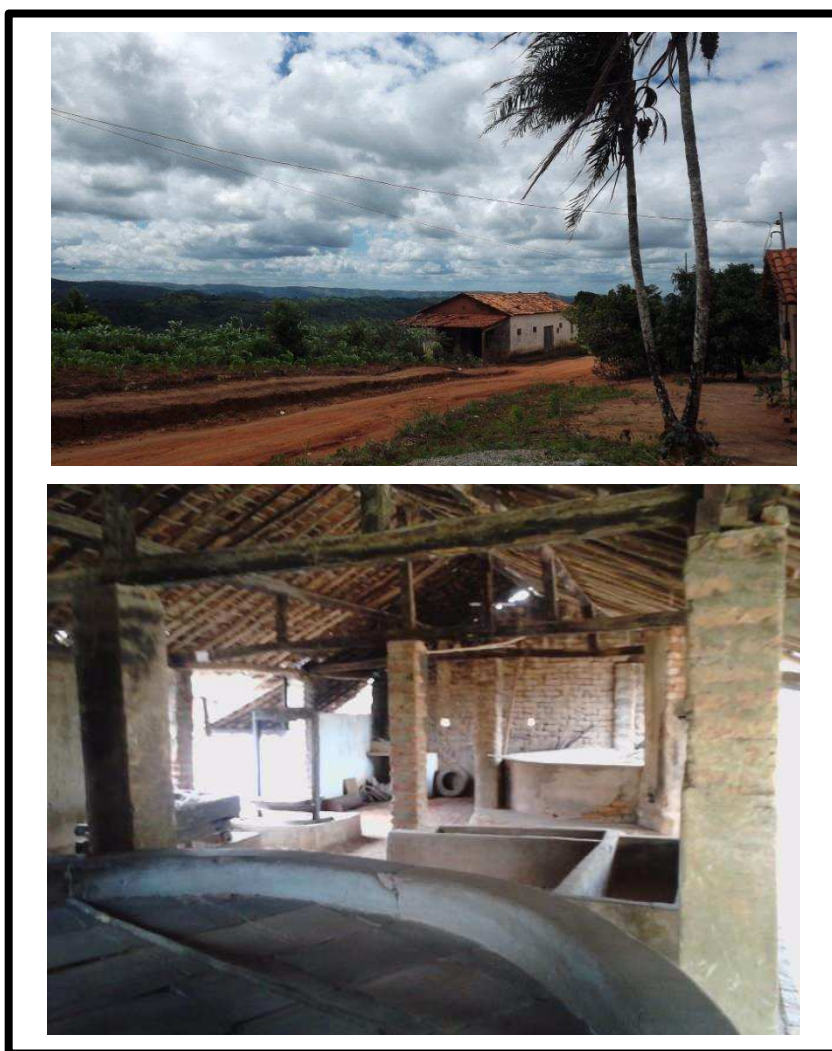
Foto 7 – Roçado de milho e feijão



A estes alimentos é acrescido a farinha, produto muito utilizado pelos moradores de Caiana. A farinha representa o que há de mais essencial na base alimentar dos moradores, D. Noemia, por exemplo, comentou: [...] *semema passado mesmo fui no armazém no dia da feira comprar uma saca de farinha, pois num tinha um chicra pra contar história no silo, essa que*

tinha era que tinha ...ainda era da que nos tinha feito aqui. Tive até um susto, tava era cara, tava por 42 real. Tive que comprar, assim mesmo. Se ficar sem farinha aqui em casa é mesmo que num ter comer, prefiro ficar sem carne, por nosso senhor, do que ficar sem farinha (sorrir). Mesmo assumindo esta importância a fabricação de farinha na comunidade tem ficado, mas esporádica, alguns moradores alegam que é a falta de mão de obra no processo do cultivo e fabricação.

Foto 8 – Casa de Farinha/ Caiana dos Crioulos



Somado ao cultivo da mandioca, milho e feijão vamos encontrar também plantações de hortaliças (tomate, cebolinha, coentro, alface, pimentão) feitas no que os moradores denominam de *latada*, que são pequenos quadrados feitos de madeira suspensos do solo ou caçambas de

carros de mãe que já não estão servindo e também colocados em local elevando devido às galinhas e pequenas criações. Este cuidado com as latadas esta presente em todas as casas que identifiquei sua existência, Elza confirmou esta impressão, *“galinha e bicho danado cisca tudo, coma diz se a pessoa não atrepar, fazer uma latada ... homem tem delas que dá aquele avou! se num cobrir perder tudo. As simentinha de quento ela come e quando não, quando tá os olhim do quento, aquele bem novinho elas vão e come, é unas peste.*

Dentro dessa variedade um alimento o feijão Gandu possui uma inserção restrita e tem maior incidência entre a alimentação dos moradores mais velhos. Ao contrario do feijão macaça sua planta é um pequeno arbusto e nas pontas dos galhos cresci a vagem do feijão. Elza aponta que os meninos dela mesmo não gostam muito, pois reclamam que o feijão gandu tem um amargo. D. Noemi conta que antigamente em Caiana se comia mais o feijão gandu: *sempre teve esses outros feijão, mas o povo tinha o costume de comer o gandu, no tempo da seca mesmo! eu mesmo acho é bom pra comer com farinha e graxa da galinha.*

Foto 9 – Vagem do feijão Gandu

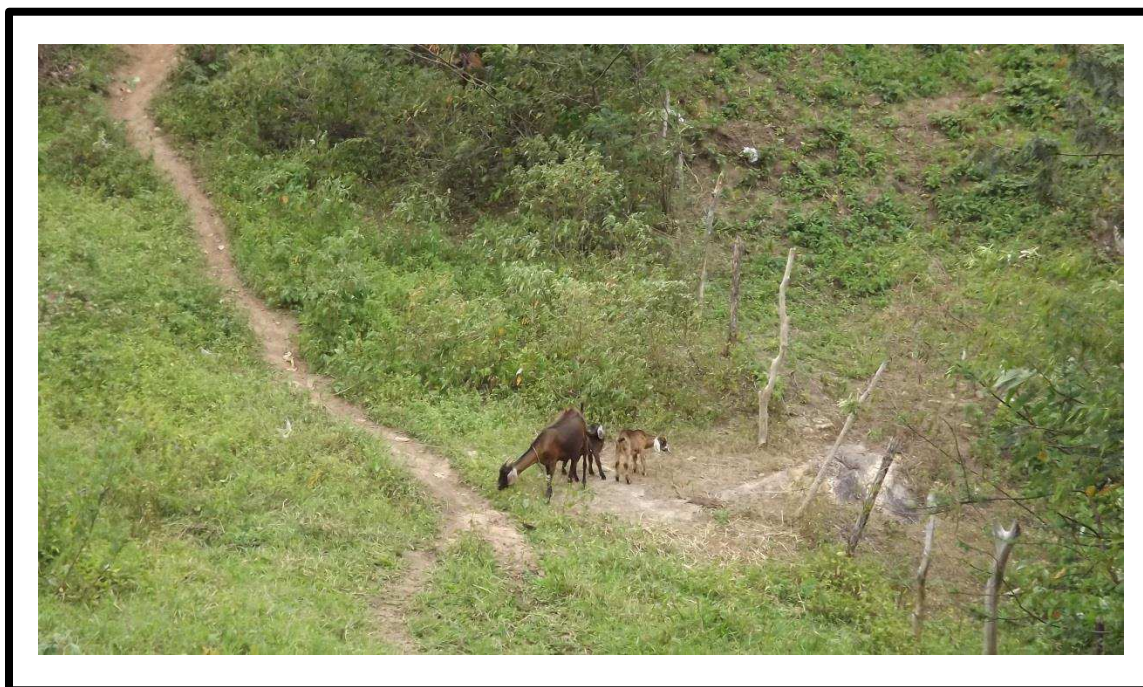


Foto 10 – Planta do Feijão Gandu

Outro destaque feito por Heredia (1979) é a categoria nativa *comida* que representa as refeições principais entre o grupo por ela estado. Em Caiana encontramos esta mesma referencia as refeições, principalmente o almoço e o jantar, este ultimo desempenhado no contexto local uma importância, pois trata-se da refeição onde costuma se ingerir uma grande quantidade de alimento, haja vista, esta refeição esta localizada no meio do dia de trabalho ocasionando uma necessidade de *comer bem*, neste caso o *comer bem* se refere a quantidade do alimento no prato. Diariamente no almoço é servido feijão, arroz, macarrão, cuscuz, farinha, salada (tomate, cebola, couve que substitui muitas vezes o alface) e a mistura, que geralmente é carne bovina, galinha ou a carne de charque. Algo a se destacar em relação a essa rotina alimentar em Caiana e o baixo consumo de ovos, segundo D. Maria, *aqui em casa é muito difíci agente comer um ovo de galinha, só o meu menino mais novo que uma vez ou outra come. Eu mesmo prefiro guardar pra deitar [...]*.

Outra dimensão da vida cotidiana é a criação de animais. A partir do que nos conta Antônio tem diminuído: [...] *rapaz, pra mim o povo antigamente tinha mais criação, pai mesmo tinha umas cabeça. Aqui em Caiana acho que quem ainda cria uma coisinha é seu Ulisses e mais uns dois ou três, bicho grande né, porque criação pequena todo mundo tem uma coisinha. Você vai ver mesmo andando por ai que em todo munturo de mato tem um cabra, uma ovelha amarrada.* A partir da fala dos moradores e das observações realizadas no campo entre os caminhos que cortam a comunidade não observei a existência de currais de vacas, salvo na casa do senhor que Antônio mencionou que fica numa região de várzea onde existe um filete d'água, condição que possibilita o cultivo com mais facilidade de campi base alimentar dos bovinos, uma vez que os mesmo são criados presos ou amarados com cordas nas proximidades da casa de moradia. O criatório em Caiana é composto de animais de pequeno porte, caprinos e ovinos como também os chamados *animais do terreiro* galinha, peru, pato e guiné que também estão presentes na base alimentar dos moradores como também nas relações comerciais que alguns moradores praticam na feira em Alagoa Grande.

Foto 11 – Exemplo do tipo de criação de animais mais comum em Caiana dos Crioulos



A terra do plantio, *o roçado*, é um patrimônio passado de pai pra filho, como também as técnicas do cultivar o solo e os calendários de plantio. O trabalho no roçado tem basicamente dois ciclos o período de estiagem entre outubro e março onde o roçado tem uma maior presença da mandioca associado à batata e o período das chuvas que se intensificam entre os meses de maio a julho, período em que o plantio de feijão e milho ocupa o roçado. O roçado na maioria dos casos é feito ao redor da casa de moradia. Os moradores de Caiana desmatam a área que devido à topografia da localidade que é caracterizada por morros, as plantações são feitas nas encostas, com exceção das terras próximas a escola onde existe um perímetro pequeno que é plano, contudo a única diferença que consegui observar em relação à técnica do plantio entre estas duas realidades topográficas foi uma maior preocupação na conservação da vegetação numa área circundante ao roçado nas regiões de declive.

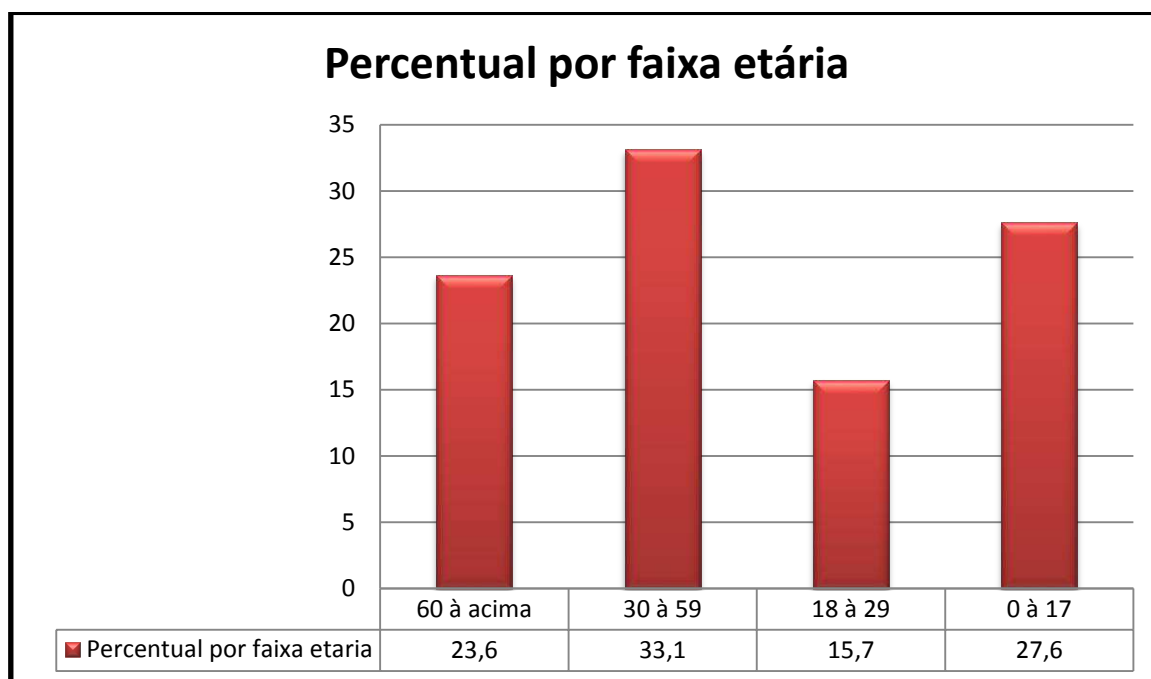
Foto 12 – Roçado na encosta do morro e vegetação circundante



Em Caiana a agricultura representa uma atividade fundamental para a sobrevivência e reprodução das famílias, pois como apresentado é da terra que é retirado à base alimentar dos moradores. Contudo é relevante apontar quatro fenômenos que estão relacionados à atividade

econômica e a origem dos recursos financeiros das famílias, uma é o fluxo migratório para o sudeste, outro é o trabalho no comércio e serviços domésticos em Alagoa Grande, Campina Grande e João Pessoa, o terceiro os recursos de programas sociais do governo federal – bolsa família⁵² e por último os valores provenientes das aposentadorias dos idosos que correspondem a 23,6% da população em Caiana dos Crioulos.

Gráfico 4 – Distribuição percentual dos moradores de Caiana dos Crioulos por faixa etária



O primeiro fator de geração de renda, são as remessas financeiras emitidas pelos familiares dos moradores de Caiana que migraram para a região sudeste, principalmente Barra Guaratiba, município do Rio de Janeiro, tais valores te causado mudanças significativas na condição de vida na comunidade. E com esse dinheiro que muitos adquiriram objetos eletro eletrônicos, como geladeira e televisões os dois principais equipamentos comprados, como também reformas e melhorias nas residências. O segundo fator, o trabalho no setor de serviços e comércio na zona urbana em funções como diaristas, vendedor (a) e funções na construção civil em cidades como

⁵² Em 2013 foi implantado na Paraíba um projeto piloto nas comunidades remanescentes de quilombos no âmbito do Plano Brasil Sem Miséria pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) com o objeto de ampliar a política nacional de transferência de renda para estas comunidades.

Campina Grande, João Pessoa e o próprio município de Alagoa Grande, também produzem mudanças, particularmente em bens de consumo estéticos, exemplo de roupas e objetos eletrônicos, os celulares e também complementação da renda para pagamento das taxas de fornecimento de energia elétrica e a realização da feira, uma vez que estes sujeitos na sua maioria vêm geralmente de quinze e quinze dias ou até de mês em mês em casa, são jovens entre a faixa etária até 29 anos que ainda não constituíram família e que os pais continuam morando na comunidade. O terceiro fator, o bolsa família, tem produzido um movimento decisivo na permanência das crianças e dos jovens na escola, aspecto ressaltado pelas gestoras da unidade escolar existente na comunidade, pois segundo elas os pais fazem questão que seus filhos estejam na escola, *o dinheiro é pouco mais ajuda*, destaca a gestoras ao se referir ao discurso da maioria dos pais. E o último fator, as aposentadorias, correspondem a uma parcela significativa dos recursos das famílias e estão diretamente associadas à manutenção da casa, ou seja, a compra de alimentação e geram um acerto segurança em períodos de baixa produtividade dos produtos agrícolas.

Podemos apontar com isso que a experiência produtiva e as estratégias de sobrevivência na comunidade seguem uma lógica difusa e não esta restrita a atividade com a terra, principalmente pela dificuldade das famílias adquirirem recursos para tocar a lavoura de forma a conseguirem uma maior produtividade e, portanto produzirem o suficiente para comercializar e gerar uma renda fixa e satisfatória que possibilita-se os moradores viverem exclusivamente do que produzem. Assim as lavouras são de pequenas extensões e estão diretamente associada a atividade de subsistência, e quando conseguem produzir um pouco mais, esta produção corresponde a pequena quantidade que no máximo, como eles mesmo salientam, da pra fazer três feiras (negociar os produtos).

2.6 Territorialidade e organização social em Caiana dos Crioulos

A localidade, hoje, denominada Caiana dos Crioulos, é formada em grande parte por pessoas negras e possui como uma das principais características os casamentos entre familiares. Aspecto que nos remete a uma intensa relação de parentesco entre seus membros. Os moradores da comunidade não guardam uma memória do período da escravidão; quando esta aparece nos relatos dos moradores, sempre fazem referência a pessoas de fora da comunidade. Por exemplo, quando perguntamos a dona Dalvina (77 anos), sobre a origem da comunidade, ela nos conta que:

“as pessoas, de um tempo desse pra cá, descobriram que aqui era um quilombo e os escravo tinham fugido pra cá, mas os antigos num falavam nisso não”. Temos que esta memória colonial da escravidão não representa um elemento interno, mas um discurso intelectualizado incorporado pela comunidade. Outra narrativa acerca da localidade é a existência dos caboclos bravos, os quais também teriam sido habitantes do território que corresponde à Caiana e que alguns teriam sido inclusive apanhados às mordidas de cachorros e “domesticados”. Ambos os relatos são (re)significados a partir de um contexto atual, compondo uma rede sentidos e distinções.

Sobre o nome Caiana dos Crioulos, este teria surgido por volta da década de 1970 – ou, pelo menos, nessa ocasião teria se dado a inclusão do substantivo plural “Crioulos” ao termo Caiana. Porque, segundo os moradores, até essa data eles se reconheciam apenas como Caiana. Desta forma, as relações da comunidade com os moradores de Alagoa Grande é um fator de construção identitária que se processa a partir de elementos de distinção, no caso, a cor da pele traduzida pelo adjetivo ‘crioulo’. Ou seja, as inter-relações constituem, como lembra Barth (1998), fator singular na constituição dos grupos étnicos.

Sobre este tema, dona Edite relata que:

[...] aqui antigamente que a nossa comunidade era só Caiana, num tinha essa história de quilombola nem tinha crioulo, era só caiana só, ai depois dá gestão de Dr. Bosco pai de Júnior ai ele andava muito por aqui na campanha, na primeira campanha dele para prefeito ele andou por aqui junto com José Inácio, seu Zé Inácio pai de Sr. Zé Inacinho, fazendo campanha, ai ele foi e botou o nome daqui Caiana dos Crioulos, ai desse dia pra cá ficou Caiana dos Crioulos, ai ficou só Caiana dos Crioulos [...].

A designação “Caiana”, segundos os moradores mais antigos, compreendia uma área bem mais ampla do que a atual, não se restringido ao perímetro descrito no relatório da Fundação Cultural Palmares (1998) como área de moradia. Exemplo disso é que, ao redor do que hoje se denomina Caiana dos Crioulos existia, antes da divisão para a construção das associações, outras duas comunidades denominadas Caiana: a Caiana de Baixo e Caiana de João Lula, que foram aglutinadas numa única comunidade chamada de Caiana do Agreste. Esta, por sua vez, é mencionada no relatório da Fundação Cultural Palmares (1998) como compreendendo um mesmo núcleo populacional juntamente com Caiana dos Crioulos. Esta proximidade do que hoje se denomina Caiana do Agreste e Caiana dos Crioulos não é apenas territorial, mas também fortalecida por laços familiares e sociais. Este arranjo territorial denota uma articulação política

dos sujeitos, que fazem escolhas frente a uma realidade vivida. Temos, portanto, uma organização política orientada para uma efetivação de direitos sociais. Princípio que, para Barth (1998), está no centro da definição de etnicidade, no contexto de novas emergências étnicas.

Os moradores mais antigos como dona Noemi (68 anos) e dona Edite (69 anos), lideranças da comunidade e organizadoras de um dos grupos de coco-de-roda, nos informaram que as terras denominadas Caiana de João Lula, Caiana de Baixo (estas duas hoje chamadas de Caiana do Agreste), Imbira e Caiana dos Crioulos compunham um mesmo território, mas que foi dividido.

É a mesma que tem hoje, agora só que hoje dividiram em duas Caiana. Dividirão, Caiana do Agreste e Caiana dos Crioulos, mas antigamente era uma Caiana só. E essa Caiana ia longe, ia até chá do Basto, ai depois ficou, faz como diz o ditado, ia até chá do Basto, ai depois ficou dividida do chá do Basto, ai o Sapé tomou conta de uma parte pra lá, e faz como diz o ditado, e a Caiana ficou pra cá. Que foi tanto, que faz que nem diz o ditado, que foi tanta terra que ficou nu mando dali do Sapé, que fizeram a medição dos poceiros pra esse mundo daqui de cima, e lá na divisa da Caiana pra quadrar desse lado daqui ficou muita terra pra lá para o IBAMA, porque o INCRA num foi pago até lá, compraram a quantidade que tinha no INCRA e o IBAMA tomou conta da sobra. Te muito terra lá do IBAMA.

Outro dado relevante acerca do processo de divisão de Caiana foi dado por Elza (42 anos), agente de saúde da comunidade e uma das lideranças da Associação de Mulheres Negras de Caiana. Segundo ela, a divisão ocorre por questões de acesso a políticas sociais do governo federal através da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural da Paraíba (EMATER-PB). Ela narra a seguinte situação:

Foi por conta, assim à comunidade no geral era uma comunidade muito extensa e por esse motivo, pela questão de benefícios federais, por exemplo: a casa de farinha comunitária, escola e outros benefícios. Então ficava muito extenso, muito longe para que os alunos vinhece estudar todo mundo aqui. Então por esse motivo e a questão da associação dos moradores acharam por bem fazer uma em Caiana do Agreste que era tudo Caiana e outra em Caiana dos Crioulos. Então, lá sempre já teve essa questão assim, num era Caiana do Agreste, já dizia assim: Caiana de João Lula. Ele era uma grande líder lá de Caiana do Agreste; agente diz que era uma Caiana só mais sempre teve esses apelidozinhos, por exemplo: Caiana de Baixo, Caiana de João Lula. Então essas comunidades ficava muito distante para beneficiar de um órgão só, como a escola, casa de farinha e outros. Era uma Caiana só, mas já se tinha esses apelidos. Que a Caiana de João Lula é hoje Caiana do Agreste, ai juntou com Caiana de Baixo. Isso desde eu

pequeninha que eu ouvia falar isso, quem nasceu e se criou aqui sabe desse detalhe de Caiana de Baixo e Caiana de João Lula.

A população de Caiana está distribuída em 117⁵³ famílias, perfazendo uma coletividade de 420 pessoas, entre crianças, adultos e idosos. As famílias, hoje, têm, em média, três filhos, realidade bem diferente da constituição familiar de há 30 anos, segundo os moradores. Cada núcleo familiar possuía, em média, oito filhos. Os números populacionais atuais demonstram um processo de decréscimo demográfico da comunidade, fruto da migração constante para os centros urbanos, dado distinto dos números apresentados em 1998 no relatório da Fundação Cultural Palmares, obtidos através dos registros do Sistema Único de Saúde (SUS), existentes no posto de saúde local. Os dados indicava uma população, em Caiana, em torno 1036 indivíduos distribuídos em 207 famílias. Outro item interessante é o processo de contagem dos filhos que as mulheres mais antigas fazem. Quando perguntadas sobre o número de filhos, elas contam com os natimortos, abortos e os que sobreviveram. Desta forma, é comum as mulheres dizerem que tiveram 10 a 12 filhos e só depois fazerem a diferenciação dos filhos vivos e dos mortos.

Toda a área, segundo “seu” José Guilherme (92 anos), pertencia ao Coronel Eufrásio de Almeida, patriarca da família Arruda Câmara. Ele deixava os “cativos”⁵⁴ trabalharem em sua terra. Em troca, pagavam o foro ao coronel. Quando não tinham a quantia em dinheiro, pagavam com produtos da roça, criação ou dia de trabalho. As terras, segundo seu José, eram cobertas por mata que foi sendo derrubada para fazer roça de mandioca, milho, fumo e feijão. Nestes tempos, a vida em Caiana era caracterizada por interações dentro da própria comunidade. A alimentação compunha-se de feijão, farinha, maniçoba e a “mistura”, termo para designar a carne, esta proveniente das criações domésticas.

Sobre as moradias, todas eram de taipa. Só muito recentemente (mais ou menos há uns 15 anos) as casas passaram a ser de tijolos e cobertas por telhas. “As casas eram tudo de taipa. Sabe o que é casa de taipa? De barro, coberta de palha de coco, palha de coco ou faz como diz o ditado, ou folha de cavatá, duma planta chamada cavatá, num sei se você chegou a conhecer, eu ainda conheci essas casa, as forquilhas era de pé de coco, tinha casa que as forquilhas era de pé

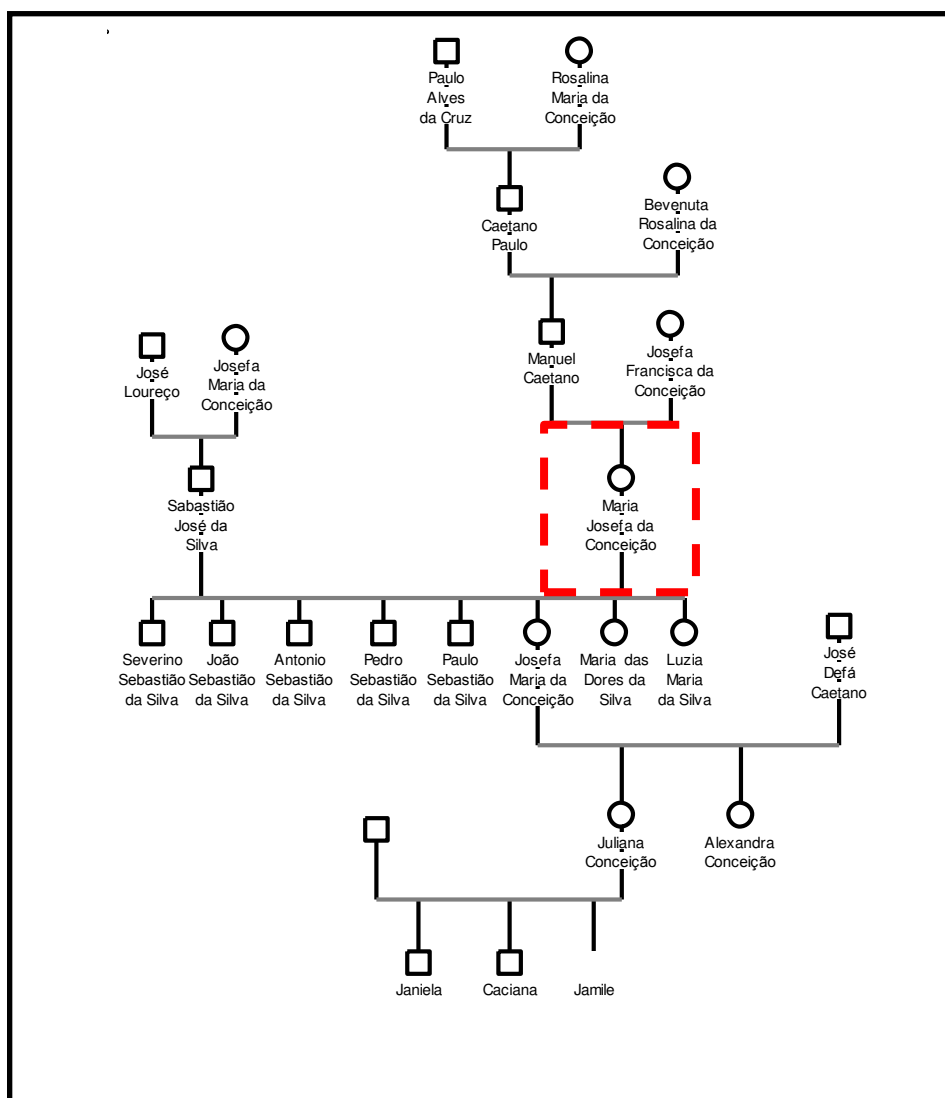
⁵³ Dados fornecidos pela agente de saúde da comunidade, Elza Ursulino do Nascimento, que também é moradora da mesma, a partir do cadastro do SUS e dos registros de atendimento do Posto de Saúde de Caiana.

⁵⁴ Termo utilizado por “seu” José Guilherme para designar os negros que chegavam na fazenda em busca de trabalho.

de coco. Porque faz como diz o ditado: tinha as fazendas reservadas, mas ninguém podia cortar uma madeira”, relata dona Edite.

Os moradores de Caiana não sabem precisar quando se iniciou o processo de povoamento da localidade. No entanto, algumas pistas são dadas pelos moradores mais velhos. Um exemplo é dona Nanã (Maria Josefa da Conceição, 83 anos).

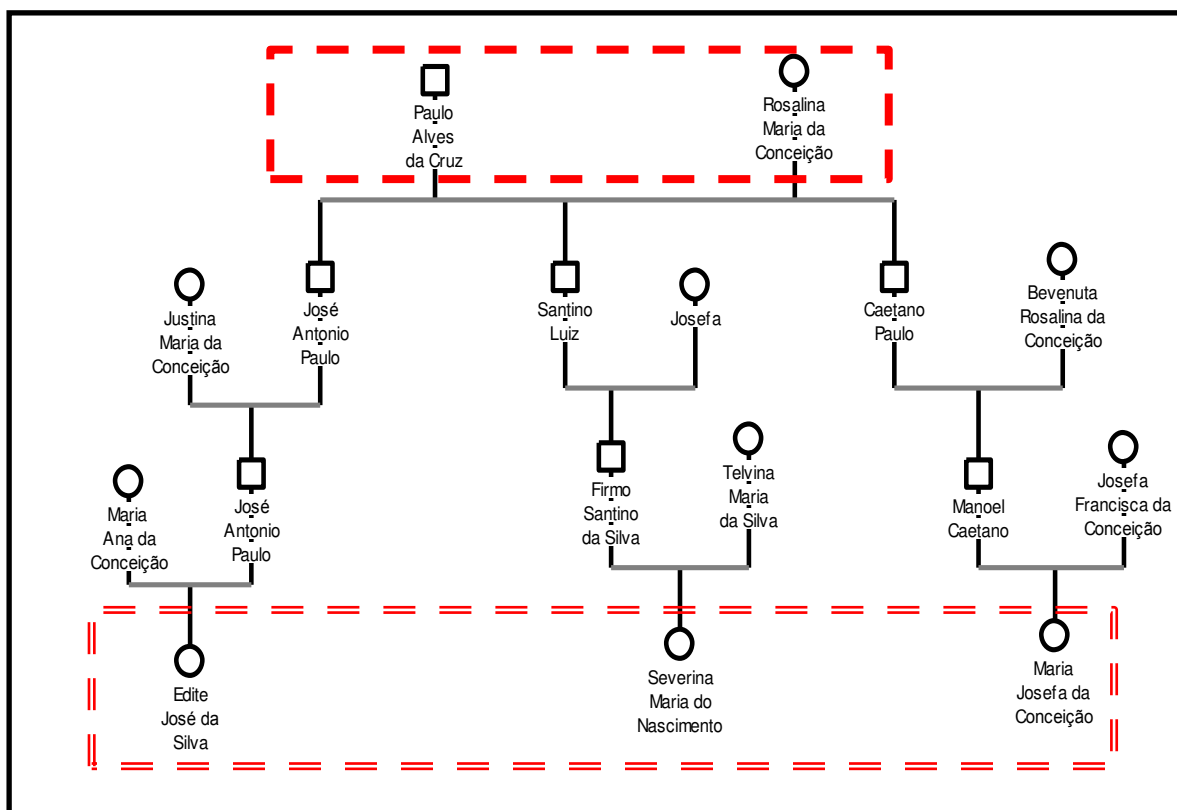
Diagrama 2 - Família de Dona Nanã (Maria Josefa da Conceição), 83 anos



Ela indicou que os seus bisavós paternos já moravam em Caiana – o casal Paulo Alves da Cruz e Rosalina Maria da Conceição. Dona Nanã e outros moradores, quando perguntados

sobre a chegada de suas famílias às terras que hoje eles habitam, alegam que seus pais não eram muito de falar sobre esta questão. A única coisa com que eles se preocupavam era em ensinar a trabalhar no cabo da enxada. No entanto, há entre os moradores a ideia de que eles já estão há muito tempo nas terras; uns falam que há mais de 200 anos. Tais relatos nos dão a conta de sete gerações a contar dos bisavós de dona Nanã, como demonstrado no diagrama 1. Sobre o período exato do processo de ocupação e quem foram seus agentes, não temos como precisar, mas certamente “seu” Paulo Alves da Cruz, bisavô de dona Nanã, foi o ancestral mais antigo que conseguimos registrar. Ele, provavelmente, nasceu no último quartel do século XIX. Sobre a família de “seu” Paulo Alves da Cruz, conseguimos identificar ligações entre as famílias de três entrevistadas, a partir dos filhos de “seu” Paulo Alves da Cruz: “seu” José Antônio Paulo, avô de dona Edite, 69 anos; “seu” Santino Luiz, avô de dona Nega, 62 anos (Severina Maria do Nascimento); e “seu” Caetano Paulo, avô de dona Nanã, 83 anos (Maria Josefa da Conceição), como demonstra o diagrama 2, confirmando a relação de parentesco entre as famílias.

Diagrama 3 - Descendência de Srº Paulo Alves da Cruz



Todos estes elementos nos remetem à definição de grupo étnico como categoria de autoatribuição, acepção instrumentalizada por Barth (1998), constituindo-se a partir de diversos processos de interação e organização das pessoas, processos estes agenciados pelos próprios atores da ação, no fluxo entre semelhantes e diferentes, favorecidos pela característica porosa das fronteiras étnicas. Esta característica é fortalecida pelos fluxos e organização familiares, pois a família constitui-se como espaço privilegiado dos processos de interação e organização dos indivíduos.

– CAPÍTULO III –
PANORAMA FAMILIAR

Determinados conceitos utilizados pelas Ciências Sociais, devido a seu uso na vida cotidiana, aparentam possuir um significado único e universal no uso cotidiano. É o que ocorre com os conceitos de família e parentesco⁵⁵. É justamente neste aspecto que a antropologia vem dando sua contribuição, quando provoca uma *desnaturalização* e uma *desuniversalização* desse par conceitual, impulsionada por sua própria natureza disciplinar que se caracteriza pela experiência da alteridade, possibilitando a constatação de outras formas de organizações familiares e parentais distintas da sociedade ocidental; mesmo no seu interior, há possibilidades de arranjos familiares diversificados, permitindo a formação de um *corpus* de significado amplo, desfazendo uma aparente naturalidade.

Dentre estas muitas formas de significar tais conceitos, a família, pode ser compreendida como um agrupamento social concreto, cujos sujeitos se acham vinculados por laços de parentesco (BARRIO, 2005). Assim, devemos ressaltar que família e parentesco não é a mesma coisa, ainda que ambas as noções remetam a eventos básicos da vida (nascimento, reprodução e morte). O primeiro refere-se a um grupo social concreto no qual o parentesco representa uma abstração, uma estrutura formal. Temos com isso, objetos de investigações distintos, mas que se entrecruzam. Já o estudo da família compreende as investigações em torno de um grupo social concreto e o estudo do parentesco é o estudo da estrutura formal, abstratamente constituída, que permeia esse grupo social concreto (SARTI, 1992). Consideramos também que o estudo do parentesco contribui para o estudo da família, pois este se debruça sobre os eventos básicos da vida, buscando refletir sobre os aspectos que nos diferencia dos outros animais. Como ressalta Fox (1986, p. 20), “[...] embora o homem tenha em comum com os restantes mamíferos esses fatos da vida, difere destes na sua capacidade de escolher, face às vias alternativas que esses fatos lhe oferecem [...]”.

⁵⁵ O auge dos estudos de parentesco ocorre entre as décadas de 1950 e 1970, período no qual, o parentesco é considerado o mais universal de todos os universais de cultura, e tendo como base universal de qualquer sistema de parentesco a família nuclear (BATALHA, 2003). Temos que durante anos o estudo do parentesco representava a atividade por excelência da antropologia social, uma vez que as sociedades que os antropólogos tomavam como objetos de estudos possuíam, pelo menos aos olhos dos antropólogos, formas de organização social exclusivamente assentada nos laços de parentesco.

Assim, o foco deste capítulo, são estas escolhas, estes laços familiares, que representam elos sociais e simbólicos que unem os membros da comunidade Caiana dos Crioulos e influenciam na própria organização do seu território, estudo favorecido pela estratégia de confecção de uma rede com múltiplas conexões, baseada nas atividades do cotidiano e nas relações políticas e de ajuda mútua. No caso específico de Caiana dos Crioulos a família estende-se horizontalmente, compondo-se de pais, filhos, irmãos, tios, avós, sobrinhos, primos, ex-sogros, cunhados, compadres, amigos e os mortos, movimento que representa o *fluxo da vida comunitária*.

As seções deste capítulo pretendem compreender as dinâmicas deste fluxo comunitário, que dá forma e contorno à esta rede familiar em Caiana dos Crioulos, pois é pelas linhas de parentesco que as tradições de conhecimento se distribuem na comunidade, modelando as identidades dos sujeitos, os contornos do território e do próprio grupo étnico em relação aos outros. Para tanto, iniciaremos a discussão deste capítulo apontando marcos teóricos sobre os estudos do parentesco e da família na história da antropologia, traçando uma breve arqueologia desses estudos. Salientamos, entretanto, que tal arqueologia não tem o objetivo de esgotar o debate sobre o assunto, mas sinalizar âncoras conceituais para que possamos aportar o material etnográfico numa base conceitual própria.

3.1 Antropologia e teorias do parentesco

A influência da antropologia na formação do pensamento ocidental tem sido desde o século XIX bastante significativa. Dentro da história desta disciplina reconhecidamente nenhum outro tópico foi tão estudado pelos antropólogos quanto o parentesco, particularmente na Grã-Bretanha, na França e nos Estados Unidos, onde este tipo de investigação teve um papel fundador na antropologia social. As pesquisas realizadas por esta antropologia considerava os estudos sobre o parentesco como a chave indispensável para compreensão das sociedades estudadas, uma vez que, as relações de parentesco estão presentes em todos os aspectos da vida social. Como ressalta Radcliffe-Brown (1973, p. 30), “na maioria das sociedades primitivas as relações sociais dos indivíduos são amplamente reguladas com base no parentesco”.

Podemos inicialmente apontar que a perspectiva dos estudos do parentesco como estrutura social, foi primeiramente empreendida nas reflexões dos juristas no século XIX, em suas preocupações acerca da proteção da propriedade e a posição social, ou seja, o debate acerca da

herança, da sucessão e do casamento, pois na maioria das vezes tais resoluções dão-se a partir dos laços de parentesco⁵⁶. Fatos que segundo Fox (1986) imprimiu nos estudos do parentesco um vocabulário repleto de termos jurídicos. Nesse contexto, dois autores podem ser destacados McLennan e Henry Maine⁵⁷. Estes representam o debate entre os defensores da origem matriarcal e os defensores da origem patriarcal respectivamente⁵⁸. Para enfrentar o problema dos diferentes códigos e costumes relativos ao parentesco, existente no interior das nações europeias e mesmo fora dela, aspecto que gerava um problema ao direito de família de base romana, McLennan elabora uma teoria dos estágios evolutivos das relações de parentesco caracterizado por quatro etapas: 1) promiscuidade; 2) matriarcado; 3) patriarcado; 4) monogamia e a determinação do parentesco a partir de ambos os sexos. Tendo este padrão ganhou um caráter universal. Por outro lado Maine coloca-se como desafio de pesquisa as instituições indo-europeias particularmente a *junta familiar patriarcal*⁵⁹, contrapondo-se à tese de McLennan.

Nessa trajetória de consolidação dos estudos sobre o parentesco temos Lewis Morgan⁶⁰. Ele aponta que dentre todos os fatos sociais, os que se referem ao parentesco e ao casamento trazem, as características essenciais para o desenvolvimento da análise verdadeiramente científica (ASSIS, 2012). Este autor propõe a consanguinidade como ponto de partida para os arranjos de parentesco, particularmente a obra *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family*. Esta obra foi concebida pelo interesse de Morgan pelas regras/sistema de contagem da descendência entre os iroqueses, os quais contavam sua descendência por linha feminina e não distinguiam os descendentes diretos dos colaterais⁶¹. Tal interesse dá origem a um novo método

⁵⁶ Tais problemáticas formaram a base do direito da família, na medida em que este se debruça sobre o casamento, a paternidade e sua legitimidade, a herança e a sucessão (FOX, 1986).

⁵⁷ Ambos especializaram-se em Direito Comparado, debruçando-se sobre as diferentes regras contratuais implícitas ou explícitas que regulam as relações de parentesco (SANTOS, 2006).

⁵⁸ Os críticos desta perspectiva evolutiva e cumulativa de compreender os sistemas de parentescos reorientam o debate a cerca do parentesco assumindo que tais sistemas “[...] ao contrário das invenções tecnológicas, não podem ser classificados como melhores ou piores, como mais ou menos elevados: eles representam, tão-somente, formas alternativas de organização das coisas” (FOX, 1986, p19).

⁵⁹ Fox define tal instituição como a família de pais e filhos mantendo em comum a propriedade, e ressalta que tal organização é a unidade fundamental do parentesco na Índia que Henry Maine conclui que também é a forma original da família indo-europeia (FOX, 1986).

⁶⁰ Sobre os argumentos desenvolvidos por Morgan, qual seja o sistema de consanguinidade, McLennan aponta o que segundo ele são dois erros grosseiros, o primeiro é que “[...] a análise de Morgan não procurava ‘a origem do sistema na provável origem da classificação’, isto é, não explicava por que os sistemas eram como eram. Em segundo lugar, a análise conferia aos vocabulários uma importância sociológica que eles não tinham [...]” (SILVA, 2010, p.171).

⁶¹ O modo iroquês de computar graus de consanguinidade era diferente das leis civil ou canônica. Nenhuma distinção era feita entre linhas lineares e colaterais, nas séries ascendentes ou descendentes. Para entender este ponto, é preciso ter em mente que apenas a avó materna era necessariamente ancestral e era genitor apenas a mãe; que na linha descendente, apenas os filhos das irmãs podiam ser da mesma tribo [...] (MORGAN apud SILVA, 2010, p.167-168).

de investigação na antropologia, o da comparação de sistemas de consanguinidades e afinidade (ALMEIDA, 2010). Contudo, para Morgan, “[...] as terminologias de parentesco constituíam sobretudo, sistema de linguagem e não sistemas de categorias capazes de traduzir o sistema de relações sociais dos indivíduos e grupos” (BATALHA, 2003, p.98).

Tomas Trautmann aponta a relevância de Morgan para os estudos de parentesco argumentando que “o parentesco como objeto de estudo foi virtualmente inventado por Morgan, e em grande medida a antropologia cristalizou-se em torno do parentesco e dos problemas intelectuais gerados por ele” (TRAUTMANN apud ALMEIDA, 2010, p.309). O cenário de estudos sobre os sistemas de parentesco alicerçado numa análise evolucionista é alvo de inúmeras críticas, contudo concordamos com Trautmann assim como Fox (1986), que reafirma a relevância desses autores, os evolucionistas⁶², para uma sistematização de tais estudos, indicando que “eles foram os fundadores dos estudos sobre o parentesco, dotaram-nos de uma terminologia e assinalaram a existência de conexões entre numerosas formas de casamento e outras instituições” (p.19), sem falar da própria constituição da antropologia como disciplina autônoma.

Nesta breve arqueologia acerca dos debates sobre o parentesco na antropologia, o contexto dos estudos etnográficos⁶³ configura-se como outro nicho. Notadamente as posturas de Boas⁶⁴, que não só contribuíram no sentido de uma mudança metodológica nas condições de produção do conhecimento antropológico, uma vez que, o pesquisador passa a realizar no campo sua própria pesquisa, reconhecendo esse trabalho de observação como parte integrante da mesma (LAPLANTINE, 1989), mas também recoloca algumas questões acerca dos estudos do

⁶² Marcados pela discussão evolucionista, segundo a qual a sociedade europeia era considerada o final de um processo evolutivo e que as sociedades aborígenes eram tidas como exemplares “mais primitivos”. Neste contexto do século XIX a visão de “civilização” é utilizada para classificar, julgar e, posteriormente, justificar o domínio. Exemplo disso é a África, a Índia, a Austrália e a Nova Zelândia que passaram a receber não só os antigos missionários, mas também administradores e com eles formulários/questionários de coleta de informações para pesquisadores das metrópoles europeias formando uma grande rede de informação que se constituiu no material a partir do qual foram produzidas grandes obras da antropologia do séc. XIX (Cf. LAPLANTINE, 1989; SANTOS, 2006).

⁶³ A produção da antropologia nos primeiros anos do século XX é marcada pelo trabalho de campo, aspecto que reorienta a postura dos profissionais que passam a produzir seus textos a partir das observações diretas, exemplos dessa “nova antropologia” podem ser apontadas em Rivers com a pesquisa com os Todas na Índia -1901, Radcliffe-Brown e suas pesquisas entre os habitantes das ilhas Andaman -1906/1908 e Charles Gabriel Seligman com as pesquisas no Sudão -1909/1910 (Cf. LAPLANTINE, 1989).

⁶⁴ Os escritos de Boas podem ser caracterizados como culturalistas notadamente sua concepção de cultura que é marcado por “[...] um relativismo de fundo metodológico, baseado no reconhecimento de que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que cresceu – em uma expressão que se tornou famosa, ele disse, que estamos acorrentados aos *grilhões da tradição*” (Cf. CASTRO, 2010, p.18). Destaca-se também que a noção de cultura boasiana caracteriza-se por um caráter interpretativo, aspecto que a defere da noção tyloriana de caráter descritivo (Cf. MOURA, 2006).

parentesco, abalando os esquemas explicativos evolucionistas, uma vez que, cada cultura, segundo Boas é uma unidade autônoma, rompendo com o método comparativo que sublinhava a dependência dos fenômenos culturais, dentre eles os sistemas de parentesco, às condições geográficas e biológicas.

Outro marco é a postura teórica funcionalista da Antropologia Social Britânica a partir de 1922 com Malinowski e Radcliffe-Brown⁶⁵ apresentam a família como eixo central dos debates sobre o parentesco. Como ressalta Mayer Fortes sobre a compreensão desses acerca do sistema de parentesco: “é visto como uma rede bilateral de reconhecidas relações diádicas que irradiam de dentro para fora a partir da família elementar” (FORTES apud KUPPER, 1978, p. 115). As preocupações de Malinowski quanto ao parentesco passavam longe das questões de terminologia que caracterizaram a escola evolucionista, tendendo para a valorização da família, pois para ele as instituições de parentesco derivam das experiências de crescimento ocorridas na família, representando um meio de modelar os impulsos sexuais e focando na formação dos filhos, como “[...] o *locus* das vinculações emocionais primárias do homem e o *nexus* onde se formam as suas primeiras emoções sociais” (KUPPER, 1978, p. 40). Entre os escritos de Malinowski, podemos destacar o livro *A Vida Sexual dos Selvagens*⁶⁶, que Kupper (1978) anuncia como sendo a principal obra daquele autor sobre o sistema de parentesco, na qual expressa o entendimento do parentesco como concomitante cultural da necessidade de reprodução. Este modo de ver a noção de parentesco caracteriza o funcionalismo de Malinowski, para quem os interesses biológicos/psicológicos fornecem as condições básicas do comportamento, pois sua função é satisfazer os interesse do organismo (LEACH, 1960).

Já para Radcliffe-Brown o sistema de parentesco e o casamento são um conjunto de usos sociais interligados fundamentados em relações biológicas com finalidades sociais. Portanto, sistemas de relações sociais que, “[...] fornecem às pessoas um sistema de referências para que a cooperação entre elas possa acontecer de forma estruturada e regular, contribuindo assim para o

⁶⁵ Ambos os autores compartilham de um mesmo cenário epistemológico, no entanto, cada um realizou arranjos conceituais diferenciados. Em Malinowski encontra-se uma influência da psicologia individual (Cf. LANNA, 1994) contrastando com Radcliffe-Brown que se considerava um antifuncionalista pelo mesmo de um funcionalismo malinowskiano, sendo por sua vez influenciado pelo funcionalismo aos moldes de Durkheim (Cf. WOORTMANN, 2002; KUPER, 1978).

⁶⁶ Malinowski em *The Sexual Life of Savages*, propõe uma reabilitação do termo sexual tomando como objeto etnográfico os Trobriandeses. Ele destaca que, “o sexo não é para o habitante primitivo das ilhas do Pacífico [...] uma simples questão fisiológica; ele implica o amor e o namoro; torna-se o núcleo de instituições [...] como o casamento e a família; inspira a arte e constitui a fonte de suas magias e sortilégios. Domina na verdade, quase todos os aspectos da cultura” (Cf. MALINOWSKI, 1982, p.21)

equilíbrio do sistema social” (BATALHA, 2003, p. 99). Tais normas compreendem “[...] a terminologia de parentesco; as redes de relações entre parentes; o conjunto de direitos, deveres e usos associados a determinados papéis de parentesco e as crenças e práticas rituais [...]” (KUPPER, 1978, p. 75). Radcliffe-Brown, particularmente, distancia-se das explicações históricas que fundamentam a lógica dos sistemas classificatórios da terminologia do parentesco da antropologia evolucionista, pois tal terminologia, aponta o autor, só faz sentido a partir de um sistema contemporâneo de parentesco cujo eixo central é a família. A partir dessa reorientação explicativa, Radcliffe-Brown estabelece que qualquer sistema classificatório fundamenta-se na articulação de três axiomas: 1) o *sentimento de solidariedade entre irmãos*, percebidos como uma unidade pelos sujeitos externos ao grupo; 2) as *linhagens*, grupos nos quais há solidariedade pela existência de um ancestral comum; 3) o *princípio da geração*, que corresponde ao distanciamento de membros de gerações consecutivas (pais e filhos) devido a necessidades disciplinares e transmissão dos valores culturais do grupo, e a proximidade dos membros de gerações alternadas (avós e netos). Esses três princípios, são modelos gerais que refletem condições sociais implícitas e dão origem aos vários sistemas de terminologia de parentesco, proposta que faz de Radcliffe-Brown o primeiro a ver os sistemas de parentesco como estruturas funcionais, conforme salienta Kupper (1978).

As proposições de Malinowski e Radcliffe-Brown exerceram forte influência no cenário da Antropologia Social a partir da década 1930⁶⁷, a chamada era funcionalista. Os anos iniciais dessa escola antropológica são marcados pelos seminários de Malinowski na London School of Economics e caracteriza-se por um desinteresse nos estudos referentes aos sistemas de parentesco, ao menos do modelo classificatório da política e da religião, debruçando-se sobre as atividades econômicas, a magia e a vida familiar, que se tornam eixos centrais das observações realizadas no campo. Destaca-se que a família é habilitada como categoria chave, nitidamente sua função enquanto instituição influenciadora das outras dimensões da vida social. Nesse contexto Evans-Pritchard e Mayer Fortes⁶⁸, ambos frequentadores dos seminários de Malinowski e posteriormente associados às propostas teóricas de Radcliffe-Brown, recuperam para o primeiro

⁶⁷ Kupper (1978) aponta que este período é marcado por uma ausência de orientações teóricas acerca dos critérios para abstração e seleção de dados na pesquisa de campo.

⁶⁸ Aspecto relevante deste período da história da antropologia a ser destacado é a mudança do núcleo das pesquisas empreendidas pela Antropologia Social, dos povos da Oceania para as populações africanas.

plano os grupos de parentesco e seu funcionamento como grupos políticos⁶⁹ (FOX, 1986), abordagem teórico-metodológica que se torna mais adiante o elemento de distanciamento de Evans-Pritchard e Mayer Fortes em relação a Radcliffe-Brown, na medida em que, os primeiros iniciam um movimento com ênfase na,

[...] linguagem como parte do sistema de relações políticas, em vez de ser simplesmente considerado um modo de organização de relações pessoais, que foi a conotação primordial de Radcliffe-Brown [...]. A expressão ‘estrutura social’ passou a conotar a estrutura de relações entre grupos (KUPPER, 1978, p.105).

Nesta fase, Evans-Pritchard e Mayer Fortes trazem para suas análises dos sistemas políticos uma preocupação anteriormente pautada pela antropologia evolucionista clássica, qual seja, a compreensão dos elementos distintivos entre sistemas primitivos sem organização estatal baseado no parentesco e sistemas estatais baseados no território. Contudo, essa questão é reabilitada pelos autores sobre o prisma da articulação dos princípios de parentesco e território, na organização dos grupos por eles estudados. Esta articulação também nos serve para pensarmos o campo etnográfico – Caiana dos Crioulos –, como se tudo somasse a esta dupla conceitual as co-tradições, formando uma articulação entre três princípios, não apenas dois como propõem Evans-Pritchard e Fortes.

Em síntese, eles trazem um novo fôlego aos estudos dos sistemas de parentesco, lançando mão das articulações desses sistemas para pensar o campo da experiência social, proposta que apresentando a natureza dual dos grupos de parentesco, fugindo dos modelos explicativos de Radcliffe-Brown e do próprio Malinowski que privilegiam as relações interpessoais de parentesco, ou seja, um movimento de dentro para fora, fator que para Evans-Pritchard e Mayer Fortes é um equívoco, já que estes, Radcliffe-Brown e Malinowski não consideram “[...] o peso externo das disposições legais e políticas, as quais, em conjunto com as pressões domésticas geradas no seio do grupo familiar, modelavam o sistema de parentesco” (KUPPER, 1978, p. 115). Tal movimento epistemológico sinaliza um deslocamento do funcionalismo concreto para

⁶⁹ Evans-Pritchard mostrou o funcionamento dos grupos de parentesco baseados na descendência masculina tomando como campo etnográfico os Nuer (Cf. EVANS-PRITCHARD, 1993) e apresentou a organização política baseada na inexistência de governantes, circunstância que ele chamou de ‘anarquia ordeira’. Já Fortes, tomou como espaço etnográfico os Tallensi, mostrando como os grupos de filiação atuavam como eixo central da estrutura social e política (Cf. FOX, 1986).

um posicionamento sociológico de natureza estruturalista, que reabilita a importância da terminologia do parentesco.

Outro argumento marcante na discussão sobre o parentesco é o estruturalismo levistraussiano⁷⁰ que ganha impulso na década de 1960, o qual percebe os grupos de parentesco como unidades de um sistema de alianças realizadas pelo casamento, proposição que traz à tona o princípio da reciprocidade como via de acesso analítico, arranjo conceitual proveniente do pensamento maussiano⁷¹. Desta forma, o princípio fundamental do parentesco é a aliança matrimonial. Para Lévi-Strauss, o princípio da reciprocidade é o caminho para a compreensão dos sistemas de parentesco, identificado como sendo o mecanismo organizador da troca de mulheres (KUPPER, 1978) e constituindo um laço social que une na mesma sociedade as linhagens diferentes; ou seja, o papel da mulher está intimamente ligada ao princípio da exogamia assinalando a necessidade de se estabelecer alianças e laços sociais com outros grupos, aspecto que aponta para uma das características fundamentais do ser humano -, a comunicação, representada pela troca que está na base de toda forma de relação social (SARTI, 2009).

Ele ainda estabelece que,

[...] a distinção crucial entre aquilo que passaria a designar-se por sistemas elementares e sistemas complexos de parentesco. Os sistemas mais elementares caracterizam-se pela existência de uma distinção entre primos cruzados e primos paralelos, e são a regra nas sociedades ‘primitivas’, enquanto os sistemas complexos não estão ligados a nenhuma forma de casamento preferencial e são a regra nas sociedades ‘complexas’ (BATALHA, 2003, p.99).

Ao estabelecer tais arcações em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982) Lévi-Strauss analisa o que ele define como sendo a mais universal das regras da cultura -, o tabu do incesto⁷², interdito que “[...] está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido – é a própria cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p.50) sendo “[...] o processo pelo qual a

⁷⁰ Podemos destacar que Lévi-Strauss constrói seus argumentos tomando três sinalizadores teóricos: 1) as teorias psicanalistas a partir de Freud; 2) uma orientação tipológica proveniente dos seus interesses pela geologia; 3) e o marxismo (Cf. ROCHA, 1976). Tal como Durkheim e Kant, Lévi-Strauss pondera que a mente possui moldes - as estruturas - que nos permitem pensar a totalidade das coisas: o empreendimento do estruturalismo é tentar elucidar a consciência coletiva em função de uma dialética mental inconsciente, evidenciando como o conteúdo superficial, na sua modalidade característica, expressa e ajusta-se a estruturas universais subjacentes (Cf. SOUSA, 2012).

⁷¹ Mauss destaca que a dádiva é o contrário da troca mercantil, no entanto, propõe que a origem da troca/intercâmbio encontra-se na dádiva que é regulada por uma tríplice obrigação de caráter universal – dar, receber e retribuir – correspondendo à essência do princípio da reciprocidade (Cf. SABOURIN, 2008).

⁷² Uma proibição de relacionamento sexual entre parentes em graus determinados por lei, moral ou religião.

natureza se ultrapassa a si mesma” (Idem, p.63). Portanto, as proposições do estruturalismo levistraussiano marcam o debate sobre o parentesco e vai compor o manancial de teorias a esse respeito, conjuntamente com o evolucionismo e o funcionalismo britânico. Contudo, conduz o debate para o terreno da cultura, ou seja, insere o tema dentro da análise da separação entre natureza e cultura que se dá com a instituição do tabu do incesto, a regra *fundamental*, oposta à ausência de regras que é exatamente o que demarca o mundo da natureza, em oposição ao da cultura, o universo de regras (SARTI, 2009).

Para dar conta de sua argumentação teórica acerca das estruturas elementares presentes nos sistemas de parentesco, Lévi-Strauss propõe que as categorias de parentesco podem ser abordadas da mesma forma que as categorias linguísticas⁷³, devendo ser, portanto, analisadas de acordo com o valor semântico que lhes é adjudicado pelos próprios ‘nativos’. Tal posicionalmente liga-se diretamente ao que o autor denominou de sistema de atitudes que seria a natureza psicológica e social das relações de parentesco, pois o mesmo não se expressa apenas através de uma nomenclatura – sistema terminológico – ou seja, “[...] os indivíduos, ou as classes de indivíduos que utilizam os termos, se sentem (ou não se sentem, conforme o caso) obrigados uns em relação aos outros [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 53). Percepção que distancia Lévi-Strauss de Radcliffe-Brown, que traduz o sistema de atitude como expressão simples do sistema terminológico (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Concluimos apontando que o contexto atual dos estudos do parentesco e da família na antropologia, caracteriza-se pela retomada crítica dos clássicos, a partir de novos arranjos teóricos, impulsionados por uma mudança semântica desse par conceitual na conjuntura do desenraizamento das relações sociais no mundo contemporâneo. Põe-se evidência uma tensão conceitual em torno das noções de família e parentesco, derivada de fenômenos sociais tais como as “[...] transformações nas relações de gênero [...] inserção intensiva da mulher no mercado de trabalho [...] mudanças ocorridas na esfera da sexualidade [...]” (SINGLY, 2007, p. 9), associada à própria dinâmica do mundo que se globaliza, globalizando também o pensamento e o sentimento do indivíduo em relação aos espaços de sociabilidade, promovendo por sua vez, o

⁷³ Lévi-Strauss ressalta a importância da linguística e propõem uma cooperação da mesma com a sociologia particularmente nos problemas referentes ao parentesco. Ele exemplifica tal relevância apontando que “foram os linguistas e filólogos que demonstraram a improbabilidade da hipótese – à qual sociólogos ainda se aferravam na mesma época – de sobrevivências matrilineares na família antiga. O linguista fornece ao sociólogo et iologias que permite estabelecer, entre alguns termos de parentesco, vínculos que não eram imediatamente perceptíveis” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.46)

surgimento de novos modelos familiares e parentais. Podemos considerar ainda que, nesse contexto de reabilitação do parentesco como tema a partir de novos arranjos conceituais, há pouco em comum com as versões clássicas do conceito; sua recuperação e releitura são devedoras das pesquisas feministas (FONSECA, 2003).

3.1.1 A noção de família

*“Família.
Família...
Todos temos,
Dela viemos.
Nela nascemos...
Então crescemos.”*
Noélio Duarte, **Família.**

A noção da família marca as ciências sociais conjuntamente como a noção de parentesco desde os evolucionistas do século XIX até a escola francesa de sociologia (WOORTMANN, 2002) e pode ser definida como um dos *conceitos-recursos* instrumentalizados pela antropologia para dar conta do mundo social (ROCHA; ECKERT; ACHUTTI, 2001). Especificamente na no universo antropológico, a noção de família, assume ora uma centralidade dentro dos discursos acerca dos sistemas de parentesco, ora uma função secundária. Exemplos são as preocupações dos juristas do século XIX –, McLennan e Henry Maine, na qual a família assume o lugar de núcleo jurídico com vistas à partilha dos bens materiais e do prestígio social, papel que contrasta com o lugar da família em Morgan que, seria o de núcleo genético para o estabelecimento dos vínculos de parentesco, princípio fundamentado no evolucionismo biológico que se orienta por uma classificação hierárquica dos dados. A família é percebida pelos evolucionistas a partir de uma escala que vai da forma mais simples caracterizada pela promiscuidade, para as formas mais complexas, como as que definem as sociedades modernas baseadas nas relações monogâmicas. Tal concepção ressalta Lévi-Strauss (1980), baseia-se numa distorção e numa interpretação errônea dos fatos.

Com Malinowski, a família ganha lugar de destaque a partir de uma perspectiva individualista, orientada por um pragmatismo de influência de William James⁷⁴. Tal pragmatismo

⁷⁴ Certainly the word pragmatic was one which cropped up very frequently in Malinowski's discourse in later years, and certainly also there seems to be much in James's writing that finds a marked echo in the later Malinowski - [Certamente a palavra pragmática foi uma que surgiu com muita frequência no discurso de Malinowski nos últimos

constitui um pressuposto na obra de Malinowski, para quem os interesses biológicos fornecem as condições básicas do comportamento que, teria como única função satisfazer os interesses orgânicos, postura que Leach (1960) aponta como sendo um dos mecanismos que distingue a ideia de função de Durkheim do mesmo conceito segundo Malinowski. Para o primeiro, função significa utilidade social, já para Malinowski, seria utilidade biológico-psicológica. Assim, a família funciona como instrumento de modelagem dos impulsos naturais, exemplo seria a vida sexual retratada em *A Vida Sexual dos Selvagens* em que o autor destaca que “as instituições (**a família especificamente**, grifo meu) dos trobriandeses são feitas para permitir que a paixão brutal se purifique e se torne um amor que dure para toda a vida” (MALINOWSKI, 1983, p.21), em outras palavras, a função da família seria a de “agência através da qual os sentimentos necessários para a manutenção da cultura são transmitidos” (WOORTMANN, 2002, p.15).

Dito isto, deve-se destacar as consequências da postura individualista de Malinowski para a compreensão da noção de família; para ele, ‘família’ é sinônimo de ‘família nuclear’, fundamentada na experiência do casamento como contrato que une dois indivíduos. Seus críticos argumentam que este juízo que exclui dessa experiência a função estrutural do casamento na organização das relações sociais, pois privilegia as motivações psicológicas desses indivíduos, expressas pelo sentimento que os une um ao outro. Contudo, tal postura, destaca Woortmann (2002, p. 29) possibilita,

[...] uma postura bastante atual – a de considerar o indivíduo como sujeito da ação. Isso se expressa claramente em sua negação da ‘tribo’ enquanto entidade supraindividual homogênea. Os homens não são autômatos que agem estereotipadamente em conformidade com costumes tradicionais. Ele nos mostra, então, como, nos limites da exogamia, as escolhas matrimoniais obedecem a sentimentos – o amor – e/ou a interesses – o dote. Em suma temos indivíduos de carne e osso se movimentando no espaço permitido pela estrutura.

Em contraposição a Radcliffe-Brown que destaca os grupos de descendência concebendo como mínimas as relações de afinidade nos sistemas de parentesco, temos Leach propondo o parentesco como uma linguagem que ordena certas relações sociais fundamentais. O parentesco como código organiza, por exemplo, o acesso e a transmissão dos recursos básicos em uma comunidade, tal como a propriedade da terra, tida como um valor social conexo ao princípio da

anos e, certamente, também parece haver muito mais nos escritos de James, que encontra um eco acentuada o Malinowski] (LEACH, 1960, p.121).

descendência ou da sucessão que segundo Woortmann “[...] é expresso pela noção de indivisão, pois a família é também seu patrimônio, e este não é apenas uma materialidade, mas igualmente uma sacralidade” (1995, p. 79). Estabelece-se uma relação entre a propriedade da terra e a família, visto que ambas se constituem como elementos fundamentais de referência na vida dos sujeitos, portanto, podemos considerar, a propósito das comunidades remanescentes de quilombos, que a não propriedade do território ou a sua divisão acarreta diretamente a perda de algum valor social que possui uma dimensão sacralizada que instabiliza os sujeitos, na medida em que, estabelece relações e pontos de referências fundamentais na constituição das identidades individuais e do grupo.

3.2 Tomando um “*deforete*” na calçada

As sombras das árvores e as soleiras das calçadas me serviram inicialmente como ponto de descanso para as pernas cansadas de descer e subir as ladeiras de barro vermelho da comunidade Caiana dos Crioulos, com tudo, o tempo me mostrou que ali se desenrolavam eventos fundamentais para a vivacidade da experiência comunitária e conseqüentemente para o fortalecimento das fronteiras étnicas; portanto, o fluxo da vida comunitária se realiza cotidianamente no *deforete*. Esta categoria nativa levou-me a perceber as relações dentro da comunidade de uma forma mais sutil, ao invés de buscar grandes eventos sociais que definissem a identidade do grupo e por sua vez, as características de diferenciação diante da sociedade do outro.

Passei a prestar mais atenção nos atos mais simples do dia-a-dia, ou seja, da performance extracotidiana à *cena corriqueira*⁷⁵. O *deforete* pode ser definido como a conversa com um vizinho, com um parente no final do dia de trabalho ou mesmo depois do almoço antes de voltar para o roçado. Ou seja, essa ação aparentemente desprovida de interesse, rotineira e vulgar, é carregada de uma estrutura semântica, pois o *deforete* longe de ser uma ação vazia de significado é, sobretudo, um fenômeno político.

⁷⁵ Definimos como *performance extra cotidiana* os posicionamentos e ações dos sujeitos em espaços de contato com sujeitos externos a exemplo dos pesquisadores; e *cena corriqueira* as ações dos sujeitos realizadas no dia-a-dia sem maiores pretensões de convencimento.

Fotos 13 – Tomando *deforete* em Caiana dos Crioulos



A primeira vez que escutei a palavra *deforete* estava chegando à casa de D. Nanã na companhia de Elza e dos meus alunos que me acompanhava na pesquisa de campo, aplicando um questionário de caracterização sociodemográfica, com o qual pretendi levantar dados como hábitos alimentares, dados referentes aos parentes diretos até a terceira geração. Contudo, o questionário se tornou desnecessário; pois, na medida em que o campo nos reconhece, as conversas informais sem o peso da prancheta do pesquisador torna-se mais valiosa e rica para a pesquisa. Passei a me esforçar no sentido de participar da lógica do *deforete*, fazendo destes momentos a chave para compreender as dinâmicas familiares que organizavam o grupo e consequentemente a transmissão das co-tradições, pois partia do entendimento de que a família funcionavam como lugar privilegiado de formação do indivíduo.

Uma articulação propiciada pelo *deforete* e que, considero sintomática de sua força política se deu nas conversas dos moradores sobre a visita do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Quando iniciei as pesquisas o INCRA também estava iniciando uma aproximação com o intuito de refazer o laudo antropológico, aspecto que, de início, me atrapalhou, pois os moradores faziam uma associação direta entre meu trabalho e o INCRA, a primeira coisa que me perguntavam: *o senhor é do INCRA, é?* Daí meu esforço de descolar a ação da pesquisa que estava realizando do trabalho da agência governamental. Para tanto, aproveitei a realização de uma reunião dos pais e mestres na escola da comunidade para apresentar aos moradores a proposta do meu trabalho, essa foi a minha salvação. O aspecto político do *deforete* neste caso do INCRA mostrou-se na mobilização que a comunidade fez; tal mobilização se realizava a partir de uma estratégia muito eficiente de comunicação: as conversas no final do culto, no ônibus aos sábados indo para Alagoa Grande fazer feira, varrendo o terreiro. Havia um descontentamento de um grupo em relação à metodologia utilizada pela agência e com relação à proposta da propriedade comum da terra; este grupo utilizou-se dessas conversas e do poder de influência interpessoal para criar uma condição desfavorável à proposta. Decerto que a estratégia surtiu algum efeito, pois até minha saída do campo, que se deu no início de 2013, o INCRA não tinha retornado. Desta forma, as conversas cotidianas formam uma rede comunicacional que, entre outros usos, funciona como canal, instrumento e engenho de enfrentamento político para os moradores de Caiana dos Crioulos.

Foto 14 - Apresentação da pesquisa aos moradores de Caiana dos Crioulos

Tais fatos me chamaram muito a atenção, pois demonstra a consciência política dos moradores de Caiana dos Crioulos e a profunda articulação do grupo. Diga-se ainda que esta articulação não anula as divergências internas e a formação de dois eixos políticos na comunidade representados pela Associação dos Moradores e a Organização de Mulheres respectivamente, nem que tais divergências representam um movimento de tensão interna que provoca o exercício de reflexão do próprio grupo quando do momento de se pensarem em relação aos outros e aos espaços das políticas públicas. A percepção desta tensão proporcionou a elaboração da seguinte pergunta: *quais as ações e estratégias de articulação política e mobilização desses dois eixos no sentido de aglutinar apoio entre os membros da comunidade?* É justamente neste ponto que as relações de parentescos presentes na comunidade formadas tanto por relações consanguíneas como também por relações de compadrio e afinidades, assumem papel preponderante, aspecto que Fortes apontava como sendo uma das características dos grupos de parentesco, ou seja, seu funcionamento como grupos políticos. Entra em cena, neste caso, uma

articulação dos dois princípios, parentesco e território, ou melhor, a defesa do território na organização dos grupos.

Identificar os elementos de sociabilidade e articulação política a partir das conversas informais nas calçadas e embaixo das árvores, no posto de saúde, na roça é dimensionarmos os elementos de referência que ligam os sujeitos entre si. Tais elementos formam uma rede familiar de expressão da vida na comunidade. Em Caiana escutei muito a frase: *“aqui todo mundo é parente, quando a gente mexe sempre descobre que fulano é família um do outro, mesmo tendo as converseiras [...]”*. A compreensão da comunidade constituindo uma grande família coaduna-se com o entendimento de que os grupos de parentesco não constituem necessariamente um grupo doméstico co-residente. As parentelas são um bom exemplo de um grupo de parentesco não co-residente – parentela em termo *etic* - forma de parentesco fictícia.

Outra função desempenhada pelo *deforete* refere-se às relações afetivas, aos namoros e, posteriormente, aos casamentos, pois estes também são articulados por estas conversas cotidianas. Dona Edite conta que no tempo dela eram os pais que definiam tais relações: *“no meu tempo, faz como diz o ditado, a gente lia a cartilha de pai e mãe. Os namoro era conversado pelos pais, quando o moço tinha interesse o pai dele ia conversar com o pai da moça, e a mãe quando também ... ia conversar na hora de lavar roupa na cacimba, pra só depois de muita conversar começar o namoro”*. Percebe-se desta forma, que esta rede comunicacional construída pelo *deforete* perpassa a vida comunitária dos menores detalhes do cotidiano aos seus extremos; é relevante na articulação política, nas disputas internas e no fortalecimento dos laços afetivos representados pelos namoros e casamentos, instituições fundamentais no fluxo da vida comunitária.

3.3 Os casamentos

Um das questões que considero estruturante na comunidade Caiana dos Crioulos são as relações matrimoniais e os significados do casamento para dinâmica comunitária. A cerimônia do casamento é considerada por todos da comunidade como um evento muito importante da vida. É um momento de festa, de congregar, de fofocar e de lembrar dos mortos em um certo exercício de (re)atualizar a memória familiar fortalecendo os laços afetivos, na medida em que, este exercício recoloca os sujeitos no lugar de parte de uma rede familiar que se expande horizontalmente. O casamento assume quatro dimensões: 1) como rito de passagem para a vida adulta; 2) ação de

agregação que reitera o valor coletivo do casamento; 3) um meio de conquista de autonomia; 4) representa a possibilidade de continuidade e crescimento familiar, tanto numericamente como da capacidade produtiva. Assim, o fortalecimento dos laços familiares, através do casamento, funciona também como estratégia de sobrevivência. A família numerosa⁷⁶ é um dado sempre lembrado positivamente nas conversas que tivemos. A família é também um patrimônio, como bem define Dona Maria: “[...] *ter uma famia, meu filho, é muito importante. Imagine se a gente não tivesse famia como seria, tava soluto no mundo sem destino. É uma felicidade ter a casa cheia [...]*”. A família, desta forma, é um ponto de referência certamente por ser a vida em família, esse grupo social concreto, um dos lócus onde aprendemos os valores e os modelos explicativos (co-tradições) que passam a organizar nossa percepção do real e nosso posicionamento na vida social.

Foto 15 - Cerimônia de casamento de moradores de Caiana dos Crioulos na Igreja Católica de Alagoa Grande



⁷⁶ Ver a família numericamente grande como positiva é um significado que se afasta da condição da família na sociedade contemporânea urbana, pelo menos em seu tipo ideal, com núcleos familiares cada vez menores, pois entra em cena sempre questões de ordem financeiras como um elemento definidor do tamanho da família.

Foto 16 - Conversas de comadres na festa de casamento na casa da noiva



Em primeira dimensão, o casamento como rito de passagem, ou seja, o momento que o jovem passa a ocupar uma nova categoria social substanciada na vida adulta. Com a idade madura, destaca Van Genep (2011), os sujeitos assumem o papel de consolidar as estruturas familiares com a constituição de um novo núcleo, e assim ocorre uma nova passagem, agora de caráter material, com a mudança do domicílio, deixa-se a casa dos pais e passa-se a viver na sua própria casa. No caso específico de Caiana esse caráter material é marcado pelo roçado⁷⁷, pois é comum quando do casamento, principalmente o pai do noivo dar um pedaço da terra para o mesmo construir sua casa e também fazer o seu próprio roçado, um marco na condição de adulto -, ter seu próprio roçado. Diz Antônio: *“quando casei pai meu deu esse pedaço de terra, num é grande não, mas fiz minha casa, planto unas roças e crio uns bichos, e assim a gente vai levando. Mas também vou sempre ajudar ele, e agora que ele ta mais de idade, tá subindo essa*

⁷⁷ Fátia do território onde é feito o plantio.

ladeira num é fácil”. Outra conversa representativa tive com a filha de Dona Penha, que se preparava para o casamento. Enquanto conversávamos, perguntei o que representava aquele momento para ela, que respondeu envergonhada: “[...] *é um momento muito esperado, quando vai chegando perto dar até um frio na barriga (sorrir, grifo nosso). Meu noivo está no Rio, ele vai chegar dia 23 pra gente terminar que arrumar as coisas e depois a gente vai morar lá, porque ele já tem trabalho e lá é melhor tem mais oportunidade pra gente cuidar da família, a gente pensa em ter três filhos!*”.

Tal dimensão aponta para o padrão de residência após o casamento – “os antropólogos concordam que são os padrões de residência que determina os padrões de filiação” (BATALHA, 2003, p. 105), a neolocalidade⁷⁸ é uma condição observada em Caiana que é constituída por núcleos familiares que guardam entre si relações de parentesco. A neolocalidade reafirma a necessidade de garantia do território que leve em consideração o crescimento demográfico médio da comunidade para que haja condições de sobrevivência dos diversos núcleos familiares que possuem na agricultura e criação de animais de subsistência sua principal fonte de recursos: “A propriedade é portanto, um valor social intimamente associado ao princípio da descendência, ou sucessão. Tal valor é expresso em muitos casos pela noção de indivisão, pois a família é também seu patrimônio, e este não é apenas uma materialidade, mas igualmente uma sacralidade” (WOORTMANN, 1995, p. 79).

Outro aspecto a considerar como uma segunda dimensão do casamento é o valor agregador que esta união desempenha. No caso da filha de D. Penha, por exemplo, o marido é filho de uma família que já não mora mais em Caiana. Com a morte dos pais, os filhos foram todos para o Rio Janeiro (RJ) morar em Pedra de Guaratiba ou, como eles mesmo fazem referência, na Nova Caiana, onde já morava a irmã mais velha. Portanto, o casamento desempenha um papel de agregação afetiva dos que estão na Nova Caiana-RJ em relação a Caiana dos Crioulos-PB, esta última sempre tida como o lugar de origem, condição que faz do novo vínculo não só uma ligação de dois indivíduos, mas antes de tudo, um vínculo entre duas coletividades (VAN GENNEP, 2011) e, por outro lado, uma agregação material representada pela terra, que também possui um valor afetivo. No caso da terra, ela funciona como uma segurança, caso as coisas não dêem certo no “mundo”, preocupação sempre recorrente dos mais velhos.

⁷⁸ O casal recém-formado constitui uma residência separada, tanto dos parentes dele como dos parentes dela, formando outro núcleo familiar.

Dona Noemi, por exemplo, numa de nossas conversas fala com saudade de seu filho que mora no Rio e estava para chegar por ocasião das festas de final de ano (2012-2013): *“pois é professor, eu tenho esse pedaço de chão que já foi herança meu pai, o de lá de baixo, onde eu tenho a minha casinha, foi o meu sogro que deu à gente quando eu casei, mas tá aí, se as coisas dele se atropelar por lá ele tem onde encostar os espinhaço e plantar um punhado de feijão, criar uma galinha pra fazer mistura, ninguém sabe do amanhã [...]”*.

A terceira dimensão do casamento constitui-se pela conquista da autonomia. Os jovens que estão prestes a se casarem buscam uma realização amorosa/sexual, mas também um distanciamento do controle exercido pelos pais, e no caso das mulheres geralmente existe a transferência de controle, dos pais para o marido, como destaca dona Dalvina: *“[...] quando eu me casei, num era essas coisas de agora, é um dirmantelo só meu filho (sorriso, grifo nosso) [...] Agente se casava, ia cuidar da casa, que era o que a gente aprendia, eu mesmo num fui estudar. Só que antes o pai da gente que tava ali, depois do casamento tinha o marido, a sogra e quando os fio chegava [...] mas aquela coisa, na minha casa quem mandava era eu”*. Apresenta-se, nessa dimensão da busca da autonomia, uma tensão entre gerações mais jovens em detrimento da mais velha, uma relação que vai se constituindo a partir de interesses, modelos explicativos, padrões morais e experiências distintas pela própria condição geracional. Tal movimento ou tensão de gerações é um elemento constitutivo da própria dinâmica social o jovem de hoje é o mais velho de amanhã que tende a reproduzir as relações de controle e autoridade, como bem demonstra a fala de dona Peca: *“[...] tem hora que eu lembro de mãe demais, aí eu boto pra ri lembrando das coisas que ela dizia. Ô Severina! que ela só me chamava assim, vai pegar a lenha, muler. E tem hora que tô desse jeito com as meninas daqui de casa”*.

Na quarta dimensão, temos a questão do crescimento que se dar com o novo núcleo familiar que se forma pelo casamento, guardando em si o sentido de continuidade. Quando a família aumenta numericamente, traduz-se em um sentimento de prosperidade, encarada pelos moradores de Caiana como presente de Deus, no entanto, é oportuno registrar que mesmo lidando com a questão da família numericamente grande de uma forma positiva, existe nos casais das gerações mais jovens certo planejamento familiar traduzido pelo número de filhos. As mulheres na faixa etária dos 60/70 têm entre 5 (cinco) a 11 (onze) filhos, contando as gestações e os natimortos, já as mulheres na faixa etária dos 30/40 tem entre 2 (dois) e 5 (cinco) filhos, estas com incidências bem menores de natimortos. O crescimento da família também assume por outro

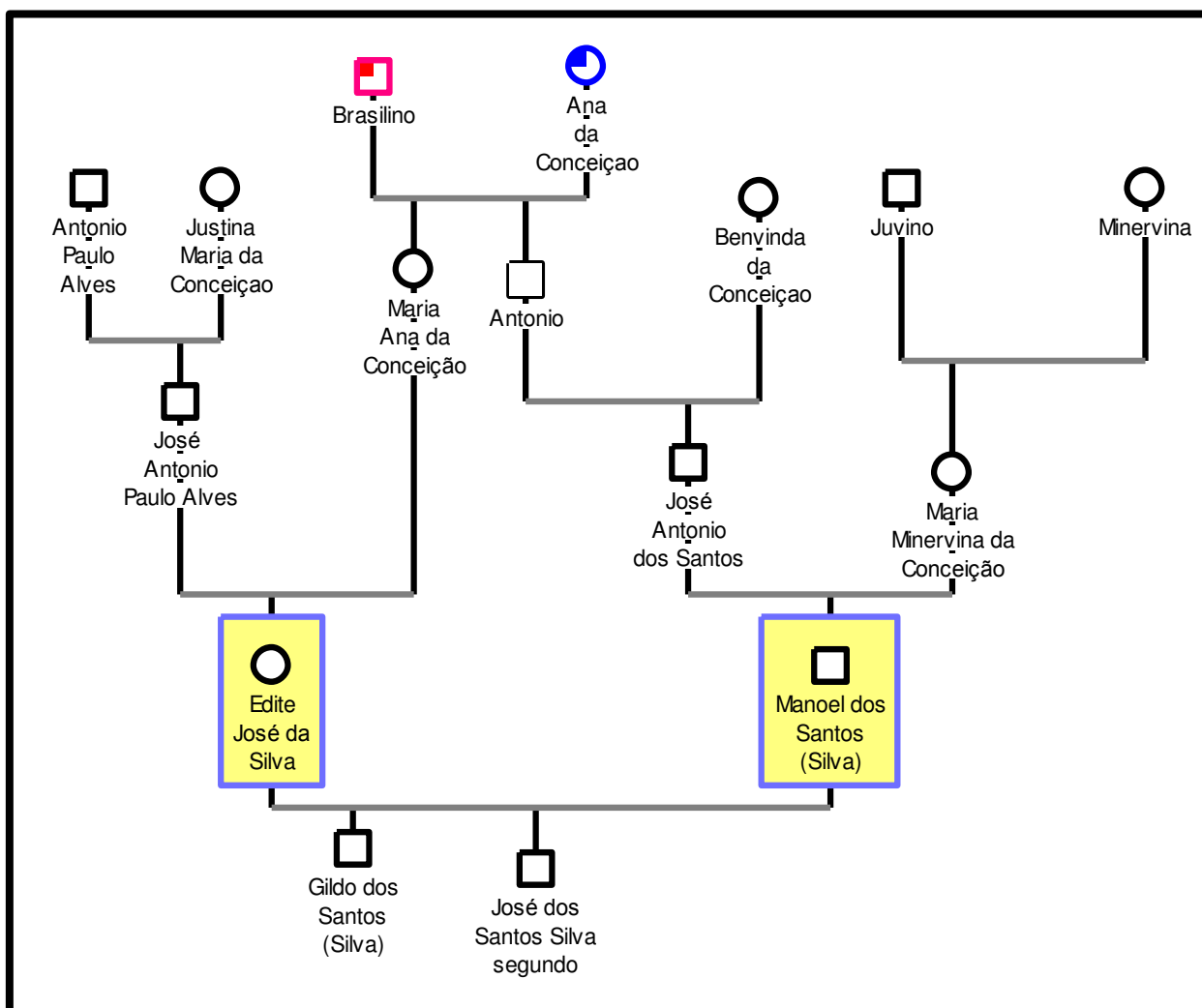
lado, um papel importante em relação à capacidade produtiva em relação ao trabalho na/com a terra, fator que contemporaneamente tem sofrido impactos devido à diminuição dos núcleos familiares e a busca das gerações mais jovens de outras atividades ocupacionais na grande maioria das vezes ligadas à realidade urbana, como reclama Dona Edite: “*esses jovi de hoje num tem coragem de pegar numa enxada, prefere tá na rua trabalhando em casa de família ou dessas lojas que tem, e esses menino mesmo a vida deles é andando pra cima e pra baixo amusegado em cima dessas motoca. Você procure aqui na Caiana uma família quem não tem um parente na cidade trabalhando, é muito difícil mesmo, é como diz o ditado os tempos é que era uma maravilha*”.

Registre-se também uma mudança apontada pelos moradores mais velhos em relação aos casamentos, as uniões com pessoas que não pertenciam à comunidade e com pessoas brancas não eram tão comum, D. Edite conta que no período dos pais dela essa união era difícil, diz ela: “[...] *no tempo do meu pai e da minha mãe dos pais deles só tinha três pessoas brancas aqui na Caiana que vieram de fora que num era daqui da família. Ai no decorrer do tempo chegou essas pessoas, essas três pessoas brancas, e essas três pessoas brancas casaram com negro aqui na Caiana*”. Este dado aponta para relações conubiais endógamas com o objetivo de retroalimentar uma relação direta de parentesco inclusive estabelecendo códigos de condutas internas ao grupo em relação às interdições matrimônias construindo um círculo familiar ampliado.

Sobre esta questão Dona Edite recorda as histórias da formação da comunidade indicando essa relação de constituição de uma grande família fortalecida pelos casamentos entre primos. Ela fala: *Foi meus avós, [comentando sobre os fundadores da comunidade, grifo nosso] mas não só meus avós porque ainda tinha outras pessoas também que moravam tudo aqui, outra família, mas eram tudo de uma família só, aqui era tudo de uma família só a família negra. Todo mundo era parente, e ainda hoje é parente, agora hoje esta misturando mais, por que umas pessoas que não são parentes, mas antigamente tudo era parente. E nem a gente, faz como diz o ditado: e nem os pais de antigamente queria que as filha casasse com gente branca, queria não, por que eles diziam logo: que panela procura seu texto. Se uma negra casasse com branco, faz como diz o ditado, ou um branco casasse com uma negra tava errado por que, faz como diz o ditado, a panela era preta e o texto era branco! Ou o texto branco e a panela preta, num dava certo.* A fala de Dona Edite sinaliza para uma estratégia assecuratória: os casamentos em Caiana entre primos representa a necessidade do grupo de fortalecer as relações internas e

com isso garantir a manutenção do território e das tradições de conhecimento que também assumem um sentido político localizado temporalmente. Contemporaneamente, esta tradição tem se flexibilizado, admitindo casamentos com pessoas de fora da comunidade. Não obstante, as velhas práticas mostram sua força: estes casamentos aconteciam e ainda hoje acontecem indistintamente, relações de primos cruzados (os filhos de dois irmãos de sexo diferentes – irmão com irmã) e paralelos (os filhos de dois irmãos do mesmo sexo – irmão com irmão; irmã com irmã).

Diagrama 4 - Casamento entre primos



Os casamentos criam laços de aliança, que fortalecem as redes de sociabilidade. Com a constituição de um novo núcleo familiar, inicia-se uma nova fase, na qual os dois sujeitos passam

a experimentar e a desempenhar funções da vida adulta. Em Caiana dos Crioulos podemos destacar as relações de compadrio como representativa, é um lugar específico dos adultos. O compadrio exerce um papel de conector de núcleos familiares construindo desta forma uma teia que se estende por toda a comunidade, que por sua vez é habilitado pelo ritual do batismo, ou para os mais antigos o ritual de pular a fogueira nas festas juninas, quando se tomava um padrinho ou madrinha de fogueira. De caráter eminentemente coletivo, as relações de compadrio sustentam os laços sociais do grupo e estabelece um parentesco a partir do ritual.

Diagrama 5 – Relações existentes nos núcleos familiares de Caiana dos Crioulos



Outro marco no casamento é a chegada dos filhos do casal, consolidando sua experiência na vida adulta. Propomos olhar o casamento como passando por três fases marcadas por ritos de passagem: 1) fase iniciática (a cerimônia do casamento dos noivos); 2) fase de consolidação (o nascimento dos filhos); 3) fase de despedida (os ritos funerários). Os moradores de Caiana chamam a segunda fase de *construir família*. Os filhos passam a ser pontos de referências de uma união parental simbólica construída pelas relações de compadrio. Dar meu filho como afilhado a outro casal é um convite a participar de minha família, em contra partida, aceitar tal convite é torna-los membros da família daquele que aceita. Portanto, estabelece-se um jogo de alianças mediadas

pelo afeto, respeito e admiração que um núcleo familiar nutre pelo outro. Como bem defini Elza: “quando você toma um afilhado, você tá assumindo uma responsabilidade, é coisa séria. Pois bem, porque quando fulano chama você pra tomar o filho dele como afilhado, ele tá confiando aquele inuncente também a você pra toda vida [...]”. Assim os laços criados pela cerimônia do batismo, redefinem as relações de parentesco e os próprios núcleos familiares, que não estão restritos apenas aos laços biológicos e de afinidades; entram em cena laços sociais construídos a partir de referenciais simbólicos.

3.4 Pais, filhos, parentes e compadres

Ouça no vento
 O soluço do arbusto:
 É o sopro da ancestralidade.
 Nossos mortos não partiram.
 Estão na densa sombra.
 Os mortos não estão sobre a terra.
 Estão na árvore que se agita,
 Na madeira que geme,
 Estão na água que flui,
 Na água que dorme,
 Estão na cabana, na multidão;
 Os mortos não morreram...
 Nossos mortos não partiram:
 Estão no ventre da mulher
 No vagido do bebê
 E no tronco que queima.
 Os mortos não estão sobre a terra:
 Estão no fogo que se apaga,
 Nas plantas que choram,
 Na rocha que geme,
 Estão na casa.
 Nossos mortos não morreram.
Ancestralidade, Birago Diop

As relações estabelecidas entre pais, filhos, parentes e compadres em Caiana dos Crioulos são marcadas pelo princípio da *ancestralidade*⁷⁹. Apontamo-lo como indicador de continuidade e

⁷⁹ Compreende-se como princípio da ancestralidade o sentimento existente nos sujeitos de uma origem comum experimentada nos traços fenotípicos e principalmente espiritual e afetivo que indica uma continuidade, definindo a própria identidade destes sujeitos.

de fortalecimento de vínculos entre os sujeitos, conexão fundamental para constituição da ideia de grupo. O entendimento que todos são parentes, isso inclui os vivos e mortos, traça uma história na qual o personagem principal são as relações parentais, constituídas pelos laços sanguíneos, por afinidades afetivas e laços sociais tornando todos, indistintamente, parte de uma mesma árvore, conotação que aponta para uma forma de pensar o tempo (os mais velhos assumem o lugar de raiz da árvore, o elemento de sustentação), como também corresponde à ideia de família ampliada alicerçada nos laços de parentesco (WOORTMANN, 1995). Esta família ampliada é fortalecida pelas redes de compadrio, como ressalta Woortmann, não devendo ser compreendida, tais redes, como um mero parentesco fictício, mas, efetivamente, fazendo parte da estrutura do parentesco, sendo, portanto, relevante na constituição do sentimento de família presente nos sujeitos. Tem-se assim “[...] que não se trata de uma relação entre indivíduos, nem menos de relações diádicas, mas, muito pelo contrário, de relações estruturais que dizem respeito a um todo, entre pessoas relacionais [...]” (WOORTMANN, 1995, p.307), sendo fundamental compreendermos “[...] o compadrio como uma aliança [...], pois a aliança envolve a comunidade como um todo” (WOORTMANN, 1995, p. 309).

Sobre as relações de compadrio as observações realizadas no campo, me possibilitaram perceber a existência de uma lógica interna na escolha dos padrinhos e madrinhas em Caiana, que leva em consideração, inicialmente, três aspectos: 1) a relação do casal com os pais da criança; 2) o lugar social que o casal ocupa na estrutura coletiva; 3) o compromisso espiritual religioso principalmente da mulher. A fala de Elza é muito representativa dessa lógica: *é muito importante a criança ser batizada, pra deixar de ser pagão. Quando a gente chama um casal pra batizar um filho tamo chamando pra fazer parte da família, muitas das vezes aqui é um parente já, mas de qualquer forma tem-se que é uma pessoa de bem e acima de tudo temente a Deus, isso é muito importante.* Estes três qualificadores articulam-se; e muitas das escolhas são feitas mesmo antes da criança nascer, são estabelecidas desde o ritual do casamento ou mesmo dos círculos de amigas da juventude, particularmente, entre as meninas.

Foto 17 - Cerimônia de batismo



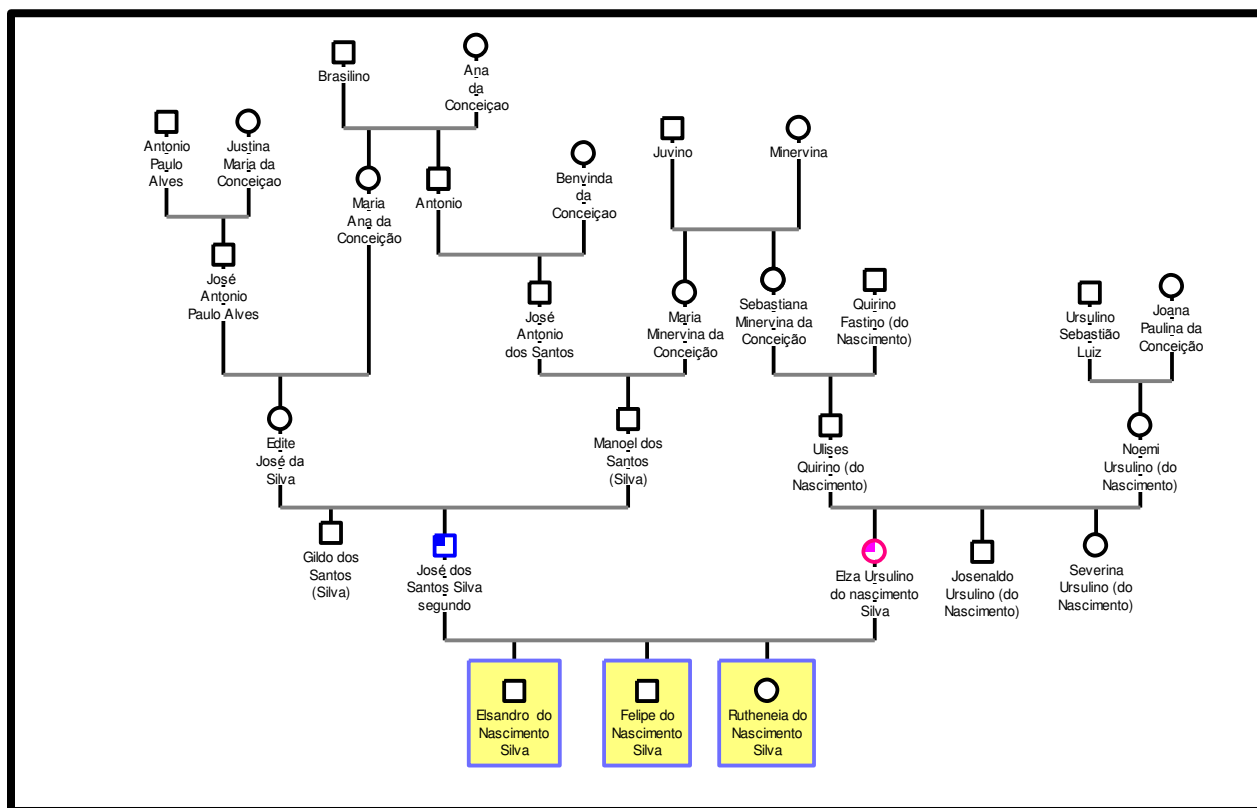
A relação entre pais e filhos em Caiana é marcada pelo princípio da geração⁸⁰ destacado por Radcliffe-Brown; os conflitos de geração tão presentes nos noticiários que apresentam a experiência entre pais e filhos na vida urbana, não é tão diferente dos conflitos vistos na comunidade. Destaco como um dos fatores para esta semelhança, pelo menos contemporaneamente, a tecnologia da informação, que exerce um duplo papel: informa, mas cria expectativas, gera demandas de consumo e padrões estéticos. Este contexto provoca uma tensão entre as gerações, que aponto como extremamente positiva, pois impulsiona o fluxo contínuo de (re)invenção das tradições, a partir da experiência dos sujeitos no presente. Portanto, tal relação é caracterizada por um ranger fundamental para o fluxo da vida comunitária, haja vista retroalimentar as tradições de novas camadas. Exemplo disso foi a estratégia de um grupo de jovens em relação à imagem de Caiana como uma comunidade artística, reconhecida por sua banda de pífano, hoje desativada, e pelos grupos de coco-de-roda e ciranda. Estes jovens, a partir do seu contexto musical, montaram uma banda de forró eletrônico, enquanto outros compõem

⁸⁰ O distanciamento de membros de gerações consecutivas devido à necessidade da disciplina e transmissão de valores culturais em detrimento a proximidade dos membros de gerações alternadas.

rap's e *funk's*, fugindo de um padrão “tradicional” ou “regional” para se posicionar no cenário local a partir de outro modelo estético, tencionando a relação entre o novo e o velho.

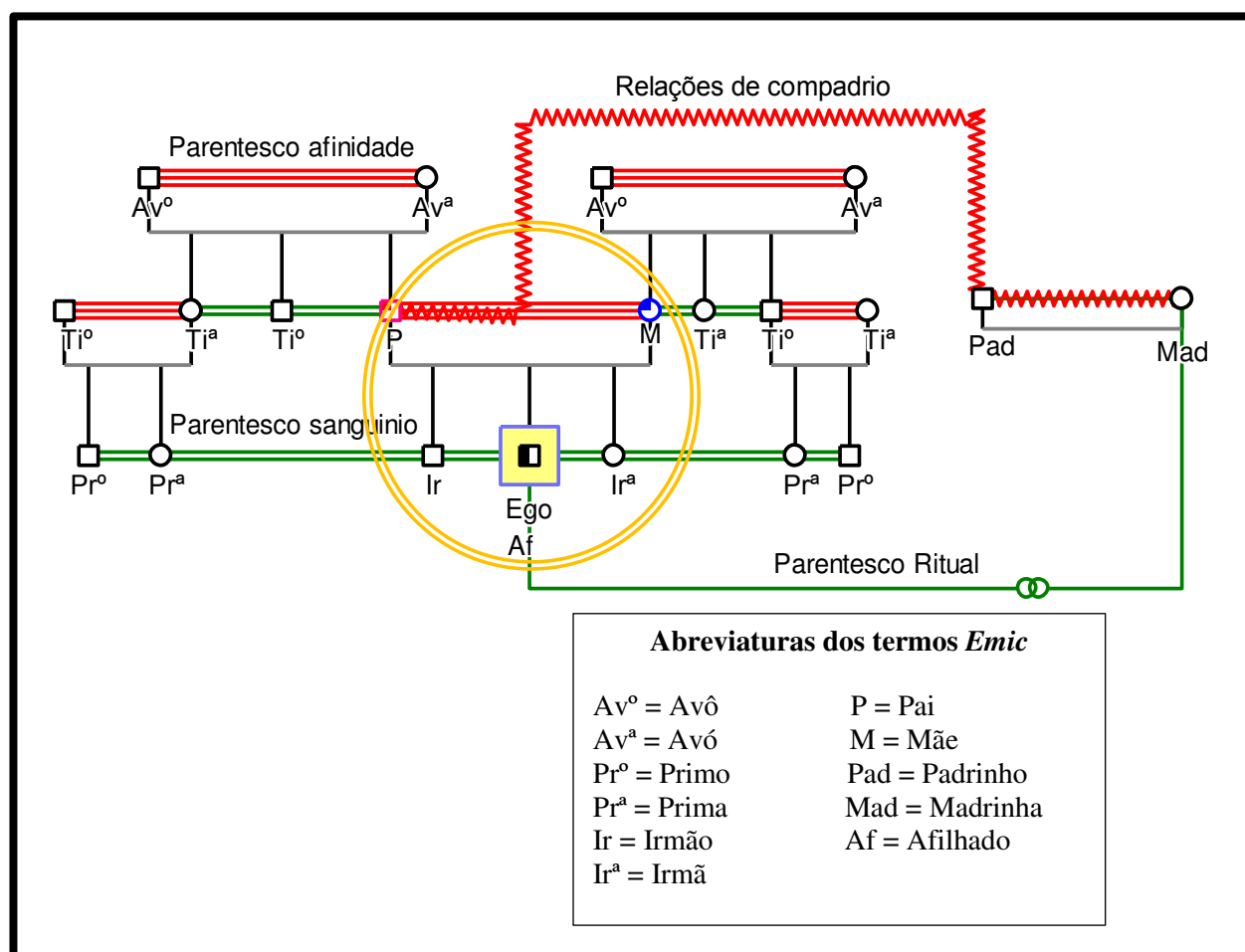
Sobre os padrões de filiações o campo apontou para um modelo cognático bilateral, ou seja, tanto os parentes paternos como maternos de ambos os sexos são reconhecidos como parentes pelo ego, princípio que destacamos como sendo mais uma estratégia de fortalecimento, sustentação e ampliação das redes de ajuda mútua em Caiana dos Crioulos conjuntamente com as redes de compadrio. O diagrama 5 apresenta as conexões de filiação cognática bilateral a partir dos vínculos que os filhos de Elza e José dos Santos estabelecem com os parentes de ambos. Tal padrão de filiação constitui o modelo organizador das relações de parentesco em Caiana dos Crioulos. Outro elemento a ser destacado no padrão de filiação presente na comunidade é que terminamos lidando com uma dupla relação de parentesco, pois a genealogia paterna encontra-se com a materna em algum ponto da árvore de parentesco, fato justificado no caso de Caiana pelos casamentos consanguíneos, como é o caso apresentando pelo diagrama 5, o qual demonstra que o pai de Elza é primo em primeiro grau do pai de José, realidade muito comum na comunidade ainda hoje.

Diagrama 6 – Filiação cognática bilateral



Este padrão de filiação presente em Caiana conjuntamente com a ideia recorrente na comunidade de que todos são parentes aponta para uma relação de parentela, ou seja, os parentes são considerados coletivamente ainda que com graus de parentesco distintos. Partindo deste argumento sinalizamos que a terminologia de parentesco de Caiana aproxima da terminologia de tipo esquimó que possui duas características fundamentais: 1) nenhum dos termos aplicados aos parentes nucleares do *ego* é extensivo para fora da família nuclear; 2) não é feita distinção entre o lado materno e o paterno, e não há diferença entre primos cruzados e paralelos, assim como entre tios (as) cruzados e paralelos (BATALHA, 1995). No caso específico de Caiana dos Crioulos apresentam-se duas características, os cônjuges dos tios (as) são considerados respectivamente como tios (as) e os padrinhos e madrinhas são incorporados como parentes não só a família nuclear do *Ego*, estendendo-se para família como todo.

Diagrama 7 – Terminologia do sistema de parentesco de Caiana dos Crioulos



Dentro das categorias *emic* existentes em Caiana dos Crioulos dois personagens ganham destaque, padrinho/madrinha e afilhado/afilhada. Tais categorias que criam relações de compadrio, portanto estabelecem, portanto, vínculos agregadores entre diferentes núcleos familiares dentro da própria comunidade e nas duas últimas décadas com sujeitos externos. Esta dinâmica estende a rede familiar para fora das relações nucleares construindo laços afetivos horizontais que extrapolam os vínculos sanguíneos e criando, também, uma rede de ajuda mútua fundamental à manutenção da experiência coletiva, na medida em que, na rede se compartilha afetos, história de vidas, dificuldades e responsabilidades, como bem destaca D. Penha: *“Aqui na Caiana sempre tem uma alma viva pra ajudar, fazer uma arranca de feijão ... eu mesmo, quando preciso vou na casa de cumade Maria, cumade Elza, e assim a gente vai passando”*. Os termos compadre e comadre são categorias nativas polissêmicas, ora são utilizadas como pronome de tratamento ao cumprimentar alguém, ora designa uma relação estabelecida pelo ritual religioso do batismo (madrinha de batismo) ou nos festejos juninos (madrinha de fogueira), mas em ambos os casos funcionam com elemento simbólico de estreitamento das relações entre os sujeitos e de proximidade material.

A existência dessa rede de ajuda mútua é relevante no processo de formação das crianças, pois existem pontos de referências dentro desta rede que funcionam como exemplos a serem seguidos. Na distribuição de papeis dentro da rede as mulheres e os homens em Caiana desempenham funções distintas na formação dos mais jovens. O papel desempenhado pelos homens está associado às atividades fora de casa, a exemplo do trabalho no roçado, a matança e retirada do couro dos animais (gado, caprino, ovino); e ao exemplo da autoridade. Associada a esta figura masculina do pai como referência tem a figura do irmão mais velho, que exerce a função de pai social na ausência do primeiro, sendo, em muitos casos, importante devido à grande quantidade de filhos. Já a figura feminina assume uma dupla função, representada pelas atividades do âmbito doméstico somadas às atividades externas; entre elas, atualmente, o papel de agente político, papel que influenciou diretamente esta etnografia⁸¹.

As relações de parentesco da comunidade são marcadas por uma não distinção entre filhos biológicos os filhos adotivos. As relações de adoções se distinguem dos padrões comumente

⁸¹ Uma questão que foi aparecendo com o processo de escrita da tese e particularmente quando da organização das entrevistas e dos relatos registrados no diário de campo, foi que na sua grande maioria os sujeitos que interagi em Caiana foram mulheres, de certa forma esta etnografia foi conduzida pela percepção dessas mulheres sobre a comunidade e as relações existentes na mesma.

observados nos centros urbanos que assumem uma dimensão jurídica. Em Caiana as adoções são estabelecidas dentro de um mesmo círculo familiar, e neste aspecto é necessário uma ressignificação do termo, da transferência das responsabilidades e os direitos (**como o pátrio poder**, aspecto jurídico) dos pais biológicos em relação ao adotado para uma lógica de compartilhamento das responsabilidades e dos afetos. Escutei algumas vezes a frase: *Sou filha de fulana, mais quem me criou foi minha vó/minha tia e até mesmo, pela madrinha que pode ou não guardar uma relação sanguínea com o sujeito*. Outro dado digno de registro, em relação aos filhos biológicos, é a não distinção entre os mortos e os vivos. Todos são considerados na contagem da família, os mortos são uma presença e não uma simples lembrança, dimensão que remete à ideia de ancestralidade e continuidade. Estas duas categorias – ancestralidade e continuidade, que estruturam a relação do binômio vida/morte são percebidas em diferentes visões de mundo diretamente relacionadas com as experiências espirituais religiosas existentes na comunidade que passaremos a expor no panorama espiritual.

– CAPÍTULO IV –

PANORAMA ESPIRITUAL

A exemplo da palavra família, o termo religião possui um uso rotineiro na sociedade moderna ocidental, aspecto que reveste o mesmo de um sentido aparentemente fácil e cujo fundamento e significado seria trivialmente percebido em qualquer contexto (BRAUN, 2000). Contudo, a cena conceitual possui uma variedade de papéis semânticos, cuja percepção requer atenção da Antropologia, mormente dos antropólogos que tomam à religião como material privilegiado de suas pesquisas, definindo-a como uma classe de práticas sociais cotidianas e cujos sujeitos e práticas, portanto, estão no centro de suas preocupações e pesquisas. Por sua vez, tal esforço compreensivo coloca em evidencia a natureza problemática do conceito, pois o mesmo pode ser definido com maior ou menor sucesso, de mais de cinquenta maneiras (SMITH, 1982). No caso particular da antropologia podemos apontar quatro olhares sobre a religião que marcam a disciplina “[...] a discursão de Durkheim sobre a natureza do sagrado, a metodologia *verstehenden* de Weber, o paralelo de Freud entre rituais individuais e coletivos e a exploração feita por Malinowski sobre a diferença entre religião e senso comum” (GEERTZ, 2008, p.66). Diante desta encruzilhada o uso da palavra espiritual para nomear o capítulo em detrimento da palavra religião foi uma estratégia para fugirmos das armadilhas restritivas na qual a palavra religião⁸² esta atrelada, logo, ampliar o alcance das observações realizadas no campo que foram se constituindo com experiências de curas, consultas com espíritos, festas de santo, romarias, vigília do espírito santo, regras alimentares, calendários de plantio e rotinas cotidianas.

Pode-se considerar que o **panorama espiritual**⁸³ de Caiana dos Crioulos se conforma em elementos peculiares que identificam o grupo. O cenário é composto por elementos trivialmente associado ao contexto religioso a exemplo das duas igrejas, uma católica e outra evangélica da denominação Assembleia de Deus, como também locais e práticas que comumente no imaginário

⁸² Religião é um produto da academia europeia e carrega a concepção equivocada de que todas as diversas crenças e práticas que indistintamente chamamos de religiosas tem uma natureza e, sobretudo uma lógica comum que, portanto, nos possibilita defini-la de forma direta e universal (BRAUN, 2000).

⁸³ Toda e qualquer ação (rito), lugar, sentimento e experiência cujo sentido relacione-se a “experiência numinosa”. O *numen* é caracterizado como um *mysterium tremendum et fascinans*, onde o *mysterium* representaria o totalmente outro, o qualitativamente diferente, que apresenta dois conteúdos: o *tremendum*, elemento repulsivo, que causa medo ou terror, e o *fascinans*, o que atrai, fascina (OTTO, 2007).

social ocupam lugares subalternos na composição de um cenário religioso/espiritual, ou até mesmo não possuem nenhuma associação com o mesmo.

Foto 18 – Igreja Assembleia de Deus e Igreja Católica de Caiana dos Crioulos



Para tanto, nos propomos no campo construir um inventário das experiências espirituais de Caiana dos Crioulos buscando fugir dos efeitos dessa lógica colonial⁸⁴, por conseguinte, etnocêntrica, na identificação dos elementos formadores do presente panorama. Com isso, o terreiro de catimbó-jurema denominado pela liderança religiosa como bancada espiritual, os locais que os moradores identificam como sendo encantados, pois ali os espíritos costumam aparecer, como também os santuários privados no interior da grande maioria das casas e os rezadores e suas práticas de cura, assumem papéis de destaque na composição do presente panorama espiritual. Sobre a lógica colonial, anteriormente mencionada, esta evidência o quanto uma dada concepção tributária de um modelo etnocêntrico do que é religião esta arraigada no *pensamento dito*⁸⁵ do senso comum. Registre-se que esta subalternidade não é em relação à relevância de tais práticas na composição do panorama e tão pouco da vida cotidiana dos moradores de Caiana, pelo contrario elas assumem uma centralidade. Destaco esta questão, pois ela aponta para distanciamentos e aproximações entre as práticas rotineiras, os discursos e as performances sociais.

Destacamos também que a construção deste panorama em particular, nos chama a enfrentar uma questão de fundo teórico-metodológica, qual seja, as estratégias da pesquisa de campo e o lugar da antropologia no espectro das ciências sociais, ou seja, quais seriam seus desafios disciplinares. Partiremos da concepção de que a antropologia se faz por uma busca de compreender os sujeitos por inteiro levando em consideração às suas múltiplas dimensões, assim, a abordagem epistemológica e metodológica constituinte da antropologia deve se fazer também pelo uso de todos os sentidos que o antropólogo dispõe para tentar compreender os significados dos eventos experimentados por seus nativos – consequentemente, a realização de uma análise semântica (GEERTZ, 2008) e, foi assim que se deu meu encontro espiritual em Caiana dos Crioulos, fui convidado a ativar outros sentidos, por mais que o esforço analítico do trabalho a ser desenvolvido estivesse sempre me lembrando às ferramentas de uma racionalidade instrumental do fazer ciência, a exemplo do raciocínio lógico que categoriza as coisas e o mundo segundo características superficialmente identificadas. Vi-me inserido num ambiente que me chamava

⁸⁴ Definimos por lógica colonial a estrutura de pensamento que tende a definir como válido, socialmente aceitável e, portanto, verdadeiro os modelos socialmente “dominantes”.

⁸⁵ Chamamos de *pensamento dito* os modelos ideias do contexto intelectual que diferem de nossas práticas, típico do esforço colonial de dominação, gerando uma naturalização desse modelo que tendemos a não perceber ao quão distante tais modelos intelectuais está da experiência.

sensorialmente a experimentar suas camadas, meandros e dinâmicas e não apenas classificar e agrupar.

Feito este introito, apontamos que as seções deste capítulo pretendem dar conta de pensar o panorama espiritual a partir das relações cotidianas, pois compreendemos o mesmo como uma das dimensões que compõem o fluxo da vida comunitária. Buscando, portanto, exercitar uma compreensão ampliada das experiências religiosas, tendo como matéria às dinâmicas espirituais da comunidade Caiana dos Crioulos, especificamente as relações dos moradores com os espíritos, a morte e os lugares encantados, as festas dos santos católicos nutridas por música e dança (coco-de-roda e ciranda), como também as práticas de cura e aconselhamento realizadas pelos rezadores e os encontros espirituais com os caboclos, mestres e pretos velhos.

4.1 Os lugares encantados, os espíritos e o mistério

Ao iniciar meu campo a impressão que tinha da comunidade era a de um ambiente tão parado onde nada acontecia, a rotina dos dias iniciais de pesquisa chegavam ser enfadonhos. Pela manhã quando chegava na comunidade por voltas das 06h:30 observava uma movimentação mais intencional devida a chegada dos alunos para escola, mas após esses horários de entrada e saída dos jovens da escola, a comunidade parecia parar, uma ou outra pessoa passava na estrada de barro de um vermelho alaranjado que, contrasta no período das chuvas com o verde da vegetação, paisagem que me chamou atenção. Ficava observando esse movimento da escola e no final da tarde sentado em cima da fossa na frente do bar quilombola⁸⁶ num desejo de ver as pessoas, de começar a “pesquisa”, pois tinha prazo e o tempo passa tão depressa. Perguntei-me algumas vezes, cadê o povo?! Esse baixo fluxo de pessoas circulando na comunidade seria reflexo da minha presença, as pessoas estariam receosas, envergonhadas, que mal estão saindo de casa? Questão que gerou uma dupla preocupação, a primeira e de que a pesquisa estaria atrapalhando a rotina, mas do que gostaria porque atrapalha tinha a certeza que o faria, pois a presença estrangeira é sempre uma presença violenta por mais que tentemos ser sutis; a segunda é que seria mais complicado do que eu tinha imaginado dar conta do campo, aparentemente tão familiar e fácil de ser acessado, pois tinha me certificado de construir relações de confiança com moradores antes de chegar ao campo, ou seja, obedecendo aos velhos ensinamentos dos manuais, que dão certo às vezes.

Só ao iniciar minhas caminhadas na comunidade na companhia da agente de saúde, que é uma liderança dentro de Caiana, momento que para acontecer durou quase uns 20 dias, pois Elza (agente de saúde) no período estava com seu filho doente e encontrava-se sem fazer às visitas as residências, me toque que a rua principal, a estrada de acesso à comunidade vindo de Alagoa Grande e que passa ao lado da escola não era a única possibilidade para os transeuntes e nem tampouco era a estrada principal, Caiana dos Crioulos é cortada por muitos caminhos e todos são principais. Quando passei a andar pelos caminhos que na minha lógica de estrangeiro não eram os principais fui encontrando as pessoas nos roçados, ajeitando as cercas, trocando um bicho de lugar, pegando água na cacimba, pegando lenha, cortando uma qualidade de mato utilizado para

⁸⁶ Elza (agente comunitária) minha guia na comunidade construí uma casa próxima ao grupo escolar que funciona como um bar-restaurant-lanchonete que ajuda na complementação da renda familiar a partir da venda de picolé, refrigerante, doces, pipoca e quando vem pessoas de fora a veda de almoço.

fazer vassoura, acendendo vela no cruzeiro e indo visitar os vizinhos, ou seja, fui surpreendido por uma agitação dos “caminhos periféricos”.

A partir deste momento me dei conta de que a percepção de uma comunidade parada refletia a lógica existente em mim da experiência da vida na cidade, as rotinas e atividades diárias em Caiana refletem outra experiência do tempo, marcada sobre tudo por uma falta de pressa e um compromisso com a atividade presente. O caminhar por outras trilhas me apresentou uma outra Caiana dos Crioulos de um cotidiano extremamente movimento e dinâmico distante da percepção de vazio promovido pelo êxodo rural que algumas casa fechadas existente na comunidade suscitavam. A comunidade esta viva e foi nesta pulsão de vida revelada com a intimidade nos meandros dos “caminhos periféricos”, que só o tempo da pesquisa no campo consegue proporcionar, que passei a desvelar principalmente as sutilizas que constituem o panorama espiritual.

Assim pude perceber que as experiências espirituais que formam o presente panorama são modeladas a partir de múltiplas fisionomias. Uma delas é a relação dos moradores com o mundo dos mortos. Sobre este tema, gostaríamos de destacar certo percurso teórico, pois a morte ocupa um lugar de destaque na literatura das Ciências Sociais e constitui-se num assunto relevante, mesmo que irregularmente privilegiado na história dos estudos da Antropologia, orbitando por sua vez, entre dois polos chaves, representando pelas “[...] preocupações com a **natureza simbólica dos rituais** e uma procura da **função social dos rituais funerários** como processos de restabelecimento da ordem social, posta em perigo pela ocorrência da morte” (CABRAL, 1984, p.350). Um clássico dessa antropologia da morte é o texto de Robert Hertz (1960) intitulado “Contributions to the studies of collective representation of death⁸⁷”, onde o autor destaca que a morte deve se interpretada para além de um evento meramente físico, mas que esta diretamente ligada à dinâmica social dos grupos. Destaca o autor:

Death does not confine it self to ending the visible bodily life of an individual; it also destroys the social being grafted upon the physical individual and to whom the collective consciousness attributed great dignity and importance. The society

⁸⁷ No texto “Uma Contribuição para o Estudo da Representação Coletiva da Morte” o autor procura articular a condição da morte experimentada pelo individual com a coletividade, dando destaque a uma construção social da emoção. A morte é compreendida como risco a ordem social, portanto, sua ritualização assumiu a função de reestabelecimento da ordem social levando a coletividade a superar o perigo, compreensão que é habilitada também por Radcliffe-Brown quando aponta que os ritos mortuários é a expressão dos sentimentos que por sua vez conduzem o individuo a se integrar ao todo social (CABRAL, 1984). Destaca-se em ambos os autores uma influencia da obra de Durkheim e da logica funcionalista de pensar a experiência social.

of which that individual was a member formed him by means of true rites of consecration, and has put to work energies proportionate to the social status of the deceased: his destruction is tantamount to a sacrilege, implying the intervention of powers of the same order but of a negative nature. God's handiwork can be undone only by himself or by Satan. This is why primitive peoples do not see death as a natural phenomenon: it is Always due to the action of spiritual powers, either because the deceased has brought disaster upon himself by violating sometaboo, or because an enemy has 'killed' him by means of spells or magical practices⁸⁸ (HERTZ, 1960, p.77).

Hertz antecedendo as proposições Van-Gennp (2011) acerca dos ritos de passagem propõe uma distinção entre os *rituais de desagregação* que corresponde aos primeiros ritos fúnebres “[...] cuja função é separar o individuo da sociedade, momento que o morto entre num estado de liminaridade durante a qual a alma é perigosa para os vivos” (CABRAL, 1984, p.351) e os *ritos de reintegração*, correspondendo a um segundo ritual fúnebre onde, “[...] a deposição ritual dos ossos dos mortos reflete a sua reintegração como membro da coletividade, mas agora como um antepassado” (Idem, p.351). Esse estado de liminaridade que trata Hertz e no qual a alma do morto representa um perigo aos vivos e suscita medo, encontra uma relação com os relatos que escutamos em Caiana dos Crioulos que apontam para o medo⁸⁹ dos espíritos dos mortos chamados de alma penada, pois estas correspondem as almas que não fizeram a passagem e que continuam no mundo dos vivos em busca de algo. Para os moradores, os seres espirituais são pessoas que morrem e reaparecem sob a forma de alma penada em lugares encantados, tentando estabelecer contato com os vivos. O sentimento do medo é avivado sempre que há um falecimento na comunidade. Neste sentido destacamos a fala de Dona Lourdes:

As vezes a pessoa não fala que tem medo de morto, mas por dentro, morre de medo. Basta morre alguém, pronto já começa aquelas brincadeira, 'olha a alma do defunto' ... huuuuuu ..., é mesmo assim (sorrir). E também quando uma pessoa aqui morre, agente sente também, agente termina sendo parente mesmo [...] acontece muito, pronto ... vamos dizer assim! morreu uma pessoa, agente diz logo, pelo mesmo lá em casa é assim! vou ajudar cumande nessa hora de

⁸⁸ “A morte não limitar-se a acabar com a vida do corpo visível de um indivíduo; também destrói o ser social enxertada sobre o indivíduo física e para quem a consciência coletiva atribuiu grande dignidade e importância. A sociedade em que o indivíduo era membro o formou por meio de verdadeiros ritos de consagração, e colocou para trabalhar energias proporcionais ao status social do falecido: sua destruição equivale a um sacrilégio, o que implica a intervenção de potências de mesma ordem, mas de natureza negativa. Obra de Deus pode ser desfeita só por si ou por Satanás. É por isso que os povos primitivos não ver a morte como um fenômeno natural: é sempre devido à ação dos poderes espirituais, ou porque o falecido trouxe desastre sobre si mesmo por violar algum tabu, ou porque um inimigo 'matou' ele por meio de mágicas ou práticas mágicas”.

⁸⁹ O medo segundo Otto (2007) corresponde a uma das características da experiência numinosa – *tremendum*.

agonia, todo mundo vai se ajudando, leva uma flor, tira um terço, faz um chá e assim vai [...].

Temos também o conselho de Sr^o Manuel, um morador de Caiana com 91 anos, que marca outra questão, a necessidade de cuidar da morte e do morto: *Pra todo defunto agente tem que fazer as reza, pois se não fizer eles ficam. O povo hoje é uma tal de pressa eu vejo quando eu vou na fera ... o corpo tem que esfriar, a viúva chorar ... certo que tem unas que nem chora, faz e festa* (fala Sr^o Manuel em t^o de brincadeira, grifo nosso). *É por isso que muita gente sonha com o morto, ele aparece no sonho é pedindo alguma coisa. Veja bem, quando isso acontece, você tem que acender uma vela por sete dias e mandar rezar uma missa [...] Eu tenho pra mim que deve ser uma festa quando o morto chega, nê não, imagina só! Eu mesmo já morreram um bucado [...]. É necessário o cumprimento dos rituais, o momento do velório é a porta de entrada para um outro lugar onde podemos encontrar com os que já partiram e o momento da despedida dos que ficaram, e quando não acontece esta ocasião à alma do difundo não encontra seu trajeto, [...] *ele trupica e cai e fica por ai nos caminho [...]*, brinca seu Sr^o Manuel ao falar da morte. Após a morte os defuntos também têm necessidades, quando não cumpridas pelos vivos estes permanecem para fazer a cobrança.*

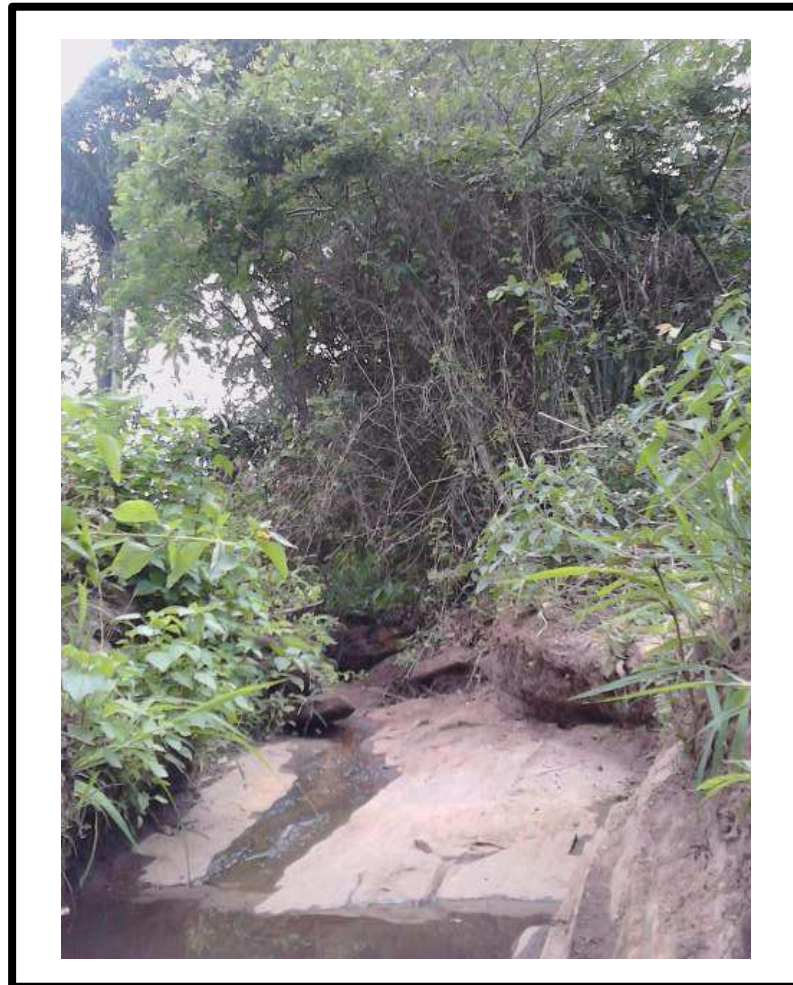
A presença desses relatos sobre as almas penadas – os espíritos, que aparecem nas casas que estão fechadas, nas estradas e nas trilhas que cortam a comunidade é retratada em grande parte como tendo duas reações por parte dos indivíduos: 1) o medo, suscitado pelo desconhecimento do que seria e o que queriam tais espíritos; 2) o enfrentamento dos espíritos como prova de coragem. Sobre o medo dos mortos, Luciene comentou, *“eu mesmo morro de medo, eu me arrepio toda só de falar. Tem lugar aqui em Caiana que o povo fala que aparece os espíritos. Uma pedra na estrada, aqui por baixo da escola, que eu mesmo num passo lá só de jeito nenhum! Deus me livre, se eu vê eu morro!.* Outro relato foi o de D. Dalvína: *“eu nunca vi nada, tem essas conversa ai, mas eu mesma não vi. A pessoa tem é que rezar pra essas alma, isso é alma perdida que fica puraí. As vez agente fala pra fazer medo a esse menino pra ver se obedece. Agente diz olha os malasombro não! Agora eu mesmo num sei dizer se existe o não. Temo é que rezar pro mode ele ir[...].*

Associado ao medo esta a ideia de mistério. O desconhecido suscita o receio, mas também a curiosidade, portanto, estabelece-se uma relação que habita um duplo lugar, o primeiro caracterizado pelo medo e o segundo pela fascinação e a curiosidade. Neste duplo lugar esta

presenta a pulsão criadora da arte, das religiões e também da ciência, que é o enfrentamento da finitude da vida, tal enfrentamento assume na obra Durand (2002; 1993) que propõe uma antropologia do imaginário, a condição de matéria prima que da origem aos regimes das imagens e os próprios símbolos. Tanto os símbolos quanto a imaginação são tratados como condicionantes fundamentais da nossa própria condição humana, valor cultivado pelo filósofo Bachelard quando propõe em sua obra que “[...] as relações existentes entre os homens, entre os homens e a terra, entre os homens e o universo não é resultado de uma série de raciocínios, mas a elaboração de uma função da mente (psíquica) que leva em conta afetos e emoções” (PITTA, 2005, p.16).

Foto 19 – Lugares encantados



Foto 20 – Córrego dos espíritos

Outro olhar que lança mão do tema do medo da morte na literatura das Ciências Humanas é dado por Ariès (2003), o medo é concebido como o sentido dramático da morte, esta dramaticidade, destaca o autor é uma invenção do século XVIII, na medida em que, a morte passou a ser percebida como o evento que roubava o homem da sua vida cotidiana e de sua família, assim temia-se mais que a própria morte, a morte do outro, pois representa uma fragilização do grupo, que perde um de seus membros. Esta fragilidade é acentuada quando o morto ocupa um lugar de destaque, ou seja, a morte nunca é experimentada igualmente por todos os membros da coletividade, existem relevos e dobras nesta paisagem -, os mortos e a morte são diferentes.

Nesta experiência da diferença da morte, me deparei em Caiana com uma provocação a minha própria concepção da morte fruto dos processos formativos que fui exposto ao longo de minha trajetória de vida. Nas minhas visitas pela comunidade conheci Dona Santina uma senhora centenária tia avó de Elza. Tive o prazer de encontrar com ela apenas uma única vez, pois ela faleceu uns quinze dias depois do nosso encontro. Lembro-me da minha reação quando Elza falou que ela tinha morrido, era um misto de pena, tristeza e decepção, pois afinal tinha criando uma simpatia pela aquela senhora que se recusou a tirar uma foto comigo, dizendo ela “*tire com Elza ela mais bonita*” e por outro lado tinha perdido uma informante importante na construção da narrativa sobre a comunidade. Após esse primeiro impacto ficando eu com uma fisionomia que encontramos apenas em velórios – olhos meio fechados e sobrancelhas quase que coladas -, dei meus pêsames a Elza e perguntei como ela estava e que poderíamos deixar a pesquisa para outro dia, ela me respondeu: *não professor vamos sim fazer a pesquisa eu também tenho que entregar os cloros para o povo colocar nas cisternas, a morte é coisa da vida, agente sente mas era pior se ela tivesse ficado em cima de uma cama*. A morte neste momento orbitava em outro lugar de significação, não era fim, o termino era simplesmente a continuação da própria vida, compreensão que me lembrou o poema “A morte é a curva na estrada” de Fernando Pessoa:

A morte é a curva da estrada,
Morrer é só não ser visto.
Se escuto, eu te oiço a passada
Existir como eu existo.

A terra é feita de céu.
A mentira não tem ninho.
Nunca ninguém se perdeu.
Tudo é verdade e caminho⁹⁰.

Outra fisionomia do panorama espiritual, em relação aos espíritos dos mortos, são os relatos que dão relevo aos conhecimentos privilegiados que tais espíritos possuem, fator que deveria ser aproveitado pelos vivos, os mortos tem o conhecimento dos dois mundo, devemos nos servir de tais saberes para lidar com as circunstancia da vida - *fascinans*. Conta-nos seu Manuel: “[...] *o caba tem que ter medo é de quem tá vivo, o povo morto, rum! Os espírito, dizia minha vó, mãe de pai, tem um conhecimento! quem tive sua fé que procure seu caminho*”.

⁹⁰ Fernando Pessoa. **A morte é a curva na estrada**. In Poesias, Ed. Ática, Lisboa.

Extrapolando o sentido dramático da morte, um aspecto que tanto Hertz (1960) como Ariès (2003) apontam é a compreensão da morte ocupando uma dimensão que agrega não só a família do morto, mas o grupo social no qual o indivíduo é parte. Esta percepção foi um dos artifícios do olhar que laçamos para a relação dos moradores de Caiana dos Crioulos com o evento da morte e seu entorno. Podemos destacar ainda que a morte e os mortos participam do mundo dos vivos particularmente em três aspectos que se relacionam sincronicamente no cotidiano e que, portanto constituem-se como elementos importantes no fluxo da vida comunitária. Quais sejam: 1) estabelecem marcos da contagem do tempo; 2) instituem modelos morais; 3) criam conectividade social e histórica.

No primeiro caso, a morte como marco temporal, identificamos nas conversas com os moradores quando buscávamos as histórias da comunidade e histórias de vida que nos dessem material para construção de uma narrativa sobre o grupo. A recorrência nestes momentos, das lembranças dos parentes falecidos funcionava como um farol no mar da memória que os conduziam na construção de uma narrativa sobre se, sobre ou grupo e a contagem do tempo. Ao fazermos uma pergunta que necessitava certa localização temporal surgia a seguinte frase: *faz quando tempo que fulano morreu!* Sendo a resposta a esta pergunta o marco para contagem e localização no tempo. O segundo aspecto, os mortos como modelos morais, consubstanciam a ideia que o passado não deve ser esquecido, pois as conquistas e a situação presente esta diretamente relacionada aos que já partiram: *“tudo que eu tenho hoje, é como diz o ditado, esse palmo de terra foi pai e mãe que trabalharam e eles já vieram dos pais deles, e ai a gente vai dando continuidade à semente [...] hoje esse povo, parece [...] essa juventude mesmo, que as coisa já nasceu pronta, é como diz o ditado, agente tem que beija a pedra”* (D. Edite). No terceiro, a morte suscita laços de solidariedade e conectividade dos sujeitos, tanto pela atitude do apoio ao um vizinho num momento do falecimento de um parente como também os mortos representam conectores que constituem a rede familiar, unido os moradores de Caiana em algum ponto da rede, portanto, sem os mortos, a rede de parentesco se fragmentária perdendo sua característica, qual seja, as linhas de contatos entre as gerações. Entre um vivo e outro tem-se sempre alguns mortos.

Neste contexto da morte, a crença nos santo e sua capacidade de intersecção com Deus agem como estímulo de reinvenção da dor da partida. Os terços que encomenda a alma do difundo são preenchidos por uma sonoridade, a musica preenche de certa forma os espaço vazio.

Se as águas do mar da vida
Quiserem te afogar
Segura na mão de Deus e vai
Se as tristezas desta vida
Quiserem te sufocar
Segura na mão de Deus e vai

Segura na mão de Deus
Segura na mão de Deus
Pois ela, ela te sustentará
Não temas, segue adiante
E não olhes para trás
Segura na mão de Deus e vai

Se a jornada é pesada
E te cansa, meu irmão, a caminhada
Segura na mão de Deus e vai
Orando, jejuando, confiando e confessando
Segura na mão de Deus e vai

4.3 Ao som do terno, festejar e preciso!

Ô rosa, roseira,
Ô rosa, roseada
Menina abra essa roda,
Que o coco vai começar!⁹¹

Uma dimensão que aponto como sendo uma marca de Caiana dos Crioulos, que esta diretamente associada ao culto dos santos católicos, é sua relação com o ritmo, a musicalidade, com a dança, ou seja, com a festa.

Foto 21 - Oficina Pifercussão/ setembro 2010



Fonte: Acervo digital do Projeto Pifercussão⁹²

⁹¹ CD: Caiana dos Crioulos: ciranda, coco de roda e outros cantos. **Rosa roseira (faixa 1)**. Memória Musical da Paraíba Vol. 1, 2003.

⁹² <http://pifercussao.blogspot.com.br/2010/09/pifercussao-em-caiana-dos-crioulos.html>.

Esta relação, festa⁹³ e santos católicos que percebemos em Caiana, encontra na literatura das Ciências Sociais algumas referências uma delas é Ferretti (1978) com “A dança do Lêle na cidade de Rosário no Maranhão”, onde autor destaca que as festas possuindo um caráter religioso ou profano, estando localizadas no espaço urbano ou rural, vem encontrando guarida e condições de formação e perenidade na experiência história brasileira que esta fundada num calendário festivo cristão de fundo católico, na qual se assentaram diferentes tradições étnicas e culturais. Exemplo é o cavalo marinho⁹⁴, a lapinha⁹⁵, o coco-de-roda e a ciranda que são brincadeiras atreladas a um catolicismo popular⁹⁶.

A festa, portanto é compreendida não como instituição autônoma, mas como atividade ritual que compartilha características particulares com outras atividades e condutas simbólicas, no caso particular de Caiana os santos festejados -, São João, São Pedro, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia e Padre Cicero, tornam-se símbolos dos laços sociais que ligam os moradores da comunidade. Desta forma podemos inscrever a compreensão da natureza da festa, e mesmo de seus traços peculiares, no amplo campo das teorias antropológicas do ritual (CAVALCANTE, 2013). Neste contexto, o da relação entre festa e ritual, situamos dois posicionamentos, o pensamento de Gluckman (1966) onde o ritual esta sempre ligado ao domínio religioso ou místico e a compreensão que amplia o conceito de ritual para outros campos da vida social expresso no pensamento de Leach que defende a não diferenciação entre o “comportamento comunicativo” e o “comportamento mágico”, pois os participantes do ritual mágico também estão comunicando, perspectiva na qual, o ritual esta sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual (AMARAL, 1998).

⁹³ Como rituais, isto é, agregados de comportamentos simbólicos, as festas, realizam, com a linguagem dos símbolos, o trabalho dos ritos, articulam, desarticulam e rearticulam aspectos do cotidiano, de experiências históricas, de correntes de tradição, e operam de forma múltipla e involuntária na experiência social. [...] Atraem, encantam e integram participantes e admiradores. Envolvem ricos e pobres; brancos, mulatos, caboclos, negros; distintas origens étnicas; sagrado e profano. Não resolvem conflitos e desigualdades sociais, mas expressam uma face das coletividades que se superpõe a essas diferenças (CAVALCANTE, 2013, p. 126).

⁹⁴ O Cavalo Marinho é um folguedo típico da Zona da Mata de Pernambuco e agreste da Paraíba. Segundo alguns pesquisadores o Cavalo Marinho seria um tipo de versão brasileira da *commedia dell'arte* (GRILLO, 2011, p.146). O auto compõe o ciclo de festejos natalinos, e presta homenagem aos Reis Magos. Acontecem entre julho e janeiro, com destaque para os dias de natal, ano-novo e dia de reis.

⁹⁵ A lapinha é o pastoril que se apresentava diante dos presépios, o grupo de pastoras que faziam as suas louvações na noite de Natal, cantando e dançando diante do presépio, divididas por dois cordões – o azul e o encarnado, as cores votivas de Nossa Senhora e de Nosso Senhor. Trata-se de uma ação teatral de tema sacro (CÂRAMA CASCUDO, 1998).

⁹⁶ Uma dimensão importante a ser destaca a cerca do catolicismo popular é sua relação com o mundo da prática como destaca Zaluar (1983): “Os devotos dessa religião não a concebem como teoria pura, desligadas das coisas terrestres; o catolicismo popular é uma religião voltada para a vida aqui na terra. Nesse sentido é uma religião prática [...]” (p.13).

É a partir deste último posicionamento que, nos colocamos a observar o coco-de-roda e a ciranda em Caiana dos Crioulos associada nas cerimônias dedicadas aos santos católicos. Ambos (o coco e a ciranda) são habilitados como experiência espiritual e comunicacional, pois integra os sujeitos de tal forma que, ao observamos a brincadeira ou mesmo experimentando o coco-de-roda a impressão que temos é que todos estamos suspensos, tal o nível de envolvimento entre brincantes e brincadeira, num movimentar hora mais acelerado hora mais compassado, sempre circular, numa dinâmica onde a comunicação entre os brincantes na roda se realiza pelo compasso do corpo que participa inteiro. É impossível estar pela metade. Neste sentido, concordo com DaMatta (1973, 1979) quando ele aponta que o mundo festivo e o mundo cotidiano se complementam de modo múltiplo nas festas, pois as festas em Caiana são marcadas sobretudo por duas dimensões, o compartilhar e a disputa. Compartilha-se alegria, comida, bebida como também se refazem relações rompidas e criam-se outros rompimentos constituindo uma dinâmica flexível e móvel, “[...] *numa festa agente encontra de tudo, tem a reza, é como diz o ditado, tem a brincadeira, o divertimento, a mocidade ... os que são mas taludo começa ciscar o terreio pra namorar as moça, tem as conversa com mode agente só encontra as vez o conhecido numa festa e num enterro (sorrir), as vez acontece de ter um estranhamento, mas que a pessoa vai lá regram e volta a festa, como diz o ditado, festa é festa!*” (D. Edite).

Nesta mobilidade, a disputa é parte constituinte da performance dos brincantes na roda de coco, no ato da brincadeira dilui-se os conflitos presentes no cotidiano a partir da dramaticidade expressa no jogo da garrafa, onde os brincantes disputam a garrafa de refrigerante que fica no centro da roda através de provocações e insultos ao adversário realizados com movimentos corporais ritmados pela precursão. Outra dimensão da disputa pode ser expressa pelos comentários que escutei algumas vezes deixando transparecer nas falar um tom de disputa por um título abstrato de melhor organizadora de festa que gerava uma disputa velada mais existente, uma passagem que me recordo e exemplifica essa disputa, foi quando D. Penha preparou um almoço pra mim e as enfermeiras do posto de saúde, fazendo ela a questão de reforçar que o feijão, o jerimum as frutas da salada eram do roçado dela e a galinha, ela tinha deixando na faxina já fazia uns vinte dias, foi quando Elza falou: *comadre Penha é primeira pra fazer festa, ai tá acostumada à cozinha nos casamento aqui em Caiana, né não comadre [...]*, esta observação é seguida de uma gargalhada, que inicialmente fiquei sem entender, foi quando D. Penha respondeu também em tô de brincadeira: [...] *comadre Elza num deixe nem fulana escutar isso, ela tem um*

ciúme dessa coisa de fazer festa, ave maria! (sorrir). Palavras que dão a dimensão de importância social da festa e de fazer a festa; ela representa um dos vetores que constroem lugares de distinção nas relações que os sujeitos estabelecem entre si.

Foto 22 – Roda de Coco-de-roda



A compreensão da festa, como sendo um momento profano do culto ao sagrado, ou seja, momento separado monoliticamente por uma linha divisória e que, portanto, os sujeitos experimentam separadamente esta duas fases – sagrado/profano -, conseguindo distinguir os inícios e os fins, é em Caiana dos Crioulos facilmente fragilizada. A festa é extensão do sagrado, ou melhor, sua realização mais verdadeira. Arisco-me a indicar uma não separação entre o mundo sagrado e o mundo profano, na medida em que, ambos se realizam sincronicamente, fugindo dos rótulos classificatórios dos estudos folclóricos que tende a construir tipologias diacrônicas universalistas, enquadrando por sua vez, tais eventos em categorias que exprimem uma dicotomia empobrecedora, pois tais categorias se constituem a partir de um esquema tipológico distante do universo dos sujeitos-brincantes que experimentam integralmente e sensorialmente a brincadeira. Em Caiana se reza dançando envolvidos no ritmo do coco de roda e da ciranda.

Viva Maria Santíssima
Que é humilde de 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 ornada⁹⁷

Para pensar o culto aos santos católicos em Caiana dos Crioulos temos que levar em consideração a ideia de religião como a experiência da festa, de lugar do encontro, não só entre os fieis com o divino, mas dos próprios moradores que se reúnem para agradecer às benções, a saúde, o nascimento de mais um membro da família, a vinda de um familiar que estava fora ou também para dar continuidade a uma prática que parentes já falecidos realizavam. A festa ocupa o lugar de espaço de agregação, de recomposição, portanto, espaço comunicacional, criativo, político e recreativo onde os sujeitos na dinâmica do encontro articulam modelos indenitários.

Assim as festas com suas rodas de coco, os terços e as cirandas, ocupa o lugar de patrimônio cultural e remete ao debate a cerca da memória social, através da qual se constroem e se reconstroem a identidade do grupo (BELTRÃO, 2007). Neste aspecto, é fundamental destacamos as fragilidades políticas que vem sendo enfrentadas nas ultimas três décadas no Brasil, em torno do patrimônio cultural afro-brasileiro, exemplo foi o dilema do tombamento do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Iyá Nassô Oká⁹⁸, conhecido como Casa Branca do Engelho Velho ou Sociedade São Jorge do Engenho Velho em salvador na década de 80⁹⁹ (VELHO, 2007), por um simples motivo, a estagnação conceitual e sócio-política na qual a categoria patrimônio estava atrelada, reverberando numa compreensão monolítica onde o patrimônio luso-brasileiro correspondia ao valor a ser “preservado”. Desta forma, considerar nas comunidades remanescentes de quilombos as manifestações artísticas, religiosas, portanto festivas, pois estas dimensões se encontram e se realizam na festa, aspecto fortemente marcado em Caiana dos

⁹⁷ CD: Caiana dos Crioulos: ciranda, coco de roda e outros cantos. **Bendito de Nossa Senhora da Conceição** (faixa 12). Memória Musical da Paraíba Vol. 1, 2003.

⁹⁸ Edson Carneiro no livro “O Candomblé da Bahia” aponta o Candomblé do Engelho Velho como a origem dos demais candomblés baianos e comenta que a data de fundação do terreiro remonta, mais ou menos, a 1830 e teria sido fundado por três negras da Costa, Adêta (Iyá Dêta), Iyá Kalá e Iyá Nassô. (CARNEIRO, 1954).

⁹⁹ Velho leva em consideração para a indicação do tombamento do Terreiro da Casa Branca a definição de cultura “[...] como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade [...]”. E indica “[...] a sacralidade, no entanto, não era sinônimo de imutabilidade e que a SPHAN não abriria mão da seriedade de suas normas, mas deveria procurar uma adequação para lidar com o fenômeno social em permanente processo de mudança” (2007, p.250).

Crioulos, significa um deslocamento semântico necessário que possibilita dar visibilidade ao patrimônio afro-brasileiro presente nestas comunidades.

Para dar ênfase a essa relação entre as práticas festivas-religiosas e a memória social do grupo, destaco a fala de Dona Edite, ao comentar o porquê ela faz “*das tripa coração*” para manter a novena de Maria na capelinha: *Eu dei uma ajeitada na capelinha pra poder fazer a novena que mãe sempre fazia, era sagrada [...] no mês de Maria mesmo! Tinha o terço, as mulher mais velha puxava novena e enquanto isso a mocidade ficava no oitão esperando o fim da reza, ai era como diz o ditado, o terno começava a tocar, e tinha vez que só parava quando o sol apontava, ê tempo bom [...].* Aqui delinear-se um encontro entre a memória afetiva, que aponto como marco histórico fundamental para a construção da narrativa indenitária de Caiana dos Crioulos, os valores morais que exprimem o papel da religião na organização da vida e o evento festivo como agregador social que possibilita inclusive um encontro geracional, cada um desempenhando papéis específicos na cena -, [...] *aqui eu sempre digo assim, os velho rezam pra ver se essa mocidade toma juízo [...]* (D. Edite).

Foto 23 – Capela próxima à casa de Dona Edite



Sobretudo podemos destacar as festividades aos santos como possuindo uma função de agregação que retroalimenta os laços entre os sujeitos. As festas dedicadas aos santos católicos são visivelmente percebidas como experiência espiritual singular, pois são reinventadas levando em consideração as características do grupo e não a reprodução de modelos urbanos e canônicos, e por este motivo, possui uma força de articulação da coletividade em torno de se. Ou seja, o que mais se destaca entre a maioria dos moradores da região é uma religiosidade estabelecida em uma versão local, adaptada à identidade do grupo. O panorama é composto de uma encruzilhada de posições: a fé nos santos católicos, nos espíritos ancestrais (caboclos e pretos velhos), na força das orações e no poder do espírito santo. Todos estes lugares são ocupados pelos sujeitos de forma a constituir uma experiência que faz a crítica a uma lógica binária constituinte do pensamento ocidental onde só é possível ocupar um único lugar de cada vez. Em Caiana pode-se ocupar mais de um lugar desta encruzilhada espiritual, posso exercer minha fé nos santos católicos e nem por isso criar obstáculos à certeza da existência dos espíritos ancestrais e de sua ciência. Um marco posicional dessa encruzilhada é representado pela fé na padroeira de Caiana, Santa Luzia¹⁰⁰ que ocupa o lugar central no altar-mor da igreja e ao seu lado São José e Nossa Senhora Aparecida, esta última seria segundo os moradores uma segunda padroeira da comunidade. Para D. Penha a justificativa desse título de Nossa Senhora Aparecida seria que [...] *ela é pretinha como agente*. As cerimônias religiosas na Igreja acontecem uma vez no mês quando o pároco vem rezar a missa que costuma ser no domingo pela manhã. A construção da capela foi uma conquista para a comunidade com a ajuda da pastoral, D. Maria uma das lideranças religiosas conta que [...] *antes as missas era aqui na frente de casa ou na frente do grupo antigo, o grupo era ali onde é o posto hoje, aos poucos agente construí a capela meu marido cedeu esse pedaço de terra pra construção*. Hoje na capela para além das cerimônias litúrgicas da missa

¹⁰⁰ **Santa Luzia** nasceu no ano de 280, na cidade litorânea de Siracusa, Itália. A jovem Luzia, tocada pela graça de Deus disse que queria consagrar sua vida a Deus e fazer voto de castidade e fidelidade a **Jesus**. Além disso, ela iria entregar seu dote de casamento (uma pequena fortuna) e seus bens para os pobres. Aconteceu, porém, que Luzia tinha um pretendente para casamento. E este não se conformou com a decisão e a denunciou ao Governador Pascásio, acusando-a de ser cristã. O imperador Diocleciano tinha emitido um decreto autorizando punição exemplar para os cristãos. **Santa Luzia** foi julgada e condenada, e como dava total importância à virgindade e ao amor a Jesus Cristo, o governador mandou que a levassem a um prostíbulo, Santa Luzia rezou: *quem vive casta e santamente, é templo do Espírito Santo, sem a minha vontade, a virtude nada sofrerá*. Assim, nem dez homens juntos conseguiram levantar Santa Luzia do chão. O governador, furioso, mandou matá-la ali mesmo. Os carrascos jogaram sobre ela resina e azeite fervendo, mas nada aconteceu à jovem. Os carrascos continuaram com o seu martírio e lhe arrancaram os olhos. Daí vem à devoção a Santa Luzia como **protetora dos olhos**.

acontecem reuniões com o grupo de mulheres como também a organização do grupo de jovens para a crisma e a catequese.

Foto 24 – Cerimônia da Crisma na Capela de Caiana dos Crioulos/ Maio-2014



Fonte: Acervo digital da Diocese de Guarabira.

Em Caiana o universo simbólico católico é uma das marcas da experiência cotidiana, isto inclui a concepção de organização da vida e do cosmos: *tudo na vida só acontece por que Deus*

permite, a criação, por exemplo, só prospera com a benção do divino espirito santo. Quando uma vaca tá injertada e o bezerro tá dando trabalho de nascer, é preciso rezar uma ave Maria, nossa senhora é mãe ela sabe, e pedir ao divino espirito santo que ajuda aquela criatura. Até mordida de cobra agente reza. Tudo vem de Deus! Ressalta seu Manuel. Esta relação estabelecida entre os santos e os sujeitos em Caiana dos Crioulos, passa pela construção de intimidade. Tal relação se expressa também numa estética decorativa que pode ser vista na maioria das casas.

Foto 25 – Decoração com imagens dos santos

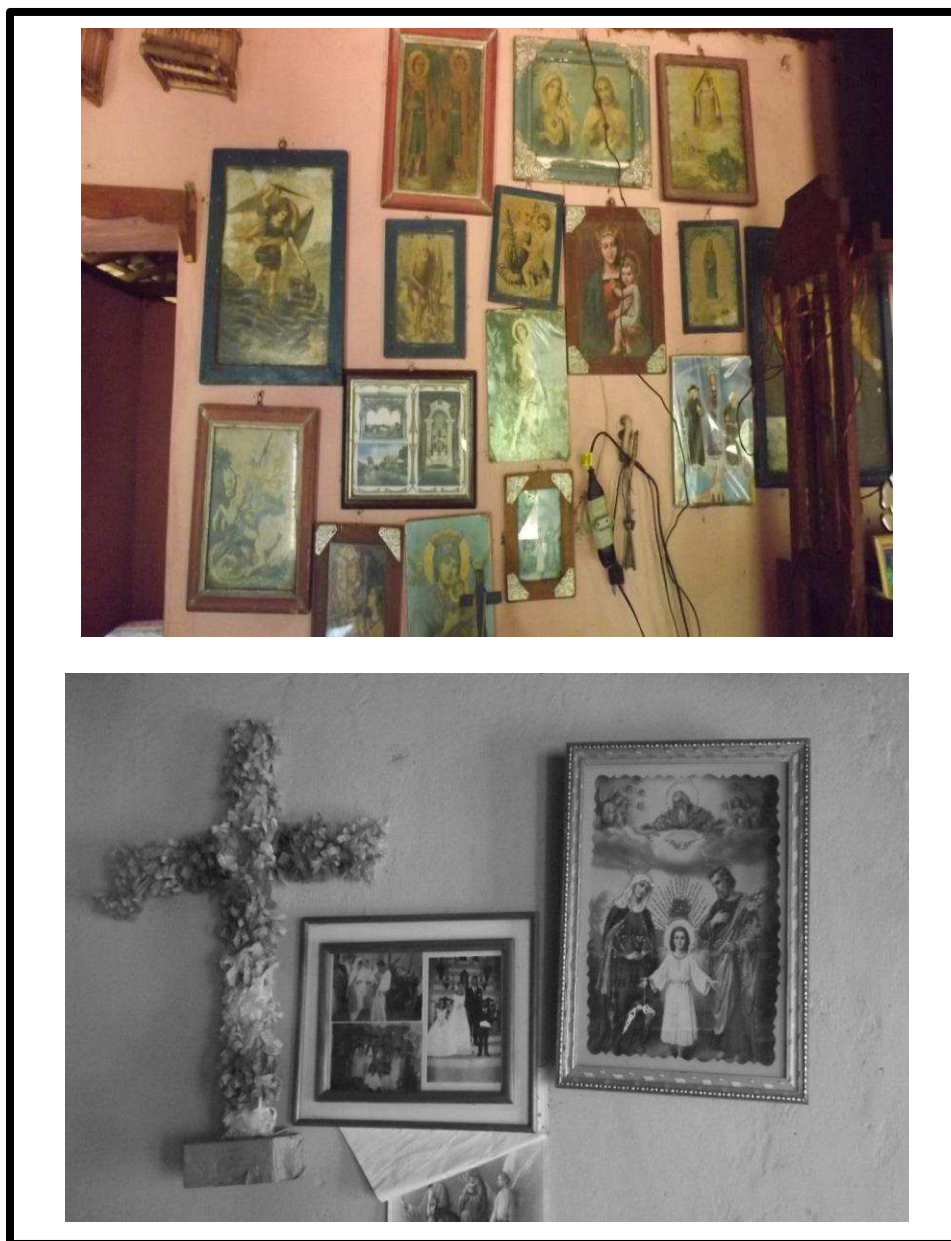
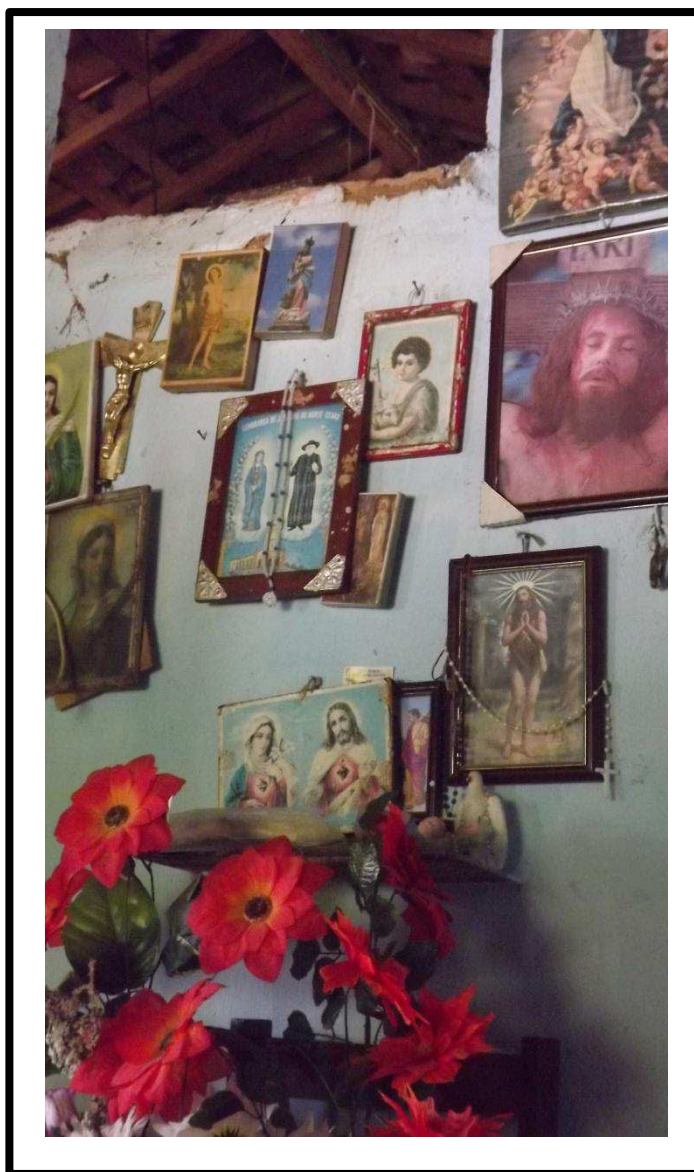


Foto 26 – A devoção vai pra sala



As imagens dos santos saem dos quartos onde são cultuados nos oratórios particulares, comuns nas casas grandes de arquitetura colonial, passando a compor o cenário da sala. Poderíamos traçar rapidamente um movimento dessas imagens saindo do espaço privado (o quarto) para o espaço público (a sala). Contudo essa relação não é tão simples e direta, aspecto que me levou a pensar a seguinte questão: **se partimos da constatação de deslocamento dessas imagens do espaço privado (quarto) para o público (sala), e ainda pressupondo que o espaço público é de certa forma o espaço da não intimidade, como fica a relação, sempre**

evidenciada pelos moradores de Caiana dos Crioulos, de intimidade com os santos? Uma das pistas para responder à questão me veio no momento de inteira descontração, no final do dia, já próximo do horário que costumeiramente retornava pra João Pessoa, numa frase que Elza disse: *entra professor pra tomar um cafezinho*, lembro que lhe respondi que tomaria o café onde estava, pois já estava no horário de retornar para João Pessoa, então ela falou: *não, o senhor é de casa, num vai tomar café na rua nada, sente aqui no sofá, venha homem é rápido!* A fala de Elza desloca a arquitetura dos espaços, pois dizer “você é de casa” significa sobre tudo uma relação de proximidade, e sinaliza para ideia de você como parte integrante e a sala onde estava o sofá representa um espaço interior destinado aos de casa aos que pertencem ao interior, portanto temos uma ampliação semântica na relação publico/privado ou a chamada dialética interior/exterior (BACHELARD, 2005) possibilitada por uma flexibilização cartográfica, os espaços não são significados e experimentados uniformemente.

Os espaços são moveis o que ora assume um papel exterior em outro momento a depender das circunstancias transforma-se em inteiro. Uma passagem muito engraçada que exemplifica essa relação móvel entre interior/exterior ser de dentro e ser de fora, foi quando realizei uma reunião com os moradores para explicar o que era a pesquisa que eu estava desenvolvendo na comunidade, aproveitei para fazer esta explicação na reunião de pais na escola. Uma semana antes dessa reunião minha segunda filha nasceu inclusive no dia do nascimento dela eu estava em Caiana quando recebi o telefonema que minha esposa estava indo para a maternidade, diga-se que as minhas duas filhas nasceram no espaço-tempo em que desenvolvia minha pesquisa de campo. A primeira coisa que me perguntaram ao iniciar a reunião foi sobre o nascimento de minha filha, que foi seguido de uma frase de Elza, *o professor é parente do povo daqui de Caiana!* Dita em tó de rizada, por não entender, perguntei a ela o porquê, ela respondeu que *eu parecia um preá¹⁰¹ pois um dia desse tinha nascido outra filha minha, tava que nem o povo de Caiana um filho atrás do outro!* A sala foi preenchida por gargalhadas! Mas, na mesma reunião uma senhora perguntou: *zeles é de onde comadre Elza?* Causando outro deslocamento, já não mais estou dentro, a pergunta da senhora me joga para o exterior. O mesmo jogo acontece com os espaços, à sala ganha outro status, deixa de ser o espaço publico (exterior), o lugar de receber as visitas àqueles que não são de casa, no instante que a cartografia da casa sofre um alargamento, uma ampliação,

¹⁰¹ *Cavia aperea*, vulgarmente conhecido como preá ou bengo, é um roedor de ampla distribuição na América do Sul, que possuem alto índice reprodutivo.

onde o alpendre e o terreiro são chamados a compor esta arquitetura e são os espaços para receber a visita, aqueles que não são de casa.

Poderíamos sinalizar que quanto mais adentramos nos cômodos, maior a intimidade. Como também definimos a relação interior/exterior como sendo móvel. Em outra situação o exterior é representado pelo que estar fora do território concreto e simbólico da comunidade, fatores que a pergunta da senhora a Elza evidenciam, na medida em que, ela me localiza num espaço simbólico, estético, linguístico e outros, que não é o dela, algo que carrego comigo e do qual não posso me desfazer, minha história e as marcar que ela produz no meu corpo, na percepção que tenho sobre a vida, como também, na forma que me relaciono com o mundo e com os outros, os quais são perceptíveis, fazendo surgir a perguntar: comadre ele é da onde? Ou seja, os elementos que nos distingue. Um argumento que aponto como interessante e nos ajudar a pensar os deslocamentos e a mobilidade dos espaços, dos sujeitos e das coisas é a poética do espaço bachelardiano, que assume essa mobilidade, fazendo a crítica a um esquadramento dicotômico:

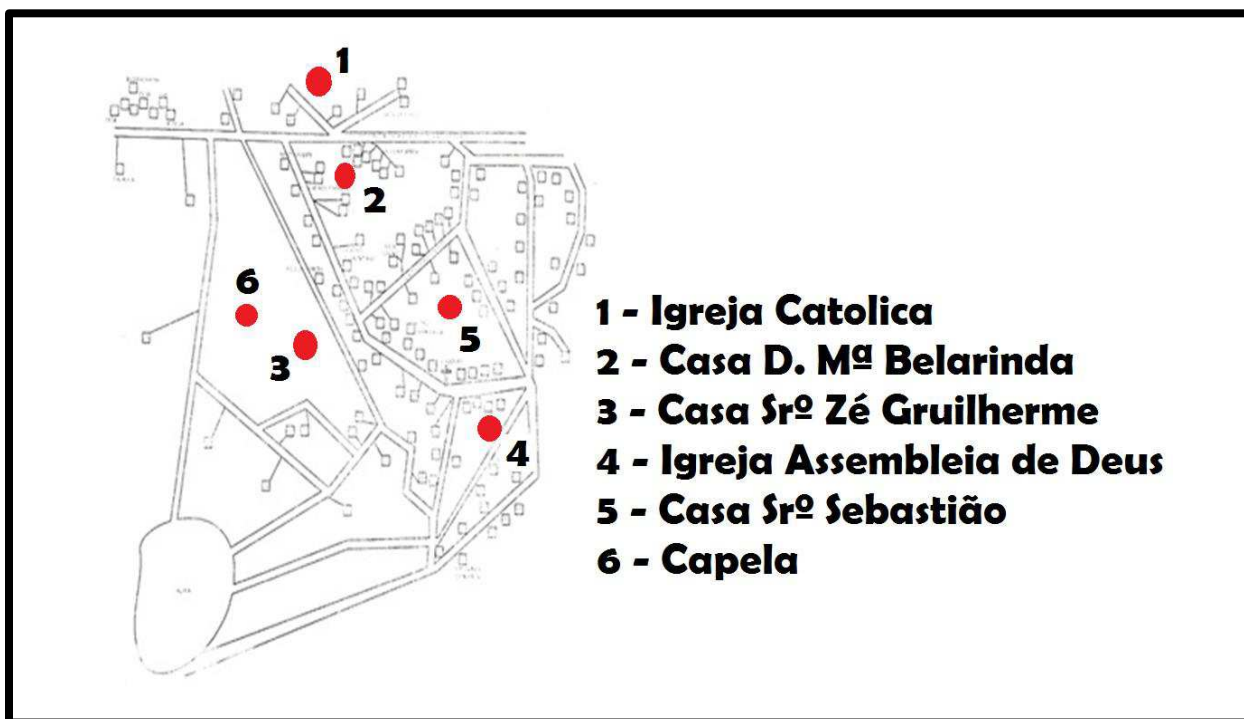
Fazemos passar para o nível do absoluto a dialética do *aqui* e do *ai*. Atribuímos a esses pobres advérbios de lugar poderes de determinação ontológica mal controlada. Muitas metafísicas exigiram uma cartografia. Mas em filosofia (**e em antropologia**, grifo nosso) todas as facilidades têm seu preço; e o saber filosófico (e **o saber antropológico**, grifo nosso) começa mal se tiver como base experiências esquematizadas (BACHELARD, 2005, p.216).

4.4 Encontros espirituais

Jurema deu um estrondo
Que toda terra estremeceu
Por onde andam os companheiros da jurema
Que a te hoje não apareceu

Início esta sessão apontando algumas notas a cerca do itinerário narrativo que esta sessão terá, particularmente destacando que as observações do Bachelard (2005) também podem ser instrumentalizadas para pensar a mobilidade dos sujeitos no que eu denominei de “encruzilha de posições” espirituais. Partiremos da ideia que os sujeitos não ocupam e nem tão pouco desempenham papéis sociais fixos. Para isso, sairemos da fé nos santos católicos e seu entrelaçamento com o mundo festivo do coco-de-roda e da ciranda e seguiremos para um encontro com os espíritos ancestrais (caboclos e pretos velhos) e a força das orações que curam, buscando destacar a importância dos cultos religiosos na interpretação e tratamento das doenças e inserção dos sujeitos a um estado de equilíbrio. Olhar que tem orientando a literatura antropológica nos últimos 20 anos.

Figura 1 – Distribuição dos núcleos espirituais no território de Caiana dos Crioulos



Apontamos que estas escolhas estão diretamente ligadas ao contexto etnográfico da pesquisa a comunidade Caiana os Crioulos, onde as práticas terapêuticas vão sendo constituídas de um entrelaçamento de universos semânticos e práticos indo da utilização das plantas para rezar, oferendas e às performances físicas que objetivam retirar dos sujeitos o elemento que causa o desequilíbrio. Temos em Caiana dos Crioulos um sistema de atenção formado por práticas curativas hospitalares realizadas no posto de saúde e as práticas curativas espirituais, as quais nos deteremos nesta sessão.

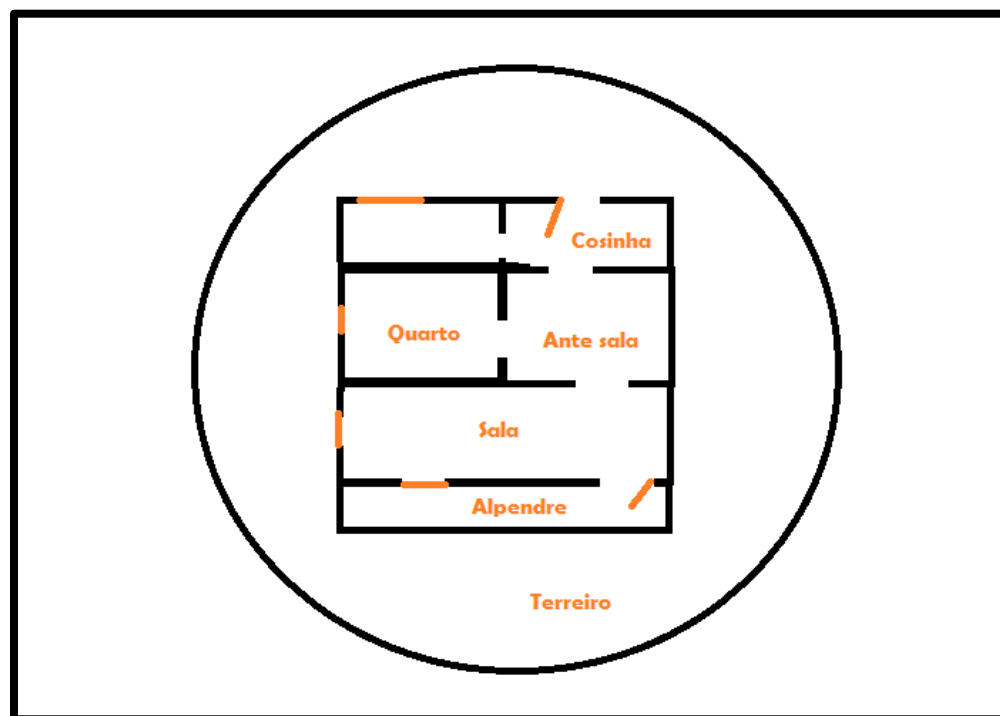
Faremos isso seguindo as ressalvas de Rabelo (1994) que destaca que as práticas curativas ligadas a experiências religiosas se constituem num processo de ampliação de suas ações de intervenção, fugindo de práticas terapêuticas nas quais a compreensão do adoecimento esta restrita a causas objetivas. A interpretação religiosa estabelece uma relação dos estados de adoecimento com um todo, e parte da concepção que a logica de cura deve ser pautada num processo de reinserção dos sujeitos doentes numa estado de equilíbrio, alcançado através de experiências além de ações objetivas como a ingestão de medicamentos. Vale salientar a compreensão Taussig (1980) que enfatiza que o tratamento médico despersonaliza o doente, enquanto o tratamento religioso visa agir sobre o indivíduo como um todo, reinserindo-lhe como sujeito, em um novo contexto de relacionamentos, portanto de equilíbrio. Tais práticas curativas bem como sinais e sintomas da doença, tanto quanto a logica de cura, assumem a posição e precisam ser entediados menos como "coisas-em-si" e mais como afirma Taussig¹⁰² (1980), como sinais de relações sociais disfarçados. Partimos dessa atmosfera para perceber os encontros espirituais e o que considero como sendo um dos seus objetivos maiores, as praticas curativas, ou seja, o seu lugar de agência terapêutica.

Feita estas observações, destaco que a palavra *encontro*, este verbo pronominal que denota a ação de obter o que se procura; passar a conhecer e topar com algo inesperado, como também achar-se, é sem duvida a experiência que melhor define minha ida à casa de D.Maria Belarinda, Srº Zé Guilherme e Srº Sebastião. Buscarei aqui construir uma narrativa inspirada numa literatura que apresenta seus personagens, paisagens, aromas e tessituras com o cuidado e o

¹⁰² I am going to argue that things such as the signs and symptoms of disease, as much as the nology of healing, are not "things-in-themselves", are not only biological and physical, but are also signs of social relations disguised as naturaz things, concealing their roots in human reciprocity (Taussig, 1980, p.3). [Vou argumentar que as coisas tais como os sinais e sintomas da doença, tanto quanto a logica de cura, não são "coisas-em-si", não são apenas biológicas e físicas, mas também são sinais de relações sociais disfarçados de coisas naturais, escondendo as suas raízes na reciprocidade humana].

respeito de quem foi recebido com uma desconfiança avizinhada de uma responsabilidade espiritual de acolher a todos que os procuram. Iniciei apresentando o movimento de aproximação e chegada à casa de D. Maria Belarinda, que seu deu na manhã do dia 20 de dezembro de 2011. Esse encontro foi preenchido por uma expectativa que me invadia deste a saída de João Pessoa. A expectativa era entorno do que iria encontrar, qual a cerimonia, como era o ritual? Se teria alguma proximidade com universo religioso que pesquisava em João Pessoa desde ano de 2002? Quando descia a ladeira que dá acesso a casa D. Belarinda já escutava o som que vinha de lá, com tudo não dava para distinguir qual a letra que estava sendo cantada, quando cheguei mais próximo identifiquei que era um ponto de jurema: *Jurema é raiz forte, jurema vem da mata virgem. E traz a ciência das sete casas. Salve o povo da jurema!*

Figura 2 – Estrutura da casa onde D.Belarinda realiza os *Encontros Espirituais*



Este dado criou instantaneamente uma relação de intimidade, era como estar voltando ao universo tão familiar que era os terreiros de umbanda e candomblé em João Pessoa. Quando cheguei à soleira da porta da casa de D.Belarinda, uma construção de taipa caiada de azul de uns dois metros e meio de altura, tinha um senhor que nos convidou a entrar e ficar à-vontade. A

minha primeira ação foi tirar os sapatos e fazer uma saudação ao dono da porta, Exu, como que num gesto de dizer para os presentes que eu estava integrado a energia que emanava do som produzido pelas vozes da médium e dos que estavam ali em busca de algo. D.Belarinda logo disse após minha saudação, “*olha ai, meu filho sabe em!?*”. A sala onde acontecia, o que D.Belarinda denominou de “*encontros espirituais*” porque, segundo ela, estávamos reunidos para trocarmos energias e que ela não gostava da ideia de que as pessoas estavam ali para trabalhar, era um espaço pequeno, tinha no máximo dois metros de largura por 4 metro de comprimento.

Nos fundos da sala próximo a uma janela que se conservou fechada as seis horas que permaneci no ritual, estava D.Belarinda sentada num tamborete encostada no canto da parede e a sua frente uma pequena mesa de madeira pintada de azul, com imagens de santos, preto velhos, caboclos, flores artificiais, cigarros, perfume e velas. Ao seu lado encostado na parede dois bancos cumpridos que cabiam duas pessoas, um deles foi onde me sentei bem próximo a médium. Foi neste momento que percebi que quem tinha me recebido não tinha sido D.Belarinda mais um entidade da Jurema, que estava realizando o atendimento as pessoas pressentes. Tinha na pequena sala unas oito pessoas, fora um senhor que estava em pé encostado na parede que dava assenso ao interior da casa e tinha o papel de assessorar a médio, depois fiquei sabendo que era seu esposo.

A cerimonia seguia com a médium cantando musicas saldando o povo da jurema: pretos velhos, caboclos e pomba gira. O ritual se caracterizava por mensagens/orientações faladas pelos espíritos incorporados em D.Belarinda, que se levantava do tamborete circulava pela sala ora fumando, ora carregando velas acessas e borrifando um perfume que estava num recipiente de plástico azul claro de desodorante na fragrância alma de flores. Uma das pessoas presentes vinha atrás de uma cura afetiva, pois seu esposo tinha deixando a casa e estava morando com outra pessoa. A consulta seguia com D.Belarinda dando conselhos à moça que estava acompanhada de sua mãe, ambas moradoras da cidade de Matinhas, um dos conselhos foi que se ele não retornasse pra ela, que ela se conformasse, pois ele que não há merecia. O interessante é que as demais pessoas presentes participavam uns das consultas dos outros dando palavras de apoio numa catarse no sentido aristotélico, ou seja, uma purificação das almas por meio de uma descarga emocional provocada por um drama. Os dramas individuais naquele momento passavam a ser dramas de todos. Ainda no contexto dessa cura afetiva a médium chamou a moça ao centro da sala pedi-o para que ela ficasse com as costas coladas nas suas e suspendeu a moça traída em suas

costas subindo e descendo três vezes e dando três voltas na sala. Vale destacar que D. Belarinda é uma senhora de baixa estatura e a moça que ela suspendeu era bem mais alto e levemente acima do peso. Esta performance corporal me pareceu naquele instante um tentativa de dividir o peso que aquela situação esta gerando na vida daquela moça e ao mesmo tempo retirar daquele corpo os elementos que o fragilizava.

No tempo que permaneci no ritual vários aspectos me chamaram atenção, contudo gostaria de destacar o fluxo de entidades espirituais que incorporavam em D. Belarinda, passaram pelo menos umas seis entidades, uma delas uma preta velha, que se denominou de velha curandeira. Ela se movimentava pela sala curvada e lentamente, era o peso da idade. A preta velha ficou entre nos na sala por uns 30 minutos, neste tempo ela falou com uma senhora que estava lá para pedir ajudar pra seu filho que tinha voltado de São Paulo e estava sem trabalhar só bebendo. A preta velha pediu que ela compra-se sete velas, fumo, um litro de cana e um perfume e que trouxesse no próximo encontro que ela iria falar com sua falange para colocar o filho dela no caminho. E que ela trouxesse um par de roupas limpa dele pra ela fazer um defumador.

Sobre este contexto gostaria de destacar que a Jurema é não só designativa de uma espécie botânica, como, também, de uma divindade e de sua morada sagrada, a região celeste (jurema), de onde chegam os encantados quando invocados a comparecerem no espaço ritual (Albuquerque, 1997). Partindo deste lugar interpretativo podemos considerar a casa de D. Belarinda como uma porta com um mundo espiritual. Além do sentido botânico, a palavra jurema designa ainda pelo menos três outros significados: 1) preparado líquido à base de elementos do vegetal, de uso medicinal ou místico, externo e interno, como a bebida sagrada, “vinho da jurema”; 2) cerimônia mágico-religiosa, liderada por pajés, xamãs, curandeiros, rezadeiras, pais de santo, mestras ou mestres juremeiros que preparam e bebem este “vinho” e/ou dão a beber a iniciados ou a clientes; 3) jurema sendo igualmente uma entidade espiritual, uma “cabocla”, ou divindade evocada tanto por indígenas, como nos cultos afro-brasileiros e mais recentemente na umbanda.

A jurema é considerada elemento sagrado por suas propriedades mágico religiosa nos terreiros do chamado Catimbó-jurema e nas casas de Umbanda e tem ganhado espaço nos debates intelectuais nas ultimas décadas¹⁰³. Assim a experiência ritual vivenciada na casa D. Belarinda esta circunscrita a este universo mágico-religioso, que pode ser definido como uma tradição

¹⁰³ Ver: ASSUNÇÃO, 1991; CABRAL, 1997; MOTTA, 2005; SALLES, 2010

nordestina que se iniciou com o uso desta planta pelos indígenas da região norte e nordeste do Brasil, mas que, atualmente possui influências as mais variadas. No contexto do sincretismo brasileiro afro-ameríndio, a presença ou não da jurema como elemento sagrado do culto vem estabelecer a diferença principal entre as práticas de umbanda e do catimbó.

Assunção argumenta que,

A partir da literatura existente, podemos inicialmente dizer que o culto da jurema é um culto de possessão, de origem indígena e de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado no culto dos “mestres”, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos de antigos e prestigiados chefes do culto, como juremeiros e catimbozeiros. Tem por base um sistema mitológico no qual a jurema é considerada árvore sagrada e, em torno dela, dispõe-se o “reino dos encantados”, formado por cidades, que por sua vez são habitadas pelos “mestres”, cuja função, quando incorporados, é curar doenças receitar remédios e exorcizar as “coisas-feitas” e os maus espíritos dos corpos das pessoas (ASSUNÇÃO, 2006: p.19).

Outra feição que vamos encontrar na literatura é a dimensão da jurema como uma tradição religiosa dos índios e dos seus pajés, grandes conhecedores dos mistérios do além, das plantas e dos animais. Conjuntamente com Toré conformam elementos culturais que codificam a autoctonia dos índios da região Nordeste do Brasil (GRÜNEWALD, 2008). Contudo a jurema não é exclusiva do contexto indígena, de acordo com Andrade (2011) diante do componente negro, a jurema também garante seu reconhecimento como entidade (espírito, divindade, cabocla) autóctone, “dona da terra”. A jurema é absorvida pelos cultos afro-brasileiros, e nas últimas décadas, é no contexto da umbanda, religião nascente e em pleno processo de sistematização e de expansão nacional, que a jurema é integrada na cosmologia sagrada (SALLES, 2010).

Ó jurema preta, senhora rainha
 Tu és dona da cidade,
 Mas a chave é minha
 Ele é de perereguê
 Ele é de perereguai
 Salve o povo de jurema
 Vamos todos saravar.
 (VANDEZANDE, 1975: p.80)

Com isso, podemos destacar ainda que dentro dos estudos da antropologia brasileira, a Jurema ocupa um lugar singular. O próprio termo comporta denotações múltiplas, que são

associadas em um simbolismo complexo. Esse complexo semiótico chamado jurema, representa até hoje, na polissemia deste termo, um ponto de vista e uma resistência étnica. Segundo Assunção (2006) a jurema, também conhecida como catimbó, hoje um termo menos usado, é o conjunto de crenças e ritos que conforma o universo religioso dos mestres. De origem indígena, a jurema se propõe a curar os doentes, resolver problemas práticos da vida cotidiana, oferecer consolo aos sofredores, compensar o pobre e o desvalido pelos infortúnios de sua condição social, características que podemos destacar como sendo o eixo condutor do ritual em D. Belarinda. Outro olhar é do Bastide (2004) que confirma que o catimbó aparece como uma manifestação do Nordeste, especialmente na Paraíba e estrutura-se a partir de elementos da pajelança indígena: fumo, fumaça, espíritos e práticas de cura. Outra experiência que se liga a este contexto do catimbó e dos encantados ancestrais como agentes de cura foi o meu encontro com Srº Zé Guilherme. Que se deu de uma forma mais demorada.

Foto 27 – Localização da casa de Srº Zé Guilherme/ Caiana dos Crioulos



Escutava muito na comunidade se falar de seu Zé Guilherme, e essa recorrência de referências a ele o tornou sujeito importante da pesquisa e na compreensão do panorama espiritual que conforma uma das dimensões do fluxo da vida comunitária. Programei-me varias

vezes pra encontrar aquele senhor tão falando, só que não encontrava uma pessoa para me levar até a casa dele que fica num vale entre os dois morros, próximo ao córrego d'água, pois queria chegar até ele através de uma pessoa próxima para que o encontro acontecesse de forma a não incomodá-lo tanto, haja vista se tratar de um senhor de 92 anos.

Foi quando numa das conversas com Elza ela me informou que D.Nega tinha proximidade com ele. Então resolvi falar com ela, que não concordou em me levar, ela me falou que eu poderia ir só. Compreendi aquela fala dela como uma liberação, e assim o fiz. No dia 11 de maio de 2012, chego à casa de Zé Guilherme, diga-se que foi o único encontro que tive com ele, acompanhado de um aluno.

Foto 28 – Encontro com Srº Zé Guilherme/ Caiana dos Crioulos



Srº Zé estava sentado numa cadeira de plástico no canto direito da sala próximo à porta que dava acesso ao interior da casa. Me apresentei e perguntei se ele teria um tempo para conversar comigo, ele meio desconfiado falou que eu ficasse à-vontade, procurei me sentar numa cadeira próximo a ele e iniciei a nossa conversa falando sobre a história de Caiana. Conversa que logo ganhou outro rumo suscitado pela fala Srº Zé sobre os cabocos bravos que tinha naquela

região. Nesse momento tive a surpresa de encontrar D. Nega que chega na porta próximo do local onde Zé Guilherme estava sentado, vindo do interior da casa para a sala onde nos estávamos conversando, ela pede a bênção a Srº Zé se referindo a ele como padrinho e diz pra mim: *bem que você falou que vinha* (sorrir)! Depois disso ela entrou e eu continuei a conversar. Busquei na conversa, já que Srº Zé tinha falado sobre os cabocos, entrar nas questões relativas à espiritualidade, ele desconversou e falou que isso eram as histórias dos antigos que falavam em Maria Florzinha¹⁰⁴.

Perguntei então a ele se nesses matos de Caiana ela já tinha aparecido, ele sorri e me diz: *ela só vem atrás dos que não respeitam a correnteza do rio e o vento que balança as folhas do coco catolé*. Continuei a conversar e perguntei se ele rezava, ele falou que não sabia rezar, me diz isso sorrindo. Eu insisti na questão e perguntei sobre os santos e as velas que estavam numa mesa próxima à cadeira onde eu estava sentado, ele olha pra mim e diz: *e pra ajudar o povo que vem aqui em casa, são as forças que nos sustenta meu filho*. Mas de que forma acontece essas ajudas, pergunto a ele, que responde: *em todo conto nos tem esta convivendo com essas forças, elas nos sustenta, guia agente pela caminhada, então é bom deixar sempre uns presente nas capoeira, na beira d'água e pedir a proteção as forças de nosso senhor*.

A fama de Srº Zé ia aos poucos aparecendo, ele é muito conhecido em Caiana justamente como rezador, mas com uma diferença, que todos quando falam faziam questão de marcar, a reza que ele faz é umas coisas diferentes, dizia os moradores. Essa diferença sempre destacada no discurso mais nunca explicada concretamente o que era na prática a diferença, fica mas evidente e compreensível pra mim quando encontro Srº Zé Guilherme, o diferente que ele traz é justamente sua aproximação com as entidades ancestrais dos pretos velhos e dos caboclos da mata que estavam representados no altar montado em cima da mesa em sua casa.

Próximo ao momento de nossa saída chegou um senhor na porta e perguntou se Srº Zé estava atendendo, vi naquele momento que estava realmente na hora de irmos, perguntei se eu poderia voltar outra vez ele me falou que *se era do meu desejo, que ficasse a vontade*, mas infelizmente a dinâmica do campo não me permitiu voltar, quem sabe num outro momento. Ao sair da casa de Srº Zé o aluno me pergunta se eu tinha sentido o cheiro forte da cana e se o senhor que estávamos fazendo a entrevista com ele estava bêbado. Tinha realmente sentido um cheiro de

¹⁰⁴ Espírito de uma cabocla de longos cabelos, ágil, que vive na mata protegendo a natureza dos caçadores, e gosta de ser agradada com presentes, principalmente mingau, fumo e mel.

cana mais não me pareceu que o Srº Zé estivesse embriagado, e respondi ao aluno que aquele cheiro era das entidades espirituais que acompanhava aquele senhor, o aluno sorriu.

O terceiro encontro aconteceu em setembro de 2012 foi com Srº Sebastião Paulo Alves um rezador. Comecei a entrevista perguntando se ele tinha alguma crença, ele respondeu *que não tinha crença nenhuma só acreditava em Deus, porque tudo que eu peço ele me dá. Me da saúde, força pra trabalhar né! E também rezar o povo que chega aqui em casa doente.* Quando ele me falou que rezava perguntei se ele poderia me reza, contudo ele me informou *que não, pós estava de buxo cheio, e não é bom reza desse cheio, Eu mesmo quando povo chega aqui em casa explico logo que agente tem que reza com a barriga seca.* Perguntei a ele o porquê disso, que me respondeu de uma forma muito simples: *por que é assim, agente sente que num pode!* Questão que nos desafia a desconstruir a lógica explicativa conceitual própria da nossa estrutura racional de pensamento, onde tudo tem que ter uma explicação de ser, portanto, a fala de Srº Sebastião nos chama a pensar o fluxo da vida como fruto da experiência sensorial.

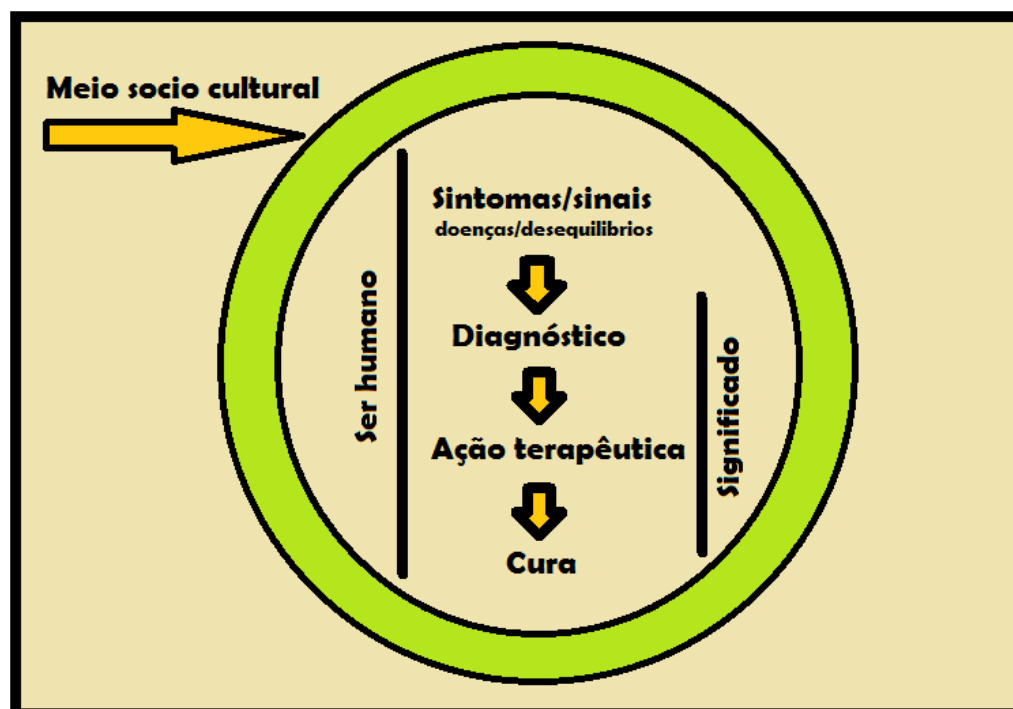
Esta dimensão do sensível conduz Srº Sebastião nas práticas de cura que ele realiza, pois todos os passos dados leva em consideração uma intuição. Ele conta que quando uma pessoa chega doente [...] *a primeira coisa que eu faço e rezar uma Ave Maia e um Pai Nosso, pra me proteger da fraqueza que aquela pessoa vem, porque você sabe, vem gente de todo tipo aqui, então é preciso ter fé na oração. Depois que eu rezo essas primeira oração saio no terreiro pra escolhe um galho de mata pra rezar, porque eu só rezo com um galho de mato, pra a fraqueza ir pra o galho e não pra mim* (sorrir). A natureza é incorporada no processo de cura como veículo catalizador e possuidor de propriedades curativas, pois segundo Srº Sebastião [...] *é na natureza que os poder de Deus mais tá presente. Por isso que eu tem todo confiança na oração e nas pranta, isso é uma bênção* [...] fala apontando pra janela que dar para o terreiro da sua casa onde ele cultivava algumas plantas -, sabugueiro, capim santo, erva cidreira, alecrim e erva doce.

A prática de rezar os doentes foi segundo Srº Sebastião um saber que ele herdou de sua mãe que tinha muita fé [...] *mãe tinha muita fé, ela sempre dizia, que quando a pessoa não tem fé num vai pra frente, pois a fé é quem cura as doença.* As práticas curativas mobilizadas por Srº Sebastião esta em grande parte ligada a um universo simbólico católico, embora, suas ações não obedeçam às exigências das estruturas canônicas da Igreja, mas correspondem a crenças que são recriadas a partir das experiências de vida, fator que aponta para uma relação entre a ação cotidiana realizada por Srº Sebastião nos tratamentos curativos que suas rezas empreendem e a

memória da comunidade e sua própria identidade enquanto sujeito, já que ambas vão sendo constituídas num movimento dialógico, pois “a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” (BOSI, 2007, p.54).

Neste sentido nossos três agentes curativos empreendem ações terapêuticas na medida em que suas ações possuem como objetivo tratar a doença ou desequilíbrio que foi diagnosticado. O diagnóstico de doença ou desequilíbrio baseia-se em sinais e/ou sintomas detectados em uma consulta. Todos esses elementos, sinais, sintomas, diagnóstico, doença, desequilíbrio recebem significados distintos de acordo com o sistema ou proposta terapêutica dentro de um espaço e tempo de cada configuração social, que concebe uma concepção de ser humano inserido em uma natureza, agindo e interagindo de acordo com sua cosmologia. Podemos definir nessa conjuntura que a Cura é a ação ou efeito de curar, ou seja, o recobrimento da saúde. Seguindo esta lógica podemos apontar que tanto para o diagnóstico como para a terapêutica, a concepção do que é a cura modifica-se em função dos significados dados ao ser humano, ao ser corpo, às suas relações dentro de uma cosmovisão particular, e não é diferente em caiana dos Crioulos.

Figura 3 - Esquema relacional dos elementos da cura



Assim apontamos que a força das experiências espirituais, oriunda das crenças na possibilidade de ligação direta dos seus representantes com as divindades, define as suas funções de cuidadores do bem-estar dos indivíduos deste três agentes curadores presentes na comunidade Caiana dos Crioulos, na medida em que, é possível constatar a fusão do papel desses curadores, cuidando dos males físicos e não-físicos. Aos curadores são atribuídas pela a comunidade circundante habilidades que lhes permite lidar com o mundo material e espiritual. Destacamos por sua vez que, as relações entre religiosidades e saúde estão presentes sempre que a visão de ser humano compõe-se de uma indissociabilidade dos aspectos físicos, materiais e os imateriais, espirituais ou energéticos.

Essa postura leva a constatação da visão integral do ser humano composto por corpo, mente, espírito e natureza. Para os três agentes de cura do qual tratamos nesta sessão a vida se constitui a partir de uma interação com os elementos da natureza, com outros seres humanos e com os encantados, movimento que produz energia de vida que exerce em qualquer processo de cura um papel chave, sendo trabalhada a partir do espiritual para atingir o corpo físico culminando com a cura em ambas as dimensões. Um exemplo são as práticas curativas nos rituais de cura do Catimbó-Jurema dinamizado por D. Belarinda, onde as propriedades farmacológicas da planta exercem papel (secundário), uma vez que sua ação ou força energética (espiritual) é o elemento de poder no processo de cura, pois a jurema dentro do seu complexo de significação reinsere os sujeitos que a procura através de uma reorganização de sua experiência de mundo (RABELO, 1994), entrando em cena a coletividade manipuladora dos princípios realizadores da cura, apontando para a compreensão do tratamento religioso como uma “[...] relação entre os símbolos e práticas rituais e o próprio curso do doente [**fragilizado/desarmonizado**, grifo nosso][...]” (RABELO, 1994, p.55).

– CONCLUSÕES –

CARTOGRAFANDO, MOSTRANDO E REPARANDO NO LUGAR

Localizar [*etn-cartografar*, grifo nosso]
significa mostrar o lugar.
Quer dizer, além disto, reparar no lugar.
Ambas as coisas, mostrar o lugar e
reparar no lugar, são os passos preparatórios
de uma localização [*de uma etn-cartografia*, grifo nosso].
Mas é muita ousadia que nos conformemos
com os passos preparatórios.
A localização termina,
como corresponde a todo método intelectual,
na interrogação que pergunta pela *situação do lugar*
Heidegger

A propósito do lugar, sobre o qual incidem histórias de vida, ou seja, relações socioculturais em movimento no transcurso do tempo, onde se desenvolve saberes coletivos compondo o que Little (2002) chamou de uma cosmografia¹⁰⁵, processam-se experiências temporais de intervenção e relações¹⁰⁶ que, modelam o espaço dando-lhe significados particulares, preenchendo as suas camadas de história. Partindo dessa experiência heterogênea¹⁰⁷ de relacionar-se com o território, promovida pela diversidade sociocultural do Brasil, temos uma extraordinária variedade fundiária, representada em parte pelas sociedades indígenas e as comunidades remanescentes de quilombos, ambas possuidoras de formas particulares de relacionar-se com os ambientes geográficos (LITTLE, 2002; ARRUTI, 2006).

O respeito a esta diversidade é fundamental para que possamos garantir a efetivação dos direitos, portanto irmos de encontro às privações e exclusões tão cotidianamente experimentadas pelas populações indígenas e particularmente as famílias quilombolas ao longo do imenso

¹⁰⁵ No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, Little utiliza o conceito de cosmografia, definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p.4).

¹⁰⁶ O que definimos como experiências temporais de intervenção e relações são as intervenções humanas no território ao longo da vivência história e as formas de como estes se relacionam com o mesmo dando-lhe significado e modelando-o a partir de suas necessidades.

¹⁰⁷ As sociedades indígenas, as comunidades remanescentes de quilombolas, as comunidades de açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçairas, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praiérios, sertanejos e varzeiros e suas formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes (LITTLE, 2002; DIEGUES, 1999).

território brasileiro e de sua história, marcada por privilégios, paternalismos políticos e injustiças, problemáticas que nos conduzem a *pensar a situação do lugar*.

Mostrar e reparar no lugar são passos preparatórios para *pensar a situação do lugar*, e significam sobre tudo dar destaque aos relevos sociais, visibilizando as condições na quais estes novos sujeitos de direitos, os remanescentes de quilombolas, estão inseridos na sociedade brasileira, com suas características particulares produtoras de vínculos socioculturais e históricos onde a conquista do território é a efetivação de um projeto de liberdade concretizado a cada geração que cultiva a terra construindo as condições de sua reprodução material e social. Portanto, apontamos a dimensão étnico territorial, as relações de parentesco e as experienciais espirituais em Caiana dos Crioulos como fundadoras do sentimento de grupo e do próprio fluxo da vida comunitária. Dimensões que foram tratadas no decorrer da tese de forma disjuntiva, mas que operam de forma conjugada/enredada na experiência cotidiana de cada sujeito de Caiana, do momento em que acordam ao momento do descanso após o dia de trabalho sobre a terra que lhes dar o alimento e a mistura de todos os dias.

Assim a organização dos panoramas representou-se uma estratégia em busca de melhor compreender o *ser* desses sujeitos no fluxo da vida comunitária, engendrada por estes sujeitos concretos na forma que se relacionam com a terra, nas redes familiares constituídas por vivos e mortos como também nas formas que experimentam, praticam e compartilham sua espiritualidade, ou seja, como lembra Weber (1991) é necessário para se compreender realizar uma separação cuidadosa dos elementos/dimensões que se encontram unidos na ação comunitária. Disjuntar algo que na experiência cotidiana esta conjugada foi um desafio, pois as dimensões do fluxo da vida correspondem à própria natureza do indivíduo, que ao mesmo tempo se reconhece diferente diante do outro e se coloca aberto ao dialogo nesta fronteira de relações. Assim a identidade étnica dos sujeitos de Caiana dos Crioulos é constituída mediante o enfretamento político das exclusões. É desse lugar inteiro, que estes sujeitos posicionam-se politicamente e saem em defesa do seu lugar de sobrevivência, que lhe viu nascer, que é o lugar de referencia onde as muitas histórias de vida se desenvolvem emolduradas pelo cenário onde seus mortos um dia cultivaram sementes e suas próprias vidas.

Ultimamos o texto apontado os movimentos de conjugação/enredamento das dimensões uma em relação à outra, formando uma rede consubstanciada no dia-a-dia da comunidade que se inicia às 5h da manhã quando os primeiros raios de sol começam a clarear e atravessam as

frechas das portas e janelas e terminam com o sonoro som dos punhos das redes friccionadas no armador, causando o balanço das redes que acalentam o corpo que se prepara para mais um dia de vida e trabalho com/sobre a terra de Caiana dos Crioulos.

Do território à etnia

O território é a chave que aciona a emergência de um sentimento de pertença, fundamental na construção da identidade étnica, os sujeitos se pensam inicialmente como pertencentes a um lugar, onde seus avós, pais e ele mesmo com seus filhos vivem, portanto um grupo étnico é uma comunidade política-organizacional produzida a partir de certas interações sociais que possuem um caráter dinâmico. Neste contexto de relações onde a etnicidade corresponde à ação dos indivíduos acionada por comportamentos de ordem racional afetiva, a vida cotidiana não é uma simples repetição mecânica, mas o locus de criação das condições fundamentais para nos tornarmos humanos. Ainda nesta relação território/identidade étnica opera-se a atualização das experiências do passado com os olhos do presente, realizada por uma memória afetiva onde cada canto, curva, ladeira e gruta da terra chamada Caiana dos Crioulos possui uma história imbricada nas histórias de vida de cada sujeito da comunidade.

O território de Caiana dos Crioulos não é qualquer espaço, é um espaço que se transformou em território pela ação desses sujeitos sintagmáticos que produzem e dão sentido ao mesmo, ou seja, o carregam de significados sociais, políticos, históricos e espirituais, portanto, as terras de Caiana ganham uma identidade, não em si mesma, mas na coletividade que nela habita. Assim ao identificarem as terras onde à comunidade esta circunscrita como parte de si, os moradores da comunidade, apontam para importância da posse da terra como construtora de um domínio material, político e simbólico, que Pacheco de Oliveira (1998) define como sendo um processo de territorialização. Nesta conjugação do território/identidade étnica, o recorte de gênero compreende um lugar político fundamental e está diretamente associado ao fenômeno da etnicidade em Caiana dos Crioulos, são as mulheres quem primeiro se organizam com o objetivo de defender a terra, o “*peça de chão*” conquistado ao longo de anos pelo processo de ocupação que remonta a sétima geração ascendente.

A terra, portanto, esvaeciam-se de uma sintaxe meramente financeiro-especulativa, as pessoas de Caiana tem a terra como a morada da vida (HEREDIA, 1979), e sua luta não é por um pedaço de terra qualquer, é pelo *chão* onde se cultiva o feijão, o milho e a mandioca, o *chão* que a

galinha cisca pra criar seus pintos e onde cresce o capim que alimenta a criação. É aquele “*pedaço de chão*” que alimenta e onde os pés pisam observando o transcurso do tempo.

Das famílias ao território

É também no transcurso do tempo que a família cresce, as crianças tornam-se adultos casam-se e nascem outras crianças que correm pelo terreiro, vigiados pelos olhos atentos dos mais velhos. O *pedaço de chão* é a garantia de um futuro para as novas gerações, deste modo, é impossível separar a unidade de produção (o território) da unidade de consumo (a família), evidenciando a importância das relações de parentesco (HEREDIA, 1979) na constituição do fluxo da vida comunitária. O Parentesco desempenha o papel de código organizador do acesso e transmissão dos recursos, da rede de ajuda e da propriedade da terra. As famílias em Caiana dos Crioulos se organizam no território seguindo uma distribuição que esta relacionada às relações de parentesco fundadores dos núcleos familiares, ou seja, os filhos quando casam tendem a constituir núcleos independentes, com tudo vão constitui-lo nas proximidades do núcleo familiar de origem, uma vez que a nova família recebe dos pais do noivo ou da noiva uma fração de terra para construir sua moradia e seu roçado. Definimos com isso que o território é elemento fundamental no processo de reprodução e bem estar desses núcleos familiares.

Consequentemente podemos indicar que o território corresponde a mais um membro da família, personifica simbolicamente a mãe que alimenta. Para a comunidade Caiana dos Crioulos não existiria a família se não tivessem o *chão*, uma vez que estão unidos, sobretudo por uma relação material e afetiva com o território, mesmo os que migram possuem como referencia de origem aquele *pedaço de chão*, voltar a subir a serra é uma volta pra casa. Desta maneira, a perda do território ou a insegurança de sua posse e até mesmo sua divisão aleatória fomenta a perda de valores social e desestabiliza os sujeitos. E uma das estratégias de enfrentamento a ações que violentam o fluxo da vida comunitária em Caiana é a rede comunicacional produzida pelo *deforete*, ele é um fenômeno político, ou seja, arte do convencimento e da negociação para compatibilizar interesses que beneficiem o grupo, ao em vez de acatar decisões e rotinas burocráticas que tendem a fragilizar o interesse coletivo. A rede que o *deforete* engendra se ramifica pelo território de Caiana dos Crioulos, as noticias correrem levadas por um passarinho verde chamado parentesco. Evidenciado a condição dos grupos de parentesco como grupos políticos (FORTES, 1982).

Completamos marcando que a relação das famílias com território se constitui, nomeadamente, por uma necessidade de sobrevivência, pois dela se retira um percentual considerável dos recursos materiais, culturais e históricos necessários para reprodução social desses sujeitos. O território lhes oferece o alimento, as referências artísticas e estéticas como também as marcas do tempo através das inúmeras histórias vivenciadas pelos sujeitos com aquele espaço transformado em território por estas marcas produzidas por seus habitantes.

Das famílias à espiritualidade

Os habitantes de Caiana dos Crioulos costumam se definirem como uma grande família que vem crescendo naquele *pedaço de chão*. É justamente na família onde tecem-se redes políticas, negociam-se estratégias para a sobrevivência, constroem-se marcos de referências indenitárias. Na família aprendemos quem somos, por mais que este lugar vá sofrendo adesões ao longo de nossa trajetória de vida. É lá também, que passamos a experimentar a vida em grupo, a dividir os bens que possuímos, ou seja, a família desempenha um papel de agência formativa e deixa marcas profundas nos sujeitos. Logo passamos a compreender a família no fluxo da vida comunitária de Caiana dos Crioulos como ocupando este lugar de agência formativa, refúgio dos saberes e práticas espirituais e vetor que distribui tais saberes na comunidade perpassando a experiência do tempo.

No âmbito da conjunção/enredamento das dimensões famílias/espiritualidade, as redes parentais em Caiana, que correspondem aos sujeitos que estão vivos, mas também os que estão mortos, pois como dito, entre um vivo e outro sempre tem alguns mortos compondo a malha desta rede familiar, articulam modelos cosmológicos que orientam as ações dos sujeitos no fluxo da vida comunitária. Contudo, é fundamental registrar que tais modelos orbitam numa fronteira de limites flexíveis curvilíneos entre dois fluxos, um cristão-ocidental e outro afro-indígena. Situação que permite o deslocamento dos sujeitos entre estes pontos, embora exista olhares de reprovação e censura a acerca dessas mobilidades espiritual proveniente de atores desta mesma cena territorial.

Os laços parentais entre os moradores de Caiana são estabelecidos por traços consanguíneos, mas também por via ritual, laço que aponto como sendo definidor do grupo. Tornar-se compadre é um rito de passagem e agregação, o sujeito torna-se membro da família por um poder mágico-espiritual, vetorizado pela água benta do batismo, pelo fogo do espírito santo

que recoloca o indivíduo num outro lugar, pela fogueira de São João e pela força dos encantados. Condição que aponta para uma relação familiar que se estende horizontalmente no fluxo da vida.

Concluimos o texto, com a confirmação que a mudança do objeto de tese foi o melhor caminho a seguir, o mais complicado e angustiante também, mas que me proporcionou enfrentar questões relevantes para o meu processo de formação no campo da antropologia. Aponto também que o itinerário narrativo que hora esta sendo apresentado constituído a partir dos panoramas traduz o impacto que eu sofri no campo ao me deparar com uma variedade de questões todas sutilmente suturadas uma na outra. Assim, ao fim da escrita condicionada pelos prazos e pelo cansaço que a trajetória do doutoramento exprime, ficam em mim sonoras questões que reverberam certamente nas minhas reflexões acadêmicas e do meu olhar para o fluxo da vida.

– REFERÊNCIAS –

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Etnobotânica de uma bebida cerimonial no nordeste do Brasil. **Revista Brasileira de Farmacologia**. 78 (4): 86-89, 1997.
- ALEXANDRINO, Marcelo. PAULO, Vicente. **Direito Constitucional descomplicado**. Rio de Janeiro-RJ: Forense. São Paulo: Método, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus - AM: PGSCA–UFAM, 2008.
- ALENCAR, Chico. CARPI, Lucia. RIBEIRO, Marcus Venício. **História da Sociedade Brasileira**. Rio de Janeiro – RJ: Ao Livro Técnico, 1996.
- ALMEIDA, Horácio de. **Brejo de Areia: memórias de um município**. Coleção “Vida Brasil”. Rio de Janeiro – RJ: Ministério de Educação e Cultura/ Departamento da Imprensa Nacional, 1958.
- _____. **História da Paraíba**. Tomo I. João Pessoa – PB: EDUFPB, 1997.
- ALMEIDA, Mauro Willian Barbosa de. Lewis Morgan: 140 anos dos sistemas de consanguinidade e afinidade da família humana (1871-2011). **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.
- ALBAGLI, Sarita. Território e Territorialidade. In SACHS, Ignacy (org): **Territórios em Movimento**: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva. Rio de Janeiro, SEBRAE, 2004.
- ASSOCIAÇÃO DE APOIO ÀS COMUNIDADES AFRODESCENDENTES DA PARAÍBA. **Documento da AACADE**. João Pessoa: [s.n.], [s.d.].
- AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto. **Festa à Brasileira**: significado do festejar, no país que “não é serio”. Departamento de Antropologia/Universidade de São Paulo-USP. Tese (Doutorado), 1998.
- ANDRADE, José Maria Tavares de. **Jurema**: da festa à guerra, de ontem e de hoje. Disponível em: <<http://www.ufrn.br/sites/evi/metapesquisa/velhos/jurema.html>>. Acesso em: 18 jul 2011.
- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. pp.331-327 In: FEATHERSTONE, Mike (coord.). **Cultura Global**: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1994.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Ações multifacetadas dos Tarairiú nos sertões das capitâneas do Nordeste entre século XVI e XVII. **Anais do XXV Simpósio nacional de História**. Fortaleza – CE. 12-17 jul, 2009.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina.** Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. O culto da Jurema: anotações para um estudo. **Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte Nordeste.** Recife-PE: UFPE, 1991.

ARIÈS, Philippe. **A História da Morte no Ocidente.** Rio de Janeiro-RJ: Editora Ediouro, 2003.

ASSIS, Olney Queiroz. KÜMPEL, Vitor Frederico. **Manual de Antropologia Jurídica.** São Paulo-SP: Saraiva, 2012.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço.** São Paulo-SP: Martins Fontes, 2005.

BASTIDE, Roger. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: Pallas, pp. 146 – 59. 2004.

BARRIO, Angel-B Espina. **Manual de Antropologia Cultural.** Recife-PE: ED. Massagana, 2005.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. pp.185-227. In: POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo – SP: Ed. UNESP, 1998.

_____. Los Pathanes: su identidad y conservación. pp. 152-177. In: _____. **Los grupos étnicos y sus fronteiras: la organización social de las diferencias culturalis.** Fondo de Cultura Económica – FCE. México, 1976. Disponível em: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Barth%20Pathanes.pdf>

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política.** — n. 19. 2. sem. pp.15-30. Niterói - RJ: EDUFF, 2005.

_____. A análise da cultura nas sociedades complexas. pp. 107-139. In: _____. **O Guru, o iniciado e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro – RJ: Contra Capa Livraria, 2000.

BATALHA, Luís. Descodificando o parentesco. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia: Revista Inter e Transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas.** Associação Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto-Portugal, vol. 43 (3-4), pp. 97-117, 2003.

_____. Emics/ Etics revisitado: ‘nativo’ e ‘antropólogo’ lutam pela última palavra. **Rev. Etnográfica.** Vol.2 (2), p.319-343, 1998.

BELTRÃO, Jane Felipe. CAROSO, Carlos. Patrimônio, linguagens e memória Social: problemas, estudos e visões no Campo da antropologia. pp.45-55. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO Jane Felipe; ECKERT, Cornelia (Org.). **Antropologia e patrimônio cultural:**

diálogos e Desafios contemporâneos. Associação Brasileira de Antropologia-ABA. Blumenau-SC: Nova Letra, 2007.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade, lembrança de Velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo Religioso. pp. 27-78 In: _____. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo – SP: Perspectiva, 2007.

CABRAL, Elisa Maria. A Jurema Sagrada. **Cadernos de Ciências Sociais** (41). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFPB, 1997.

CABRAL, João de Pina. A morte na Antropologia Social. **Análise Social**, Vol. XX. nº 81-82. pp. 349-356, 1984.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro-RJ: Ediouro, 1998.

CASTRO, Ana Maria; DIAS, Edmundo Fernandes (org.). **Introdução ao pensamento sociológico - PARSONS**, Talcott. São Paulo-SP: Centauro, 2001.

CASTRO, Celso. Apresentação. pp.7-23 In: BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar, 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. A festa em perspectiva antropológica : carnaval e os folguedos do boi no Brasil. *In*: Dossier "Fêtes et célébrations en Amérique Latine": estética como eixo transversal, em abordagens políticas, antropológicas e históricas. **Artelogie** (Online), v. IV, p. 125-140, 2013.

CAVALCANTE, José Luiz. **A lei de terras de 1850 e a reafirmação do poder básico do estado sobre a terra**. Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao02/materia02/LeideTerra.pdf>. Acesso em: 10/06/2013.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro-RJ: Editorial Andes, 1954.

CERTEAU, M. de. **A Invenção do cotidiano**: Artes de fazer. Vol. 1. Petrópolis-RJ: Vozes, 1998.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro-RJ: Editora UFRJ, 1998.

COHEN, A. P. The Symbolic Construction of Community (Cap. 4). pp.97-118 In: _____. **The Symbolic Construction of Community**. London, Routledge, 1985.

COHEN, Ronaldo. Ethnicity: problem and focus in Antropology. **Annual Review of Anthropology**. 7: 379-403, 1978.

DAMATTA, Roberto. **Ensaio de antropologia estrutural**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1973.

_____. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1979.

DIEGUES, Antonio Carlos (org). **Biodiversidade e comunidades tradicionais no Brasil**. São Paulo – SP: NUPAUB - Núcleo de pesquisas sobre populações humanas e áreas úmidas brasileiras—Universidade de São Paulo, 1999.

DURAND, Gilbert. **As estruturas Antropológicas do imaginário**. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2002.

_____. **A imaginação simbólica**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1993.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo-SP: Perspectiva, 1993.

FERRETTI, Sérgio. **A dança do Lêle na cidade de Rosário no Maranhão**. São Luís, MA : FUNCMA ; Sioge, v.1, 1978.

FONSECA, Claudia. Concepções de família e práticas de investigação: uma contribuição antropológica. **Saúde e Sociedade**. v.14, n.2, p.50-59, maio-ago 2005.

_____. De afinidades a coalizão: uma reflexão sobre a “transpolinização” entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. **Rev. Ilha**. Florianópolis. v.5, n.2, p.05-31, dez. 2003.

FONSECA, Helen Nunes Cosmo da.LIMA, Edvaldo Carlos de. Espaço agrário paraibano no contexto dos movimentos de Luta pela terra e reforma agrária: MST.**Anais XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária**, São Paulo-SP.pp. 1-16,2009.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FORTES, Meyer. “Parentesco e Casamento entre os Ashanti”. In RADCLIFFE-BROWN & FORDE (org). **Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento**. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian,1982.

FOX, Robin. **Parentesco e Casamento**: uma perspectiva antropológica. Lisboa: Vega, 1986.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro-RJ: Record, 2000.

GARCIA JUNIOR, Afrânio Raul. **Terra de trabalho**: trabalho familiar de pequenos produtores. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GLAZER, Nathan. MOYNIHAN, Daniel P. (Ed). **Ethnicity, theory and experience**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1975.

GUERRA, Amanda Estela. Breve Histórico da configuração político-administrativa brasileira. INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Evolução da Divisão Territorial do Brasil 1872-2010**. Brasília-DF, 2011. Disponível: http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/geografia/default_evolucao.shtm.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Herança Quilombola: negros, terras e direitos. pp. 143-162 IN: BACELAR, Jeferson. CAROSO, Carlos. **Brasil, um país de negros?**. Rio de Janeiro – RJ: Pallas, 1999.

GLUCKMAN, Max. Les rites de passage. In: _____(org). **Essays on the ritual of social relations**. Manchester: Manchesters Universsity Press, 1966.

_____.Análise de uma situação social na Zululândia moderna. Pp. 227-344. In: FELDMANN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo – SP: Ed. Global, 1987.

GRILLO, Maria Ângela de Faria. Cavalo-marinho: um folgado pernambucano. **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 18, n. 26, p. 138-152, dez. 2011.

GRUPO DE COCO DE CAIANA DOS CRIoulos. **Caiana dos Crioulos**: ciranda, coco de roda e outros cantos. Memória Musical da Paraíba, Vol. 1, CD, 2003.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os negros do Matão**: etnicidade e territorialização. Campina Grande – PB: EDUFCEG, 2011.

_____. A Tradição como pedra de toque da etnicidade. pp.113-125. In: **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro – RJ: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. Toré e jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Cienc. Cult.** [online]., vol.60, n.4, pp. 43-45. 2008.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. pp.6774-6792 In: **Anais do X Encontro de Geografia da América Latina**. Universidade de São Paulo- SP, 2005.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de, **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores no nordeste do Brasil. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 1979.

HERTZ, Robert. Contributions to the studies of collective representation of death. pp. 27-86 In: _____. **Death and the Right Hand**. London: Cohen & West, 1960.

HERCKMANS, Elias. **Descrição Geral da Capitania da Paraíba**. João Pessoa-PB: A União, 1982.

HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro – RJ: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo – SP: Paulo – SP: Companhia das Letras, 2004.

KUPER, Adam. **Antropólogos e antropologia**. Rio de Janeiro-RJ: F. Alves, 1978.

LANNA, Marcos. Observações sobre a categoria ‘indivíduo’ na obra de Malinowski. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Ano 9, nº 24: pp.122-132, 1994.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo-SP: Brasiliense, 1989.

LEACH, E. R. The Epistemological Background to Malinowski’s Empiricism. pp. 119-137. In: FIRTH, Raymond. **Man and Culture**: na evaluation of the work of Bronislaw Malinowski. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

LÉON, Adriano de. **O CAC faz você dançar**: uma etnografada das performances masculinas no bairro do Rangel em João Pessoa-PB. João Pessoa-PB: Marca de Fantasia, 2014.

LÉVI-STRAUSS. Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1982.

_____. GOUGH, Kathleen. SPIRO, Melford. **A Família**: origem e evolução. Porto Alegre-RS: Editorial Vila Martha, 1980.

_____. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, 1975.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia 322**. Brasília, 2002.

NEVES, Walter. **Evolução Darwiniana e Ciências Sociais**. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo – USP. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/iea/textos/nevesevolucadarwiniana.pdf>.

NOZOE, Nelson. Sesmarias e apossamentos de terras no Brasil colônia. **Economia**. Brasília-DF, v.7, n.3, p.587-605, set/dez 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **A vida sexual dos selvagens do noroeste da Melanésia**: descrição etnográfica do namoro, do casamento e da vida de família entre os nativos das Ilhas Trobriand. Rio de Janeiro-RJ: F. Alves, 1983.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de. **Reforma agrária no Brasil**: história e atualidade da luta pela terra. São Paulo-SP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. pp. 193-206 In: **Os Pensadores**: textos selecionados. São Paulo-SP: Editora Abril Cultural, 1984.

MELO, José Octávio de Arruda. **História da Paraíba**: lutas e resistência. João Pessoa - PB: Ed. UFPB, 1997.

MOREIRA, Emília; TARGINO, Ivan. **Capítulos de Geografia Agrária da Paraíba**. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 1997.

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Campinas – SP: agosto/2001.

MOURA, Margarida Maria. Franz Boas: a antropologia cultural no seu nascimento. **Revista USP**, São Paulo, nº 69, p.123-134, março/maio 2006.

MOTTA, Roberto. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2005.

MÜNCH, Richard. A Teoria personiana hoje: a busca de uma nova síntese. pp.175-228 In: GIDDENS, Anthohty. TURNER, Jonathan (org.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo-SP: UNESP, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Cap. 1: Os obstáculos ao estudo do contato. pp.24-59 In: _____. **O Nosso Governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo – SP: MCT/CNPq, 1988.

_____. Uma Antropologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana** 4(1): 47-77, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, v.6, nº 2, pp.117-131, jul/dez. 2003.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro – RJ: Ed. FGV/ Associação Brasileira de Antropologia-ABA, 2002.

_____. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. pp.42-49 In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs)...[et al]. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social**: Territórios quilombolas e conflitos. Manaus - AM: UEA Edições, 2010.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **A guerra dos Bárbaros**: resistência e conflitos no nordeste colonial. Recife - PE: UFPE, 2002.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro-RJ: Atlântica Editora, 2005.

RABELO, Mirian Cristina. Religião, ritual e cura. pp.47-56. In: ALVES, PC., and MINAYO, MCS. (org). **Saúde e doença: um olhar antropológico** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

RADECLIFFE-BRAWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1973.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo-SP: Ática, 1993.

RENAN, Ernest. O Que é uma nação?. **Revista Plural**. Sociologia, USP, São Paulo-SP, 4, p.154-175, 1997.

REZENDE, Dimitri Fazito de Almeida. **Transnacionalismo e Etnicidade: A Construção Simbólica do Romanesthàn (Nação Cigana)**. Belo Horizonte – MG: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Dissertação (Mestrado), 2000.

ROCHA, Acilio E. O estruturalismo de Lévi-Strauss: significação do estrutural inconsciente. **Revista Portuguesa de Filosofia**. p. 171-206, Jun./1976.

ROCHA, Ana Luiza C. da. ECKERT, Cornelia. ACHUTTI, Luiz Eduardo R.. Entrevista com Martine Segalen – Qual é a Antropologia do parentesco e da família no século XXI? Um diálogo franco e brasileiro com Martine Segalen. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre-RS, ano 7, n.16, pp.227-295, dez. 2001.

ROCHAL, Ronaldo dos Santos da. CELESTINO, Vivian da Silva. História da Ocupação Territorial do Brasil. **Anais do III Simpósio Brasileiro de Ciências Geodésicas e Tecnologias da Geoinformação**. Recife - PE, 27-30 de Julho de 2010.

ROMANINI, Mateus. Teorias científicas e não-científicas na teoria da ação de Valfredo Pareto. **Revista Poros**, Uberlândia, v.2, n.3, pp.49-61, 2010.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais-RBCS**, vol. 23, nº66, p.131-208, fev. 2008.

SALLES, Sandro Guimarães de. “À sombra da jurema: a tradição dos mestres juremeiros na umbanda de Alhandra” In: **Revista Antropológicas**, ano 8, volume 15(1): 99-122 (2004).

_____. **À Sombra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife-PE: Ed. UFPE, 2010.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado: fundamentos Teórico e metodológico da geografia**. São Paulo – SP: Hucitec, 1988.

SANTOS, Armindo. **Antropologia do Parentesco e da Família: teoria e investigação**. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.

SARTI, Cynthia Andersen. Contribuições da Antropologia para o estudo da família. **Rev. Psicologia/USP**, São Paulo-SP, pp.69-76, 3(1/2), 1992.

_____. Parentesco e família. **Com Ciência**: revista eletrônico de jornalismo científico. SBPC. p.1-5, 2009. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=46&id=552>.

SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL-SEPPPIR. **Programa Brasil Quilombola**: comunidades quilombolas brasileiras, regularização fundiária e políticas públicas. Disponível: <http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>. Acessado em: 14 de maio de 2012.

_____. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília-DF: Abaré, 2004.

SCHMITT, Alessandra. TURATTI, Maria Cecília Manzoli. CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A Atualização do Conceito de Quilombo: Identidade e Território nas Definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**. Ano V – N.10, set/2002.

SILVA, Marcio Ferreira da. Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. **Ilha – Revista de Antropologia**. Florianópolis, vol. 12, nº 2, pp.163-207, Dez. 2010.

SILVESTRE, Diego de Oliveira. **Uso, vivência e conservação do meio ambiente em populações tradicionais**: uma análise da Comunidade quilombola de caiana dos Crioulos – Alagoa Grande (pb). Departamento de Geografia - UFPB (monografia), 2011.

SIMONARD, Pedro. Le jongo et la nouvelle performativité afrobrésilienne. **Anthropologie et Sociétés**. vol. 34, nº1, pp.33 – 54, 2010.

SINGLY, François de. **Sociologia da família contemporânea**. Rio de Janeiro-RJ: Editora FGV, 2007.

STRAZZACAPPA, Cristina. MONTANARI, Valdir. **A Questão das Terras no Brasil**: das sesmarias ao MST. São Paulo – SP: Moderna, 1999.

STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil**: história e natureza das Ligas Camponesas – 1954-1964. São Paulo-SP: Ed. Expressão Popular, 2012.

SOUSA. J. Francisco Saraiva de. Claude Lévi-Strauss e o Estruturalismo. **Revista dEsEnrEdoS**. Ano IV, número 15, Teresina-PI, out./nov./ dez. de 2012.

TAUSSIG, Michael. Reification and the Consciousness of the Patient. **Social Science and Medicine**, 14b: 3-13,1980.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**: Pesquisa exploratória sobre a forma nordestina de religião mediúnica. 1975. 231f. Dissertação (Mestrado) – UFPE, Recife, 1975.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. pp.249-261. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO Jane Felipe; ECKERT, Cornelia (Org.). **Antropologia e patrimônio cultural**: diálogos e Desafios contemporâneos. Associação Brasileira de Antropologia-ABA. Blumenau-SC: Nova Letra, 2007.

VELHO, Otávio. **Besta-Fera**: Recriação do Mundo. Ensaios de Crítica Antropológica. Rio de Janeiro-RJ: Relume-Dumará, 1995.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. **Revista Mana**. 10 (1): 165-192, 2004.

WEBER. Max. Relações comunitárias étnicas. pp.267-277 In: _____. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília – DF: Editora da Universidade de Brasília – UnB, 1991.

WEHLING, Arno. et al. **Formação do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro – RJ: Nova Fronteira, 1999.

WOORTMANN, Ellen F.. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo-SP: Ed. Hucitec/Edunb, 1995.

WOORTMANN, Klaas. A ideia de família em Malinowski. **Revista Campos**, 2: pp.7-32, 2002.


ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1983.

ZENAIDE, Hélio Nóbrega. **História do Sertão do Paó**. João Pessoa – PB: Instituto Histórico e Geográfico Paraibano - IHGP, 1979.

ANEXOS

x

Anexo A – Certificado de auto reconhecimento da comunidade Caiana dos Crioulos



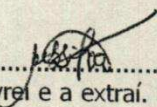
REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Caiana dos Crioulos**, localizada no município de Alagoa Grande, Estado da Paraíba, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n. 230, fl. 36, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Processo nº 01420.000267/98-23
 Laudo Antropológico assinado pelos profissionais:
 Vânia R. Fialho de P. e Souza/ Antropóloga e
 Ricardo Paiva/Sociólogo

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.).........., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **30 de maio** de 2005.

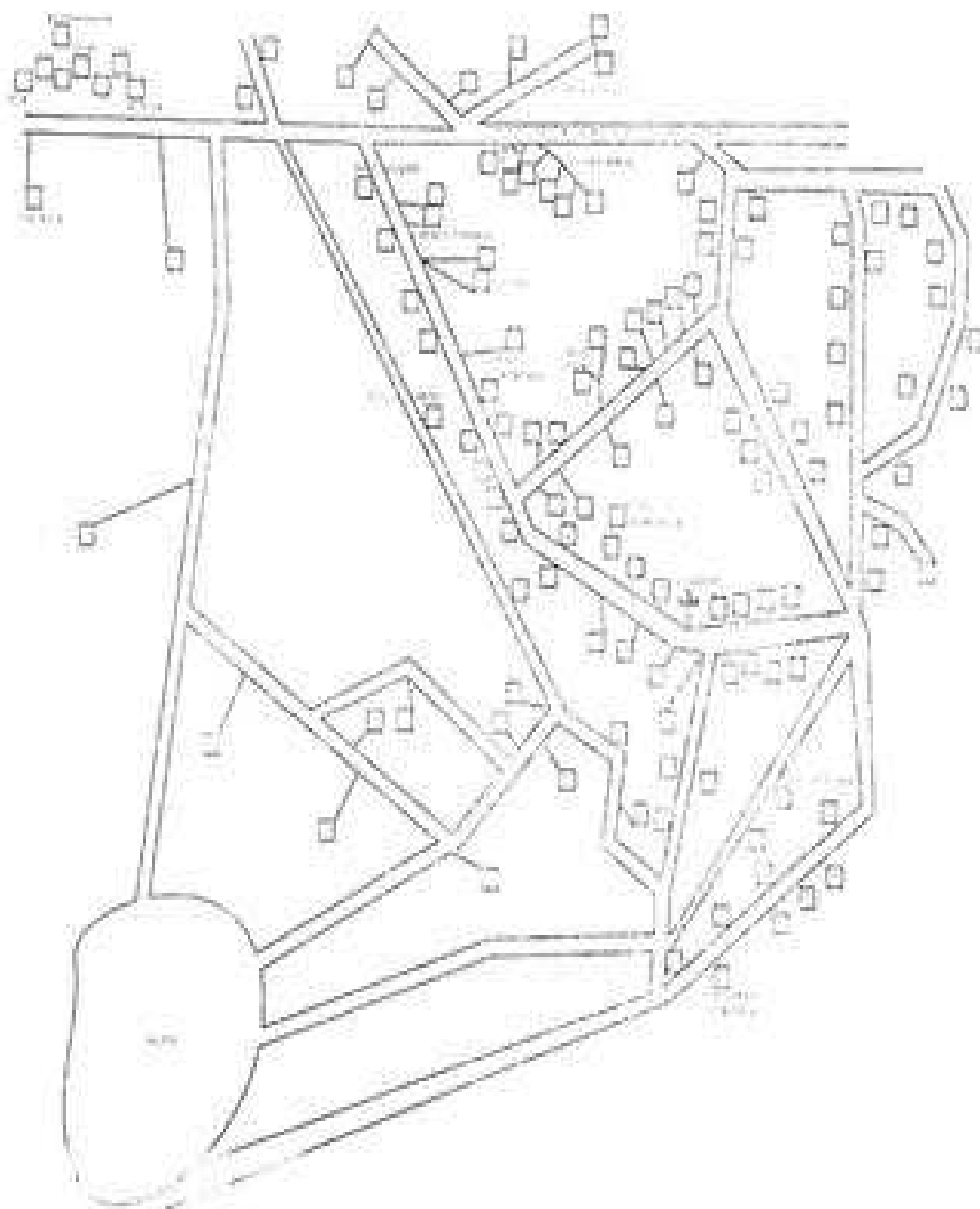
O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
 Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
 Fone: (0 XX 61) 424-0106/(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
 E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

“A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira” (Wally Salomão)

Anexo B – Croqui da Comunidade Caiana dos Crioulos



APÊNDICES

Apêndice A – Planilha de coleta de dados para o diagrama de parentesco

QUADRO DE PARENTESCO

<p>Bisavós maternos:</p> <p>Bisavós paternos:</p>	<p>Bisavós maternos:</p> <p>Bisavós paternos:</p>	<p>Avós maternos:</p> <p>Avós paternos:</p>	<p>Avós maternos:</p> <p>Avós paternos:</p>
<p>Pai:</p> <p>Mãe:</p>	<p>Pai:</p> <p>Mãe:</p>	<p>Filhos</p>	<p>Irmãos</p> <p>Irmãos</p>
<p>Tios paternos</p> <p>Tios maternos</p>	<p>Tios paternos</p> <p>Tios maternos</p>	<p>Tios paternos</p> <p>Tios maternos</p>	<p>Tios paternos</p> <p>Tios maternos</p>