



DOSSIÊ:
HISTÓRIA, EDUCAÇÃO NAS
LUTAS DOS POVOS E
COMUNIDADES TRADICIONAIS





MNEMOSINE REVISTA

ISSN: 2237.3217

DOSSIÊ DE DOCUMENTAÇÃO

História, Educação nas Lutas dos Povos e Comunidades Tradicionais

Coordenação do dossiê
Profa. Patrícia Cristina de Aragão
Profa. Ana Lúcia Oliveira Aguiar

MNEMOSINE REVISTA / Programa de Pós-Graduação em
História. Centro de Humanidades
Universidade Federal de Campina Grande. V. 13 n.2 (2022).
Campina Grande: CH / UFCG, 2022 - Semestral
ISSN 2237-3217

1. História I. Universidade Federal de Campina Grande.
Centro de Humanidades. Programa de Pós-Graduação em
História

CDD 900

Rua Aprígio Veloso, 822, Bodocongó
58.439-900 – Campina Grande – PB – Brasil
e-mail: mnemosinerevista@gmail.com

Edição de Texto:
Helder Moraes Mendes Barros

EDITORA CHEFE

Juciene Ricarte Cardoso (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

EDITOR CHEFE ADJUNTO

José Otávio Aguiar Editor-Adjunto (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

Dinaldo Barbosa da Silva Junior (Universidade Federal do Amapá - UNIFAP e Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)

EQUIPE TÉCNICA

Helder Moraes Mendes Barros (Campina Grande – PB – Brasil)

Mara Karinne Lopes Veriato Barros (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

COORDENAÇÃO DO DOSSIÊ

Patrícia Cristina de Aragão (Universidade Estadual da Paraíba – PPGSS/UEPB)

Ana Lúcia Oliveira Aguiar (POSEDUC – UERN)

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Gomes Ferreira, Faculdade de Educação, Universidade de Coimbra, PORTUGAL

Cristian Wick, Lecturer for European and Atlantic History, University of the West Indies, TRINIDAD E TOBAGO

Dinaldo Barbosa da Silva Junior (Universidade Federal do Amapá - UNIFAP e Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)

Elizeth Payne Iglesias, Escola de História/CIHAC, Universidad de Costa Rica, COSTA RICA

Iranilson Oliveira Burity, Universidade Federal de Campina Grande, Brasil

Jean-Frédéric Schaub, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, FRANÇA

Joanildo Albuquerque Burity, Pesquisador Sênior, Fundação Joaquim Nabuco, BRASIL

João Marcos Leitão Santos - Universidade Federal de Campina Grande

José Otávio Aguiar, Universidade Federal de Campina Grande

Martin Norberto Dreher, Professor Emérito de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, BRASIL

Paulo Donizeti Siepierski, Professor Titular de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, BRASIL

Regina Coelli Gomes Nascimento, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Ronald P. Morgan, Professor of History, Abilene Christian University, Abilene/TX, UNITED STATES

CONSELHO CIENTIFICO

André Figueiredo Rodrigues, Universidade Estadual Paulista/Assis, São Paulo, BRASIL

Ângela Maria Vieira Domingues, Universidade Nova de Lisboa, PORTUGAL
Antonio Carlos Jucá de Sampaio, Universidade Federal do Rio de Janeiro, BRASIL
Antônio Torres Montenegro, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL
Brigitte Thierion, Universidade da Sorbonne, Paris 3, França
Carla Mary S. Oliveira , Universidade Federal da Paraíba, BRASIL
Carmem Margarida Oliveira Alveal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
Dilton Cândido Santos Maynard, Universidade Federal de Sergipe, BRASIL
Durval Muniz de Albuquerque Junior, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, BRASIL
Edson Hely Silva, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL
Eduardo França Paiva, Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL
Elizabeth Christina de Andrade Lima, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL
Iris Kantor, Universidade de São Paulo, Brasil
Juan Marchena, Universidade Pablo Olavide, Espanha
Marcos Fábio F. Montysuma, Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, BRASIL
Maria Adelina Amirim, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Mary Catherine Karasch, Oakland University, Rochester/MI UNITED STATES
Patrícia Cristina Aragão, Universidade Estadual da Paraíba, BRASIL
Pedro Cardim, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Paulo Knauss de Mendonça - UFF
Regina Celestino de Almeida, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Regina Célia Gonçalves, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL
Valdei Lopes de Araujo, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

REALIZAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/PB)

APOIO

Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

Centro de Humanidades da UFCG

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/PB)

Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQ/PB)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

CONTATO

Programa de Pós-Graduação em História

Rua Aprígio Veloso, 822, Bloco CH, 5º Andar, Sala 506 Bairro: Universitário

CEP 58 429-900 - Campina Grande/PB – BRASIL - Telefone: (83) 2101-1495

<http://www.mnemosinerevista.com>

mnemosinerevista@gmail.com

MISSÃO

A Mnemosine Revista se constitui em um espaço facultado a todos os campos disciplinares, especialidades, temporalidades e problemáticas históricas, esforço expresso a cada número, tem oferecido ao público geral e especializado a diversidade de abordagens em seus dossiês temáticos, especialmente.

SUMÁRIO

Apresentação **07 - 08**

ARTIGOS DO DOSSIÊ

História que nasce do silêncio de uma Guerra: Memórias de um velho do Quilombo

Pedro Fernando dos Santos, Ana Lúcia Oliveira Aguiar & Maria da Conceição Fernandes de França **09 - 25**

Condição de morador: a formação da comunidade negra Senhor do Bonfim/Areia-PB

Geilza da Silva Santos **26 - 40**

Quilombos do Ontem ao Hoje: Revisitando a Construção da Comunidade Quilombola dos Rufinos

Jessika Cristina Silva Santos & Patrícia Cristina de Aragão **41 - 55**

Uma reflexão sobre a materialização da louvação ao baobá na/da cidade de Mossoró/RN

Lucas Sullivam Marques Leite & Ana Lúcia Oliveira Aguiar **56 - 64**

Protagonismo feminino e articulações semióticas na constituição imaginário-simbólica do candomblé

Jackson Cícero França Barbosa **65 - 77**

Contextos existenciais e culturais: a identidade romani pela filosofia cigana

Aluízio de Azevedo Silva Júnior, Inesita Soares Araújo & Maria Natalia Pereira Ramos **78 - 92**

As representações sobre os ciganos no Sudoeste de Goiás a partir de uma perspectiva etnográfica: perspectivas e possibilidades de pesquisa

Marcos Vinícius Ferreira da Silva & Phillipe Cupertino Salloum e Silva **93 - 105**

O papel das mulheres louceiras da comunidade Chã da Pia – Areia (PB), na produção artesanal da louça de barro

Laís da Silva Barros, Márcia Adelino da Silva Dias & Jorge Jacó Alves Martins **106 - 119**

APRESENTAÇÃO

Este dossiê apresenta um repertório de artigos que versam sobre os povos e comunidades tradicionais, seus saberes e fazeres e nos apontam a dimensão formativa e educativa de suas práticas sociais e culturais. Historicamente estas comunidades e povos foram excluídos socialmente, mas a partir de suas ações coletivas, de suas lutas em movimentos, buscaram caminhos para suas (re) existências sociais e a afirmação política de suas proposições. **A dádiva genuína é o prazer de sentir a emoção por estarem, seus escritos, carregados de pertencimento de quem escreve, sente, vivencia, pratica. Sentimos, a cada linha, a cada escrito, a dádiva da palavra, a palavra que percorre o corpo, o cheiro, a pele que traz a marca de si e do outro.**

É com satisfação que apresentamos mais uma edição da revista Mnemosine que apresenta no seu itinerário de textos representações em torno de comunidades de quilombo, comunidades de terreiro, povos ciganos e louceiras a partir de estudos e pesquisas que buscam problematizar as experiências vivenciadas por estes grupos étnicos e suas trajetórias.

Lições no encontro das dimensões subjetivas, da subjetividade, dos modos de subjetivação que instigam sentir dos corpos dos sujeitos de terreiros, seus saberes, de louceiras que entoam, com suas mãos, sua identidade, de ciganos que dos seus corações, de suas andanças, de suas partidas, de suas chegadas e muito mais, dos seus percursos, permitem o autoconhecimento, suas autobiografias. Uma escuta sensível dos caminhos traçados pelas memórias coletivas que nos ofertam aprender a aprender para aprender de novo. Diálogos purgativos em vozes um dia proibidas inspiram, abrem caminhos para criarmos e recriarmos. Iniciamos um percurso amoroso de aprendizados por entre os escritos de cada um, cada uma que nos presentearam com a palavra vivenciada com a alma, edificada com o gosto da terra, com as memórias de quem emprestou sua memória para traçar as linhas que leremos no Dossiê História, Educação nas lutas dos povos e comunidades tradicionais.

Pedro Fernandes dos Santos e Maria da Conceição Fernandes França, no artigo sobre a Comunidade Quilombola da Santana em Pernambuco refletem sobre os caminhos históricos deste povo a partir das memórias e narrativas orais daqueles que vivenciaram as mudanças na comunidade e a busca na construção de sua identidade. Imprimem, seus autores a transversalidade dessa reflexão que se materializa na indagação de como uma história, expressa numa memória individual, parte para o rol de uma história coletiva e forma sujeitos pela política do *ethos* e da alteridade local. O texto nos chama para compreender a alteridade pelo viés do local, as razões e as condições que os sujeitos dessa comunidade dispõem para, dentro das relações do 'ser' e do 'viver', constituírem-se comunitariamente.

O artigo de Geilza da Silva Santos, aborda sobre a Comunidade Quilombola de Senhor do Bonfim/Areia-PB, apresentando a luta pela terra e o reconhecimento jurídico em torno dos direitos sociais do povo pertencente a esta comunidade. Apresentam a comunidade Negra Senhor do Bonfim/Areia-PB, reconhecida como comunidade quilombola em 18 de abril de 2005. Destacam a complexidade das várias experiências vivenciadas pela população negra no pós-abolição no estado da Paraíba e, que na atualidade, recebem o reconhecimento enquanto comunidade quilombola. A formação, da Comunidade de Senhor do Bonfim, localizada na cidade de Areia, Estado da Paraíba, está ligada a uma prática recorrente no brejo paraibano, a condição de morador ou "assujeição" e foram tecendo seus laços de solidariedade e sociabilidade ao longo dos anos, reafirmados pelos casamentos e por que partilharem uma história marcada pelas relações na terra e no trabalho no engenho.

Jessika Cristina Silva Santos e Patrícia Cristina de Aragão, discutem sobre o percurso histórico da Comunidade Quilombola dos Rufinos em Pombal – PB, apontando no desenho de suas reflexões a luta e ressignificação dos caminhos da comunidade. O espírito de luta pela emancipação dos negros no Brasil e no mundo persiste nessa população. Este trabalho é um recorte da pesquisa de mestrado desenvolvida através do Programa de Pós-Graduação da UEPB com as mulheres da comunidade de remanescentes de quilombolas, os Rufinos. Destacam a valorização das raízes dos Rufinos que tem fomentando a organização deste grupo, a cultura e arte presente tem ajudado a comunidade a erguer um nome antes inexistente. Ressalvam que todas as ações desenvolvidas no território de Rufinos tem contribuído para essa valorização reverberando também nos aspectos sociais e econômicos do grupo

O artigo de autoria de Lucas Sullivan Marques Leite e Ana Lúcia Oliveira Aguiar, busca refletir sobre a louvação ao Baobá a partir do Centro Espírita de Umbanda Xangô Ajojó e do Ilê Axé Dajô Obá Ogodô em Mossoró – RN estabelecendo conexões entre a memória e as narrativas históricas que permeiam os caminhos tecidos na luta pela afirmação destas comunidades. O artigo, ao falar do mundo que nos cerca, aborda desse sertão que tece dentro da gente e que reúne tanta diferente gente que constroem unidos/as ou não uma biografia educativa no terreiro da circularidade, onde não se sabe ao certo, se existe início e/ou fim, apenas continuidade, recomeço e reencontros. No entendimento das continuidades, recomeços e reencontros revemos como temos construído nossa história de vida e formação, pautada no compromisso da responsabilidade social, com o respeito do estatuto do outro, da pluralidade e consciência de si enquanto sujeito coletivo que compõe a diversidade humana, caracterizando a diversidade cultural brasileira.

Nas escritas construídas por Jackson Cícero França Barbosa na tessitura do imaginário e da semiótica, este visa discutir sobre o protagonismos de mulheres no candomblé notabilizando a participação destas a partir de suas vivencias e memórias.

Ressalta sobre os rituais, a permissão para utilização desse instrumento que é restrita às mulheres de alto posto dentro da religião, como as *ekedges*, *iyakekerés*. Ainda nos permite conhecer o som do adjá implicado em obediência e reconhecimento desses cargos, uma vez que tudo será conduzido pela oitiva deste. Nos permite aprender o Xerin, instrumento do culto ao orixá Xangô, é também utilizado para condução das divindades, mas seu uso é mais comum nas lideranças masculinas.

Aluizio de Azevedo Silva Júnior, Inesita Soares Araújo e Natalia Maria Pereira Ramos, ao tecerem um diálogo intercultural com os saberes dos povos ciganos, apresentam a filosofia *kalon* como possibilidade de compreensão das identidades deste povo na re-existências de suas trajetórias e na construção de suas identidades. Reúnem as dimensões do questionar os processos de invisibilidade e silenciamento, bem como de desigualdade e exclusão sociais, que historicamente foram aplicados contra os povos e pessoas romani. Ao apresentarem o modo como construímos o diálogo com a filosofia de vida cigana destacam a importância da criação de espaços de troca, de escuta aprofundada entre profissionais, gestores e usuários ciganos, tanto nos espaços de participação social dos sistemas públicos de saúde em Brasil e Portugal. Acresce a beleza dos próprios serviços de saúde, em que as pessoas ciganas consigam pontuar e dialogar de forma horizontal, tendo respeitadas suas especificidades culturais, de maneira a garantir não apenas o acesso, com equidade, mas também a integralidade do tratamento e a inclusão social, por meio da saúde.

A partir do viés etnográfico com foco nos povos ciganos do sudoeste de Goiás, Marcos Vinicius Ferreira da Silva e Phillipe Cupertino Salloum e Silva, empreendem reflexões em torno dos direitos sociais. Soma-se uma reflexão teórico-metodológica sobre como fazer pesquisa empírica no Direito e nas Ciências Sociais e Humanas, por meio, cabe reforçar, de uma abordagem etnográfica e uma descrição densa sobre as representações sobre os ciganos do Sudoeste Goiano presentes na Internet, que reforçam aspectos enraizados no imaginário social que os associam, predominantemente, à violência e à criminalidade, e simultaneamente, ao misticismo e à espiritualidade. Conclui-se ao apontar outras possibilidades de fazer trabalho de campo e desenvolver pesquisas levando em conta o objeto de estudo.

Ao trazer discussões sobre as louceiras da Comunidade Chã da Pia em Areia – PB, através do trabalho desenvolvido pelas artesãs com o barro, Laís da Silva Barros, Marcia Adelino da Silva Dias e Jorge Jacó Alves Martins, mostram o percurso destas mulheres e a ação coletiva na comunidade. Com destaque para as louceiras mulheres de conhecimento único no que despreza a louça de barro, construídos com relação entre liberdade, determinismo. Acentuam mulheres de garra, que sujam todas as suas gerações de lama, deixando suas memórias vivas a cada geração. Considerar que a arte do fazer das louceiras fornece o conhecimento de uma realidade interpretada pela sensibilidade dessas artistas e que não possuem respaldo científico. Nesta pesquisa enfatizamos o papel das louceiras da comunidade Chã da Pia – Areia (PB), na produção artesanal da louça de barro.

Alimentado pelas subjetividades e significados de cada cheiro, de cada pele, de cada marca, de cada corpo, no rumo dos encontros formativos este é um dossiê de memórias coletivas em contextos culturalmente representados, socialmente referenciados que se expandem por entre cantos, lugares, córregos, quilombos, por entre plurais tempos, por entre plurais sujeitos, por entre plurais histórias e vivências. No percurso de formação as histórias apresentadas no dossiê **HISTÓRIA, EDUCAÇÃO NA LUTAS DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS** com seus modos de contar, fazer e saber valida, a cada leitor e leitora, a admiração e o esperar, do e com o mundo, na boniteza do cotidiano experienciado que traz a marca do como a argila nas mãos do oleiro. Repisamos que as histórias aqui narradas se colocam como dádiva das aulas das memórias, experiências, significadas com e no outro. Este dossiê permitirá tantas outras histórias silenciadas, mas que se impõem pela pertença de cada sujeito do cotidiano que doaram seu coração e abriram portas que nos instigam o reaprender. A amorosidade de cada palavra, a dádiva dos afetos, a paciência impressa de cada palavra dita e não dita soam como uma música e são traduzidos pela pertença, pela identidade, peça *ethos* de cada escrito.

Para não concluir na composição dos artigos registramos discussões e reflexões que nos convidam a caminhar pelos percursos destas comunidades a partir dos trajetos dos sujeitos coletivos que a partir delas e nelas ressignificam suas práticas sociais, culturais e de memória. Convidamos o leitor deste dossiê para fazer sua leitura histórica e social das percepções de autoras e autores sobre os temas que desenvolveram a partir de suas pesquisas e estudos.

Dra. Patrícia Cristina de Aragão (PPGFP- UEPB)

Dra. Ana Lúcia Oliveira Aguiar (POSEDUC – UERN)

HISTÓRIA QUE NASCE DO SILÊNCIO DE UMA GUERRA: MEMÓRIAS DE UM VELHO DO QUILOMBO

HISTORIA NACIDA DEL SILENCIO DE UNA GUERRA: MEMORIAS DE UN ANCIANO QUILOMBÉ

HISTORY THAT IS BORN OF A WAR SILENCE: MEMORIES OF A OLD QUILOMBO

SANTOS, PEDRO FERNANDO DOS

Doutorando em Linguística, PPGL/UnB
E-mail: pedrinho_quilombola@hotmail.com

AGUIAR, ANA LÚCIA OLIVEIRA

Doutora em Sociologia (UFPB) Professora do PPGE - UERN
E-mail: anaaguiar@uern.br

FRANÇA, MARIA DA CONCEIÇÃO FERNANDES DE

Mestra em Educação, Professora da Universidade Potiguar
E-mail: naidefernandes@gmail.com

RESUMO

No Sertão de Pernambuco-Brasil, entre serras e grotões, está a Comunidade Quilombola de Santana. É nessa comunidade que a silenciosa memória da Segunda Guerra Mundial habita a mente e as marcas de vida de Luiz Rocha¹, um velho do Quilombo, convocado para o exército nesse período. Aqui, ele narra a saga de medo, dúvidas e silêncio de um tempo que não se perde em sua lembrança, e se presentifica em outras vozes. O objetivo é refletir o fato na linha do processo de construção simbólica da identidade coletiva. O trajeto da História Oral traz, como aporte teórico as ideias de Bosi (1994), Halbwachs (1950) e Pollak (1992). No texto, ele conta todos os bastidores dessa epopeia que transcende as fronteiras de sua vida e da vida das pessoas do lugar, permitindo inferir que a construção da identidade parte da perspectiva do “eu” para o “outro” dentro do *ethos* e da história.

PALAVRAS-CHAVE: Memórias; Comunidade Quilombola; Identidade Coletiva; História Oral.

RESUMEN

En el Sertão de Pernambuco-Brasil, entre montañas y grutas, se encuentra la Comunidad Quilombola de Santana. Es en esta comunidad que el recuerdo silencioso de la Segunda Guerra Mundial habita la mente y las huellas de la vida de Luiz Rocha, un anciano quilombeño, reclutado en el ejército durante ese período. Aquí narra la saga de miedos, dudas y silencios de un tiempo que no se pierde en su memoria, y está presente en otras voces. El objetivo es reflejar el hecho en consonancia con el proceso de construcción simbólica de la identidad colectiva. El camino de la Historia Oral trae, como aporte teórico, las ideas de Bosi (1994), Halbwachs (1950) y Pollak (1992). En el texto relata todo el backstage de esta epopeya que trasciende las fronteras de su vida y la vida de las personas del lugar, permitiendo inferir que la construcción de la identidad parte de la perspectiva del “yo” al “otro” dentro del *ethos* y la historia.

PALABRAS CLAVES: Recuerdos; Comunidad Quilombola; Identidad Colectiva; Historia Oral

ABSTRACT

In the backwoods of Pernambuco-Brazil, between mountains and grottoes, is the Quilombola Community of Santana. It is in this community that the silent memory of World War II inhabits the mind and marks of life of Luiz Rocha, an old man from Quilombo, summoned to the army during this period. Here he narrates the saga of fear, doubts and silence of a time that is not lost in his memory, and presents itself in other voices. The objective is to reflect the fact in the line of the process of symbolic construction of collective identity. The path of Oral History brings, as a theoretical contribution, the ideas of Bosi (1994), Halbwachs (1950) and Pollak (1992). In the text, he tells all the backstage of this epic that transcends the boundaries of his life and the life of the people of the place, allowing to infer that the construction of identity starts from the perspective of the “I” to the “other” within *ethos* and history.

KEYWORDS: Memories; Community Quilombo; Collective Identity; Oral History.

INTRODUÇÃO

Esse texto é o representativo de uma reflexão partindo dos motes de uma educação que acontece nas largas relações que os sujeitos mantêm uns com os outros em convívios mais abrangentes ou mais restritos, nos limites das fronteiras imagináveis de educar e se educar, dentro de outra relação corrente no tempo. A transversalidade dessa reflexão se materializa na seguinte interrogação: como uma história, expressa numa memória individual, parte para o rol de uma história coletiva e forma sujeitos pela política do *ethos* e da alteridade local?

O aporte imperativo aqui é a reflexão feita por sujeitos etnicamente identificados a partir do universo de sentidos que esses atribuem aos mais velhos de sua comunidade para a afirmação ou reafirmação de sua identidade e de uma pertença coletiva. O texto nos chama para compreender a alteridade pelo véis do local, as razões e as condições que os sujeitos dessa comunidade dispõem para, dentro das relações do ‘ser’ e do ‘viver’, constituírem-se comunitariamente.

Pragmaticamente vamos refletir, a partir da narrativa de Luiz Fernandes da Rocha, os valores episódicos trazidos à luz da alteridade e da pertença familiar e local para o alargamento da constituição da história da comunidade e identidade do seu povo. Nesse sentido, o texto se estruturará primeiro num rol de razões teóricas, partindo para a atmosfera da história da comunidade até chegar aos adjetivos e narrativas da personagem principal.

Nessa ordem lógica, um dos aspectos abordados em princípio e que compõe o pragmatismo dessa ação, é a memória dos mais velhos, que notabiliza as suas vidas e dos seus saberes, materializados em narrativas antilineares e subjetivas. Dentre as possibilidades de compreensão, lançamos mão de concepções de memória como algo inerente ao indivíduo ou a seu grupo e que permaneça numa ponte dinâmica entre os mundos do passado e do presente, com relevante diálogo entre o lembrar e o esquecer. Nesse movimento, tomamos como base Pierre Nora (1984), ao enunciar:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1984, apud. Barros, 2009, p.42).

De acordo com o autor, a memória tem suas flutuações, necessárias em sua própria dinâmica de existir para construir sentidos nos “outros” de um determinado grupo, que busca se localizar no centro de seus espaços e nas *dobras de seus temposⁱⁱ*, agarrados nos sentidos de educação que outras histórias lhes podem legar.

Pollak se refere a essa necessária ondulação para se dirigir à memória coletiva, afirmando que:

A memória também sofre flutuações que são funções do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada. (POLLAK, 1992, p.04).

É nesse mesmo véis de usar a memória como elo de autoafirmação que todos nós procuramos aliar os nossos sentimentos éticos, comunitários, étnicos, familiares, etc., a uma causa que nos ajude a construir nossos intersentidos e os sentidos do nosso mundo concreto. É uma ação inerente ao interesse individual ou de um grupo que se apega em algo que lhes dê unidade e os alavanque em uma direção coletiva (GEERTZ, 2008).

No caso da Comunidade de Santana isso se traduz na identidade, na gênese étnica e nos núcleos familiares. Assim, as narrativas de saberes dos velhos nos conduzem para a ratificação dos valores, para a fundamentação da alteridade e, principalmente, para a formação do “eu” a partir da história do “outro”. Mello (2012) afirma que “são narrativas que cruzam temporalidades, recuperando o passado e projetando-se no presente, com olhos no futuro”. (apud. MELO, 2012, p. 175-6).



Assim, essa ação ganha aspectos de fortalecimentos sociais, políticos e identitários, partindo dos sujeitos e de suas narrativas para a perpetuação, a ponto de extrapolar as referências de tempo e garantir as referências de pessoas que marcam por dentro e por fora a história local.

Como se ver,

Os significados que os símbolos, os veículos materiais do pensamento, incorporam são muitas vezes evasivos, vagos, flutuantes e distorcidos, porém eles são, em princípio, tão capazes de serem descobertos através de uma investigação empírica sistemática — principalmente se as pessoas que os percebem cooperam um pouco [...]. É por intermédio dos padrões culturais, amontoados ordenados de símbolos significativos, que o homem encontra sentido nos acontecimentos através dos quais ele vive. (GEERTZ, 1988, p.150).

Para o povo da Santana as histórias de outra pessoa não se tornam notáveis pela vontade de seu autor-protagonista, nem pelos créditos de sua sucessão. Mas, é pelo caráter relevante para a identidade que a história se transfere para a vida da comunidade e passa ao *status* social que vai ordenar a formação dos outros pela ligação endógena da própria identidade.

Assim, no trajeto proposto por esse texto, estaremos nos reportando sempre a esses aspectos da memória como algo pertinente e móvel, capaz de nos dar, nessa análise, as condições necessárias para a compreensão tanto do mundo subjetivo da história local, quanto das objetividades que vão envolver o mundo de sentido que esse povo atribui aos velhos, suas narrativas e seus saberes, como base de uma identidade coletiva.

A COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO SANTANA: NA BRISA DE SUA MEMÓRIA

A história de composição das comunidades negras rurais pelo Brasil se deu por diversos operatórios, por diversas convergências políticas de resistência e, também, por imposição dos contextos e da dinâmica histórico-social. Nessa mesma condição se estabelece a existência da Comunidade Quilombola de Santana.

O aspecto que dá regência à história da comunidade e a sua composição foi ordenado pela memória dos velhos. Assim sendo, nos apegamos na condição desses sujeitos e em sua caracterização, tanto a que a comunidade lhe atribui historicamente, quanto às teóricas encontradas em diversos tempos históricos, como podemos notar em Halbwachs (1956), quando se refere ao sujeito “velhoⁱⁱⁱ” dando-lhe um valor inestimável e preciso de sua importância entre os povos e civilizações.

Nas tribos primitivas, **os velhos** são guardiães das tradições, não só porque eles as receberam mais cedo do que outros, mas também porque só eles dispõem do lazer necessário para fixar seus pormenores ao longo de conversações com outros velhos, e para ensiná-los aos jovens a partir da iniciação. [grifo nosso] (HALBWACHS, apud BOSI, 1994 p.63).

Caracterizados então por Halbwachs, o certo é que as narrativas dos velhos da Santana apontam para um fato que aconteceu em ‘parte’ do século XIX, em que um homem chamado Luciano, que era de uma região conhecida como Pajeú (orienta-se Rio Pajeú – Sertão do Pajeú – PE) foi trabalhar na fazenda Passagem de Pedra, município de Terra Nova (Sertão Central - PE) e lá “brigou” com uma pessoa porque mataram sua cachorra e ele foge – supõe-se que ele matou a pessoa, vindo refugiar-se no Recanto^{iv}. Ali foi mantendo relações com outros parentes que também vieram alojar-se nessas terras. Assim, com o tempo constitui-se o que é hoje a Santana.

Formada primordialmente pelas famílias Rocha, Luciano e Mariano – Observa-se, também, que são nomes vagamente primeiros, não comportando portes de sobrenome, portanto, caracterizando a marca evidente de ex-escravos que raramente ostentavam nomes de porte identitário social e, quando o faziam, traziam marcas de seus proprietários ou vestígios de posses religiosas.



O território Quilombola de Santana atualmente é composto por cinco pequenas localidades: Santana-de-Baixo (dos Pedros), Jurema, Olaria, Recanto e Livramento. A comunidade apresenta moradias de mista fabricação (taipa, alvenaria), a produtividade das roças acontece em tempos de inverno e o meio ambiente que se mantém preservado, apesar das agressões do Projeto de Integração do Rio São Francisco com Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional. Por outro lado, o lugar tem um terreno geograficamente marcado por alterações de relevo e uma grande diversidade de flora e fauna. A Santana apresenta um cenário tipicamente rural, apesar de não está muito distante da sede do município somando-se apenas 22 quilômetros da cidade de Salgueiro-PE).

Figura 1: Vista Parcial do Território de Santana



Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Os aspectos de pertencimento, lugar (territorialidade) e geografia é mantido por cada pessoa dali com extrema precisão. A imagem é um empreendimento da memória, logo o pertencer a esse lugar se torna um exercício de simbiose com o clima, o jeito de trabalhar e produzir, com o riacho local, com a geografia e principalmente com a memória, como se pode notar na imagem abaixo.

Figura 2: Croqui-memória do Território Quilombola de Santana



Fonte: Centro de Cultura Luiz Freire, 2008

A economia do território está sustentada, em grande parte, nas atividades agropecuárias. O plantio ocorre nas roças familiares (trabalho coletivo de núcleos familiares). Estas, em geral, estão localizadas em áreas de terra fértil e de proximidade com a água. Lá, planta-se, primordialmente, cebola e coentro, mas, também, plantam em determinadas épocas milho, feijão, melancia, abóbora e maracujá. Também fazem a recomposição de pastagens com sorgo forrageiro e capim de planta para a alimentação de bovinos, caprinos e ovinos.

Figura 2: Roças de plantações na Comunidade de Santana



Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Além dos aspectos relacionados à economia local, outro fator importante na caracterização da Comunidade de Santana é o seu patrimônio cultural (bens de ordem material, imaterial e emocional), como aponta Ataídes (*et. alli*: 1997:11-12), que se apresentam, caracterizam-se, marcam-se, são apregoados ao povo e aos fazeres do povo como identidade cultural.

Figura 3: Santos de devoção da Comunidade Santana – São Benedito / Santa Teresinha / Jesus Crucificado.



Fonte: Acervo: MI/Projeto São Francisco/ GEAPA – Foto Geraldo Barboza (09/04/2009).

Em Ataídes (op.cit) encontra-se a caracterização desses bens culturais que pelo viver corrente vai sempre havendo a significação e (re)significação desses, no sentido em que outrora os bens eram a materialização de um estilo de vida, de fé, de crença, de tratamento de enfermidades e com o passar no tempo a própria comunidade o aloja no mesmo contexto mas com sentido diverso daquele que mantinha-se no passado. Esse aspecto também pode ser considerado dentro das particularidades de elementos que forjam identidades e pertencimento.

Em resumo, pode-se dizer que é uma comunidade que, a partir de motivações internas, agressões e denominações externas, passou a desencadear sua etnogênese, procurando o fortalecimento de sua identidade quilombola e o reforço de suas práticas ancestrais, buscando se organizar para garantir sua reprodução social, desenvolver seu protagonismo cultural e se proteger das agressões impostas pelas iniciativas e estratégias do Estado Brasileiro em incentivar a inércia política dos sujeitos que procuram a proficiência crítica do seu estado ativista.

É preciso deixar registrado também outra face da história do lugar que se faz a partir das interfaces do povo com o povo, com seu meio e com as extensas relações históricas que travaram pelo passar dos tempos, que se caracterizam pelo jeito forte das falas de alguns núcleos de famílias e pelo jeito átono de outros. Caracterizam-se, também, pelo “*prosar*” local que engloba as reuniões informais nas sombras das árvores, a conversa descontraída no encontro em uma estrada, no fim de tarde ou no início da noite, nas festas do núcleo de família de casa ou da comunidade, nos turnos de trabalho coletivo, por exemplo, de “*entrança*” de cebola, de organização de festas ou confecção de cercas.

Esse jeito de organização da história local é totalmente humanizado ou desumanizado pelas pessoas na trilha do cotidiano que, na Santana, pode ser inventado e reinventado conforme o tempo, o interesse ou a demanda. Nada foge da postura histórica, embora seja produzido por particularidades. No entanto, esses feitos particulares vão, mais tarde, ordenar ou (re)ordenar o compêndio dos fatos locais e, por consequência, da história da comunidade

Nessa perspectiva, a totalidade do exposto aqui, é marca corrente do lugar. As pessoas da comunidade não olham para sua história com estranheza ou certo ufanismo, elas consideram algo da naturalidade do tempo, consideram parte da vida corrente, dos fazeres e viveres permitidos. Compor e recompor narrativas e caminho não é algo extraordinário, mas sim uma ligação simples da vida de lá.

NOS PASSOS DO CAMINHO: ORALIDADE, HISTÓRIA ORAL E ALTERIDADE LOCAL

As comunidades quilombolas acumulam uma herança africana no que diz respeito à tradição dos saberes pela oralidade das gerações sociais de suas tribos. Nos territórios quilombolas essa herança se volta para a tradição oral de transmissão dos saberes historicamente instituídos e se transfere para a esfera do público ao ordenar e/ou (re)ordenar a história local de cada comunidade – é o princípio de uma relação que vai conjugar a História Oral, as narrativas dos sujeitos e as considerações das experiências de “uns” em relação aos “outros”.

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. Considerando assim, a própria ordem lógica da história da Santana foi contada oralmente por todo tempo pelas pessoas, pois nunca se atentou para outra forma a não ser essa, visto que essa história estava no mesmo patamar de outras ‘histórias’ e ‘estórias’ também contadas por lá na transcorrência do mesmo tempo. Nessa perspectiva, “a oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (VANSINA, 1980, p.140).

Assim concebido, comungar da concepção de Alberti (2005) é fazer-se entender pela oralidade, pois, para ela, a História Oral não alimenta seu fim em si mesmo. Na verdade, é um princípio de conhecimento e um começo nas vidas de pessoas ou grupos que, pelo narrar de suas trajetórias, compõem um sinfônico enredo individual e coletivo de suas gêneses. É por essa constatação que esse texto vai seguir nesse caminho proposto e preconizado aqui, na busca de desenvolvimento e elucidação do seu foco de partida. Para isso, também, fará interlocuções com outras dimensões nesse mesmo intuito.

As razões que levam a escolha do método de pesquisa estão diretamente ligadas ao tipo de questão que é submetido a ele (*ibidem*, 2005). Nessa ordem, as narrativas do senhor Luiz Rocha serão o aporte da História Oral para fins de trato científico.

Na outra mão dessa estrada estão as relações de oralidade e alteridade, como fomentos para formação da identidade dos sujeitos ouvintes dessas histórias. Bosi (1994) defende a narrativa como pressuposto basilar da condução histórica



dos enredos, das estórias e das histórias de pessoas, grupos, lugares etc. Para ela, a narração deve seguir na linha das vidas das pessoas e se propagar por elas no decorrer dos tempos.

Nesse sentido, a autora afirma que:

Quanto mais se esquecia de si o ouvinte, tanto mais entrava nele a história, e a arte de narrar transmitia-se quase naturalmente. Esta rede tecida em milênios se desfia de um lado e de outro. A narração é uma forma artesanal de comunicação [...]. A história deve reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxado por outros dedos. (BOSI, 1994, p. 90).

Isso é a marca da tradição que costura os tempos e fortalece nas pessoas o sentido da pertença - é o *ethos* da vida coletiva. Assim, as narrativas dos velhos como pessoas de experiências entram para o mundo da coletividade. Mas, esse fato se notabiliza por outros fatores que fogem às expectativas da própria pessoa. Clifford Geertz descreve esse fenômeno pelo viés da alteridade:

O mundo cotidiano no qual se movem os membros de qualquer comunidade, seu campo de ação social considerado garantido, é habitado não por homens quaisquer, sem rosto, sem qualidades, mas por homens personalizados, classes concretas de pessoas determinadas, positivamente caracterizadas e adequadamente rotuladas. Os sistemas de símbolos que definem essas classes não são dados pela natureza das coisas — eles são construídos historicamente, mantidos socialmente e aplicados individualmente. (GEERTZ, 2008, p.151).

O mesmo autor conduz o processo de caracterização pelo qual passam os membros de uma comunidade que ouve e/ou contam as histórias que compõem o imaginário sentimental ou concreto dos grupos sociais distribuídos pelo tempo. Assim, também, o autor chega ao predicado do homem, objeto dessa reflexão – Luiz Rocha.

É muito válido dar lugar ao cotidiano da comunidade, estabelecido nas relações costuradas com o tempo passado e presente, alojado nas pequenas relações estabelecidas cada uma em seus contextos. Nesse sentido, esse cotidiano santanense termina entrando para o rol dos elementos que permitem a maturação de outros constitutivos identitários, como por exemplo a atribuição de valores aos ditos e narrativas dos velhos. Nas palavras de Salles e Matsukura (2013) há uma definição bem defendida do cotidiano, suas permissões e seus legados. Veja.

(...) uma sucessão de acontecimentos vividos, que incluem espaços sociais, tempos diversos, pessoas e objetos variados. O cotidiano possibilita ao sujeito expor seu estilo de ser, que, ao mesmo tempo, é compartilhado e reconhecido pelo outro, construindo sua história pessoal e social. O cotidiano é uma forma de viver sua própria história. (SALLES E MATSUKURA, 2013, p.268).

No olhar dessas teóricas existem certos atravessamentos que sumariam sua atuação: acontecimentos, espaços, tempos, vivências, pessoas e objetos. Essa é a ordem máxima onde as memórias e seus legados são apregoadas ou se apregoam na comunidade, logo, as narrativas podem ganhar *status* de compartilhamento e entrar para o rol da coletividade surtindo algum tipo de efeito na memória, na história e na identidade do lugar.

As autoras também corroboram com a instância da ‘possibilidade’ que o cotidiano oferece, e, esse é um recurso indispensável no constitutivo tempo do lugar, pois a contagem do tempo na Santana obedece a uma série de nuances que atuam de acordo com o propósito do povo, da natureza, da crença, das razões, etc. O tempo de plantar, o tempo de preparar a terra, o tempo do sol, do vento, da chuva, do canto dos pássaros, das novenas dos santos, o tempo da feira, o tempo da festa, o cronológico de sair e de chegar... enfim, é um tempo que se conta fora do paradigma comum.

Então, mais uma prova de que a ligação do povo, do lugar e da história é feita não apenas por um fio condutor do tempo cronológico que ordena a história geral, mas por idas e vindas, linhas e curvas, voltas e alcances... E, nesse ínterim, vai



se formatando jeitos, objetos, lugares e pessoas que notabilizam aportes de compartilhamentos de vidas, feitos e narrativas, como é o caso do senhor Luiz Rocha.

LUIZ FERNANDES DA ROCHA – CONDUZINDO VIDA, LEGANDO HISTÓRIA

Ti Lú, como é conhecido localmente, o “velho do Quilombo” em questão, é um desses homens que seus enredos particulares ganham notabilidade e se transferem para a vida coletiva e para a história de seu lugar. Porém, isso não é um exercício comum e tem sua própria dinâmica.

Figura 4: Luiz Fernandes da Rocha (Ti Lu)



Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Só através do método da História Oral é possível trazer a razão de seus enredos. O agonismo político, os atos heroicos e as leituras do tempo se farão na voz de Luiz Rocha ao contar a história de sua convocação para o exército em tempos de guerra (II Guerra Mundial). Ele também conta as “verdades” de sua vida de liderança em tempos de muitas dificuldades na Santana. Esse senhor vem justificar o papel de autodidata da linguagem, das rezas em latim e dos saberes técnicos e históricos da natureza.

Filho do segundo casamento de Luiz Rocha com Francisca Fernandes (Tia Chiquinha), Ti Lú é membro de uma família de cinco irmãos, sendo quatro mulheres e apenas um homem, Luiz Fernandes da Rocha é desde pequeno colocado numa situação de vanguarda, pois o fato de ser homem e um dos mais velhos o torna também responsável para ajudar seu pai no sustento e educação dos demais irmãos. Seu pai também desde cedo cuida pessoalmente de sua educação e de sua instrução intelectual.

Num tempo em que não havia escolas as secções de instrução eram feitas em casa ou em casa de parentes. No caso dele, seu pai cuidava de lhe ensinar o exercício de conhecer o mundo das letras.

Meu pai era um homi rude, mais sabia e intendia de lê e iscrevê e eu nunca fui disapegado não, eu tinha interesse im aprendê, eu via ele tirano o ofócio de Nossa Senhora e ficava ali, no pé dele aprendeno. Ele dizia: - Lú quando fô mais hora da madrugada se levante pá lê. E quando era a hora ele tava no pé de minha rede cum o candiêro na mão^{vi}. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Na Santana “Ti Lu” é uma referência notável e caricatural dos costumes e da tradição, do trabalho na roça, da educação rígida e da pertença ao seu núcleo de família muito tradicional, e de peculiaridades distintas nesses aspectos.

A voz desse senhor nos faz remeter a tempos do passado e do futuro, podendo até nos imprimir num misto de sua síntese como se tivesse o poder virtual dos caminhos das vidas, tanto dele quanto dos outros. Ao rememorar suas histórias não sabemos se ele está narrando o seu passado ou está tomando emprestadas as vivências dos outros, isso porque ele viveu e vive muitos acontecimentos por tabela (POLLAK, 1992).

Na comunidade de Santana o fato da proximidade nas relações dos núcleos familiares faz as pessoas atravessarem também as vidas e as vivências de outras pessoas de ontem e de hoje, ou até mesmo se apropriar dos feitos a partir das transferências e das sucessões familiares que naturalmente acontecem. Esse homem tem em si a noção da continuidade do “outro” e guarda no seu existencial as falas, atitudes e concepção de outras pessoas que por ele foram registradas no compendio de suas significações – marca de alteridade. Veja:

Meu pai, era homi séro, mais aprindi munto cum ele, meste Joaquim Rafaé, e ôtos e ôtos Cuma Zé Bida fôro os homi qui mim ajudaro, até quando eu vortei do exerço Zé Bida foi morá mais eu aculá im Bodocó. Nois morava lá, trabaiaava lá de roça mais Corrêa, Antoin José que erum casados cum umas prima nossa, fias de ti Joaquim, aí nois fumo puntá eles. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Ele nos traz o silêncio de sua narrativa no tempo do falar. Nos alerta com seus passos os que foram dados e os que cessaram. No entanto, ao contar sua história revive nela os gostos e as provas do passado que se presentificaram em seu pensamento.

Eu num gosto munto de contá essas coisa nã... Pruquê vem ôtas coisa junto qui nem posso falá, mais vamo lá. Nem do jeito que eu gosto a vida minha foi (silêncio) pur isso eu conto essas coisas a voceis. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

É nesse tom de reflexão que ele nos convida para caminhar pelo destino que ele percorreu e nos mostra onde o homem se encontra nas fases de sua vida e nos lugares do seu tempo, como as razões podem moldar as atitudes das pessoas e o que a vida pode lhe render de gosto e desgostos na síntese efêmera do tempo.

Ele vai narrar as dúvidas que um homem saído da roça tem ao adentrar em outro mundo totalmente desconhecido e com postura cotidiana distinta da sua vida. Fala sobre as considerações de seus amigos e superiores e o convívio na volta do exército para sua casa.

Nois aqui via o povo dizê qui tinha essa Guerra pá acontecê e qui os rapais pudium cê chamado pá brigá, mais era coisa munto longe de nois. Cuma bém, o dia chegô quando eu ricibi essa carta. Agora vê! uns homi Cuma nois aqui, nunca tinha saído e agora tê qui ir. Tinha caba qui tinha medo. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Nas falas desse senhor podemos entender a dimensão de seu mundo e de sua proposta de crescimento, e ainda ficamos frente a frente com as raízes de sua própria capacidade de conceber a vida e os conflitos existentes dentro dela.

Pela tradução desse fato em sua vida podemos perceber que há uma notada redimensão do seu “eu” de antes e o de agora, e, que nunca, pela distribuição dos acontecimentos nas vidas das pessoas, ninguém passou, em pouco tempo, por tamanha mudança de paradigma utópico do seu existir – é a mudança que adentra às nossas vidas sem pedir permissão.



A IDENTIDADE PELA MEMÓRIA: O ELO QUE NOS UNE E A HISTÓRIA DA 'GUERRA'

As pessoas da Comunidade de Santana se estabelecem sempre dentro dos núcleos familiares que, na verdade, é o encadeamento das relações de parentesco, algo inerente à identidade quilombola. Porém, nesse estabelecimento de si (individual) para o outro (alteridade), se utilizam da gênese coletiva num esforço natural de (auto)afirmação, e é nessa construção que entra a memória dos mais velhos e que vai, na dinâmica do lugar, ordenando e (re)ordenando a história coletiva e, por consequência, a identidade.

As narrativas de cada um vão remontando o universo de valores necessários às outras pessoas para a construção das razões e condições de pertença (*ethos*). O resultado dessa síntese é a nítida construção de “si” pela história e vida do “outro”, num processo de reprodução contextual do passado, formatado no presente em perspectivas que obedecem às influentes transformações ocorridas no tempo e no espaço. “Pode-se dizer que essa se estabelece em um espaço-tempo que se relaciona ao mundo humano e no qual se afirmam poderes da Comunidade e dos indivíduos sobre si mesmos e sobre os outros” (BARROS, 2009, p. 37).

Dessa forma, a memória será como uma instância criativa, como uma forma de produção simbólica, como dimensão fundamental que institui identidades e com isso assegura a permanência de grupos. Assim, ela será anti-inerte e, prima por construções diversas e criativas, sendo a chave de possibilidades e negociações. Será um território, um espaço vivo, político e simbólico no qual se lida de maneira dinâmica e criativa com as lembranças e com os esquecimentos, que reinstituem a cada instante a pessoa; como sentimento individual, o grupo social, como coletividade e pertença; e a comunidade geográfica, como (re)ordenamento histórico.

Logo, são apropriações de subsídio que garantem a interpessoalidade para a produção, (re)produção, afirmação e/ou (re)afirmação de identidade e da pertença, através dos elementos constantes nas relações das pessoas e dos grupos. No caso da Santana, podemos apresentar como representativo desses elementos as vidas e as vivências de outras pessoas em condições de significação política, social, cultural, ética...

Assim, ao rememorar, ao narrar sua silenciada história da convocação para o exército em tempos de guerra (II Guerra Mundial), Luiz Rocha opta pela memória e pelos “lugares da memória” (Pierre Nora)^{viii} para tratar dos fatos mais objetivos, mais nítidos e mais amplos de sua trajetória. Também opta pela memória do esquecimento quando trata das dores, das estagnações e do próprio descaso que sofreu em sua chegada ao exército na época, como ele mesmo descreve.

Fui convocado para servir o exército em Caruaru. No dia que nós chegamos chamaram meus companheiros e eu fiquei sem chamada (silêncio), [...] e eu fiquei sem nada. Fumo de noite para alugar um quarto para dormir, os outros dormiam na rede e eu dormia no chão (pensativo) não recebi nada. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Como bem ele se utiliza desses recursos, naturalmente, porém, com uma grande dose de intencionalidade e vontade, algo também compreensível, pois, nesse sentido, o autor pode selecionar suas memórias (POLLAK, 1992), nem tudo fica gravado, nem tudo fica registrado, embora isso seja feito até para não presentificar os fatos indesejados, agressivos ou doloridos.

Em alguns momentos de suas narrativas para trazer diferentes fatos ou diferentes passagens, ele usa outros lugares da memória que, necessariamente, não são lugares, mas uma espécie de estratégia do lugar ou o lugar da estratégia - lugares por trás dos lugares (LE GOFF, 1990).

São tipos de refúgios que lhes possibilitam trazer forças, jeitos, modos, pessoas e circunstâncias que foram responsáveis por forjar, não somente o lugar, mas a marca que esse lugar deixou gravado em sua memória. É um caráter forjado de dentro para fora que muitas vezes não é permitido pelo sujeito da memória, mas que pode acontecer por revelia.

Eu pensava cá: - Como é que eu vim para num lugar desse meu Deus? Se nem mesmo sou tratado igual a meus companheiros! Tô agora abrigado pelos outros!. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).



O senhor Lú recompõe esse momento-memória utilizando-se de diversos outros elementos que se encontram tanto na atmosfera das circunstâncias, quanto nas dores do seu atual “eu”. É possível também perceber isso se materializando quando aponta seus companheiros.

Meus cumpanheiro era Niculau... Niculau Agustim, Era Dr. Sivirino, Era Ubaldo de Cumericino, e bem esses eu me lembro qui nois fumo junto mais Sivirino Cueio. Fumo pá Caruaru o bataião era lá. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

E quando reproduz em sua narrativa as perguntas do Sargento de sua companhia ao lhe interrogar sobre as autoridades de Salgueiro (seu município de origem).

Quem é o prefeito de Salgueiro? Eu digo: - Luiz Soares Diniz. – Ele é somente o prefeito? Eu digo: Não sinhô, ele é prefeito e presidente da junta militar. – Você é de Salgueiro mermo. - Todo convocado de Salgueiro o prefeito deu uma carta de apresentação, num deu a você não? (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Esses são condicionantes mais específicos que requerem maior precisão do fato, pois são atenuantes políticos e incidentes diretos do seu estado momentâneo no exército à época e que permeiam sua memória de pessoas de alta posição, daí a escolha por lugares específicos e políticos da memória.

Ele também nos confessa que diante de todo aquele mundo e daquele cenário diferente, houve momentos em que aconteceram conflitos internos. Quando não sabia mais que discurso adotar, as vontades se misturavam, não alimentava mais as perspectivas de uma vida diferente e pensava constantemente em voltar.

Eu já desprezado por demais, passano fome e drumino no chão, cumecei a pensá im vortá, num quiria mais a vida de sordado não, muitas veis disacreditado pensava im falá cum os bichão^{ix}. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Nesses lugares, o senhor Luiz Rocha também precisou vencer seu medo, sua pequenez e seu *status* de “homem da roça”, ao conduzir seu protagonismo e falar com as autoridades sobre suas condições de vivência nos primeiros dias no quartel.

- Tenente há três dia qui tô aqui nesse alojamento, num tenho rôpa, tô cum a qui truxe no corpo, num tenho rede, num tenho lenço pra me cubri, tô drumindo no chão e me cubrindo cum ar mão. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Ora, um homem saído dos confins de sua existência pacata engrandecer a ponto de se dirigir ao alto comando do batalhão em seu nome é algo inimaginável, segundo sua posição e fala. Isso nos conduz a percepção de que, mesmo se desfazendo de sua memória, ele hoje mantém sobre si certo ufanismo e um orgulho comedido.



A MEMÓRIA E A CONSTRUÇÃO DE UM MUNDO DE SENTIDOS: O “EU” PELO “OUTRO”

A história de Luiz Rocha não lega para os seus pares e para sua comunidade apenas os retalhos para um pano de história local. Também não é só um elemento no conjunto dos elementos, tampouco é uma inércia do passado. Essa história traz para o povo do lugar o sentido de um mundo de continuidade, traz a dialética entre os portais do tempo do lugar, as luzes do significado e o orgulho necessário para “se compor” e “compor o outro”.

Na verdade, existe uma série de razões humanas que nos instiga a dizer que isso vem recriando os seus valores e restabelecendo pontes, renovando suas lembranças e reclassificando os seus esquecimentos, introduzindo também o novo no velho e o velho no novo, criando uma necessária ilusão de continuidade, enfim, oferecendo um chão e um céu de sequências aos homens em que uma estrutura parece passar a outra.

É nesse céu e nesse chão que o rio segue seu curso, alegoria perfeita de representação da tradicional reprodução social da memória e da continuação do lugar e de seu povo. É justamente nesses termos que “a história deve reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxado por outros dedos”. (BOSI, 1994, p.90).

Para as pessoas da Santana, sentir-se no outro e referir-se ao outro é uma forma de se instituir coletivo, de não ‘ser’ nem ‘estar’ só. A memória é um dos elementos agenciadores dessa condição e, desse modo, ela assegura a sensação humana e social de unidade (HALBWACHS, 1950).

Em sua narrativa, o senhor Luiz Rocha nos oferece diversos desses momentos de amparo no outro, a sua condição dentro da condição dos outros. No trecho transcrito ele fala de quando saiu do exército e sofreu diversas perseguições porque diziam que ele tinha fugido.

[...] a vontade era de vim pra casa eu saí de lá direto. – Eu fugi? – Não. [...]Zé Bida me acupanhô até quando me liberaro, morô mais eu, nois fumo pá Bodocó, nois morava lá, trabaivava lá de roça mais Corrêa, Antoin José qui erum casados cum umas prima nossa, fias de ti Joaquim, aí nois fumo puntá eles. [...]E quando ele (Zé Bida) morreu eu num fui pu veloro dele, pručê num me dixeru ainda hoje quando eu digo ar lagrima vem nos óios (cabisbaixo, choroso).(Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Para ele, essa passagem em sua vida diz o que ele é hoje e como entende a sua constituição diante de cada imagem vivida durante o período em que esteve no exército. Inúmeras são essas imagens que expostas por ele no seu relato, traduzem formas de seu medo.

Era uma época de guerra [...] Era perigoso, nego chorava qui só “madalena” cum medo, quando ia, se dispidia dos ôto, era aquele chororô, a cidade todinha se cobria de luto, os avião passava por cima levantano vôo naqueles prédio alto. Era pirigosa a época, era de guerra mermo no ano de 43 (1943) era o miolo da guerra.(Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

E segue narrando:

Eu mermo tive sobressalto, me assustava, pensava nas coisa qui os ôto dizia da guerra. Mais eu num temia tanto não, pruçê era um tempo difícil, tempo que os “homi” num tinha cuma isculhê. A gente era intimado e tinha qui ir mermo. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).



Segundo ele, o silêncio teve que ser ordenamento de sua vida, pois na época (1943) era tempo de perseguições e desinformação, obscuridade e tempo de afirmação política e da condição de ser ou não “homem valente”. Seu Luiz Rocha ainda tem que conviver com a dúvida, a desconfiança e a perseguição, pelo fato de acharem que ele havia desertado do exército.

Munta gente falava, por ai por os canto qui eu fugi. Quando me procurava por ai se eu fugi, eu digo: não, eu fui liberado. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Porém, segundo ele, o que mais lhe arrebatava eram as saudades de casa (comunidade), a vontade de voltar e as responsabilidades para com os seus. Num desses momentos ele se remete ao diálogo com um tenente, quando diz das razões que não poderia ficar no exército.

Eu sou arrimo de fãmia. Tem qui voltá pra casa, eu tenho minha muié e tenho meu pai e minha mãe. Minha mãe é paralítica e meu pai é cego e tem quato irmã moça^x pá eu dá de comê. [...] Eu tinha era muita vontade de vim me imhora era apaxonado por casa, minha terra, casa era bom de mais, por amor a fãmia...(Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Para esse homem algumas posições e atitudes do sentimento e da índole de família podem nortear a formação de uma conduta e de um destino. Como bem afirma, o lugar, a pertença e a responsabilidade o fizeram voltar de sua experiência no exército para sua vida de habitualidade. E, interrogado sobre a relevância desse fato em sua vida, ele diz:

Eu hoje podia cê ôto homi si tivesse ido com “os grande”, podia cê rico. Mais num foi assim [...] considero isso pá minha vida, praque eu hoje também sô ôto homi diferente daquele que foi pu exerço. Sô mais considerado e tenho essa históra pá contá. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 17 de junho de 2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Entrevistador: Pedro Fernando dos Santos).

Toda essa imagem, ainda muito viva na memória do senhor Luiz Rocha, hoje o faz refletir sobre o trajeto de sua vida, sua família e sua história política, a partir daí, como representante da comunidade e liderança das lutas sociais de seu povo e por seu povo. É um marco em sua vida e na vida de seu lugar.

São dessas histórias que permeiam a existência da Santana, que brotam os substratos da consideração pelo outro, do apego a casa (comunidade), das relações extensas e restritas dos núcleos familiares, do respeito aos festejos, do não controle da linguagem, enfim, de todos os muitos elementos que forjam a identidade e fundamentam o pertencimento – *ethos* local.

É também importante compreendermos que os grupos sociais, os povos de tradição, as “tribos”, as massas e todos os coletivos se movem através das relações que se instituem dentro e fora de seus círculos e, por forças da alteridade, essas relações geram os mais diversos comportamentos, as diferentes posturas que muitas vezes extrapolam o pensamento do nosso imaginário harmonioso e nos transfere para compreendermos que as relações se fazem tanto da organização quanto do caos.

Para Elias e Scotson (2000) as mesmas zonas que aproximam os sujeitos, por uma ou por outra convencionalidade, são, também, as que os distanciam e que, em momentos, tanto essas aproximações quanto os distanciamentos vão produzir relações que, de um modo ou de outro, terminam por contribuir com a caracterização do grupo e, por consequência, com a reafirmação de sua identidade – é a lei da determinação do pertencimento.



ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Há inúmeros estudos e teorias que nos mostram como os grupos humanos, no decorrer do tempo e de suas dobras, produzem os elementos para sua identidade, garantem seu *ethos* e afirmam e/ou (re)afirmam sua alteridade. Porém, nessa mesma dinâmica, a cada dia percebemos que esses elementos podem evoluir, podem se (re)caracterizar e, também, podem reclamar condições voltadas para uma aproximação mais local dos sujeitos.

A partir da busca por identidades menos universais, os coletivos passaram a se lançar pelos princípios locais, como forma de encontrar esses elementos mais próximos de suas gêneses e de suas realidades contemporâneas. As sucessões de momentos, o entrelaçamento político, os troncos de pertencimento e até o tempo cultural corroboram com essa atitude sócio-histórica de forjar a identidade.

A história de vida do senhor Luiz Rocha, como inúmeras outras narrativas de vidas que existem na comunidade, em silêncios ou já externadas, são os elementos que diretrizam o pertencer pelo voto de familiaridade; de estar pelo englobamento dos núcleos de família; de forjar-se pela força de estar e referir-se ao outro; do incluir-se pela capacidade de tradição e transmissão de uma cultura; e pela identidade gerada inerentemente pelo conjunto desses elementos.

Em perspectiva e, para além de tudo, na comunidade, os repertórios que agregam valores e são atravessados por outros estão sempre em movimento, em deslocamento, em negociação. A identidade através da alteridade, se formata do passado para o presente – (re)significação, do individual para o coletivo – valores do ser, da família para os núcleos familiares - movimento cultural de transmissão. Assim é o apêndice que se prende na narrativa de Ti Lú, recompondo o roteiro de formação da identidade local a partir da notoriedade de uma pessoa.

Notório também se faz perceber o movimento que esse estudo demandou em produzir constatações reais sobre os processos de identificação aliados à alteridade e ao *ethos* que mantém uma relação dialógica das práticas sociais do povo nos fazeres cotidianos de interação pessoal, de trabalho, de constituição de si e do outro através das relações de parentesco, das formas de consideração dos mais velhos e suas histórias... enfim uma gama de operatórios se mostram como algo relevante desse estudo da comunidade se se apreçoam ao tempo e como as pessoas se estabelecem, identitariamente, nele e através dele.

É assim que na Santana o lugar se funde com a história do coletivo ao individual. Com o povo, através de seus fazeres cotidianos naturais; com o território pela significação de suas crenças e mitos; e com a tradição que luta e vence a capacidade de transmissão e reprodução social desse povo. Posto assim, evidente fica dizer que a alteridade é peça fundamental na engrenagem de dar sentido ao “outro” para construção de “si” e do seu lugar do passado a um presente em perspectivas. Portanto, esse é o lugar e o cenário social e cultural onde nasce e habita a identidade, dentro de uma individualidade que parte das extremidades das muitas narrativas para o centro - foco geral da história coletiva.

História essa que se faz presente e se constitui na concretude das memórias construídas e repassadas entre homens e mulheres, entre os velhos do Quilombo e os mais jovens que vão firmando as suas identidades a partir do pertencimento ao *ethos* e da sua representação nas vivências sentidas e partilhadas em comum, por suas lutas diárias que estabelecem a força organizativa e a capacidade da resistência de um povo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral** – 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ATAÍDES, Jésus Marco; MACHADO, Laís Aparecida e SOUZA, Guida Grin. **Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo** - Campinas-SP: UNICAMP, 1992.

BARROS, José D’Assunção. **História e memória** – uma relação na confluência entre tempo e espaço. **Mouseion**, Itajaí, vol. 3, n.5, p. 35-67, Jan-Jul., 2009.

BOSI, Eclea. **Memória e Sociedade: Lembranças de velhos**. 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Centro de Cultura Luiz Freire. Sertão Quilombola: *a formação dos quilombos no sertão de Pernambuco*. Olinda, 2008.



- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os Outsiders - Sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade.** (trad.) Vera Ribeiro. Zahar: Rio de Janeiro, 2000.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HALBSWACHS, Maurice. **Mémoire Collective.** Paris: PUF, 1950.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória.** (trad.) Bernardo Leitão... [et.al.] – Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1990.
- MELO, Paula Balduino. **Reminiscência dos Quilombos - Territórios da Memória em uma Comunidade Negra Rural** (res.). Ruris, v.5., n.2., Set/2012.
- OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da comunidade remanescente de quilombo de Santana. Salgueiro-PE:** Ministério da Integração Nacional, 2009.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Histórico**, Rio de Janeiro: vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- ROCHA, Luiz Fernandes da. 94 anos. **As memórias da convocação para alistamento no exército em tempo da Segunda Guerra Mundial.** [Entrevista cedida a Pedro Fernando dos Santos]. Comunidade Quilombola de Santana, 2014.
- SALLES, Mariana Morais; MATSUKURA, Thelma Simões. Estudo de revisão sistemática sobre o uso do conceito de cotidiano no campo da Terapia Ocupacional na literatura de língua inglesa. Cad. Ter. Ocup. UFSCar. São Carlos, v. 21, n. 2, p. 265-273, 2013.
- SANTOS, Pedro Fernando. **Memórias que educam: narrativas dos velhos do quilombo de Santana-PE para a formação da juventude e preservação dos saberes da tradição.** Dissertação. Mossoró – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN: 2015.
- VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: **História Geral da África.** São Paulo: Ática/UNESCO, vol. I, p. 157-179. 1980.



ANEXO-1: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC
Campus Central – BR 110 – KM 46 – Rua Prof. Antônio Campos, s/n - Costa e Silva.
CEP: 59.633-010 - Caixa Postal 70 - Mossoró – RN
Telefones: (84) 3314-3452 – FAX: (84) 3314-3452
Sites: <http://www.uern.br>; <http://propeg.uern.br/poseduc> E-mail: educacao@mestrado.uern.br

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, LUIZ FERNANDES DA ROCHA declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada e fotografias para Pedro Fernando dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/POSEDUC/UER/FE, Matrícula nº 5130013 usá-la integralmente ou em partes, para sua Dissertação intitulada: *MEMÓRIAS QUE EDUCAM: AS NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO DOS SABERES DA TRADIÇÃO*, bem como para efeitos de apresentação em eventos acadêmicos e/ou publicações desde a presente data. Abdico direitos meus e de meus descendentes.

Subscribo o presente termo.

Salgueiro (PE), 10 de maio de 2015

Assinatura

NOTAS

ⁱ O nome verdadeiro do sujeito dessa pesquisa será usado, como também seu apelido, mediante autorização expressa pelo mesmo, constante como anexo na dissertação: Memórias que Educam: narrativas de velhos do quilombo de Santana-PE para a formação da juventude e preservação dos saberes da tradição (Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, 2015).

ⁱⁱ Termo referente à concepção nietzschiana de tempo (BARRENECHEA, 2008).

ⁱⁱⁱ Na Santana o termo “velho (a)” é uma denominação própria da comunidade que necessariamente não tem uma relação direta com a idade, mas com as considerações que as pessoas lhes atribuem como detentores de caracteres sociais, culturais, políticos e históricos.

^{iv} Local que hoje é parte do território da Comunidade Quilombola Santana.

^v Denominação genérica da comunidade que designa o ato da conversa descontraída, cordial e cotidiana entre as pessoas do lugar.

^{vi} Após a cebola colhida e submetida ao sol para secar sua palha, para comercializar laça-se um pé de cebola ao outro num processo contínuo formando uma trança de aproximadamente sessenta centímetros.

^{vii} As falas da narrativa estão em *ipsis litteris* como forma de respeito aos falares e justiça a identidade linguística local.

^{viii} O primeiro grande empreendimento teórico e prático nesta direção deve ser atribuído a Pierre Nora e a um grande número de historiadores, sociólogos, antropólogos e memorialistas franceses que se integraram ao projeto coletivo relacionado aos “Lugares de Memória” (BARROS, 2009, p. 50).

^{ix} Expressão popular de referências aos postos hierárquicos funcionais de mais alta patente do exército

^x Aqui ele se refere também às irmãs do outro casamento de seu pai



CONDIÇÃO DE MORADOR: A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE NEGRA SENHOR DO BONFIM/AREIA-PB

CONDICIÓN RESIDENTE: LA FORMACIÓN DE LA COMUNIDAD NEGRA SENHOR DO BONFIM/AREIA-PB

RESIDENT CONDITION: THE FORMATION OF THE BLACK COMMUNITY SENHOR DO BONFIM/AREIA-PB

SANTOS, GEILZA DA SILVA

Doutoranda em História (PGH/UFRPE)

E-mail: ilza.sts@hotmail.com

RESUMO

As comunidades negras contemporâneas, de múltiplas origens, vislumbraram, a partir, da aplicabilidade do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, contido na Constituição de 1988, que reconhece o direito de propriedade às terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos, uma possibilidade para solucionar a questão fundiária em que estavam imersas. Advindas de processos históricos de negação ao direito à terra, várias comunidades passam a se organizar coletivamente em torno da questão fundiária, com vistas à conquista do que lhes fora negado ao longo dos séculos. A comunidade Negra Senhor do Bonfim/Areia-PB, reconhecida como comunidade quilombola em 18 de abril de 2005, demonstra a complexidade das várias experiências vivenciadas pela população negra no pós-abolição no estado da Paraíba e, que na atualidade, recebem o reconhecimento enquanto comunidade quilombola. Sua formação está ligada a uma prática recorrente no brejo paraibano, a condição de morador ou “assujeição”. É sabido que a abolição não trouxera melhores condições de vida para estes, com isso, surgiram novas formas de sujeições, sem nenhum aparato jurídico, não se tinha muitas escolhas a não ser viver, de maneira assimétrica em relação aos proprietários dos engenhos, nesse frágil direito à terra. Com vistas a uma compreensão sobre essa experiência, abordaremos o processo de formação da comunidade no município de Areia, através da utilização dos censos demográficos (1872–2010), da historiografia local e dos relatos orais dos moradores.

PALAVRAS-CHAVE: comunidade rural, condição de morador; população negra.

RESUMEN

Las comunidades negras contemporâneas, de múltiples orígenes, vislumbraron, con base en la aplicabilidad del artículo 68 de la Ley de Disposiciones Constitucionales Transitorias, contenida en la Constitución de 1988, que reconoce el derecho de propiedad sobre las tierras ocupadas por las comunidades remanentes de los quilombos, posibilidad de solucionar el problema territorial en el que se encontraban inmersos. A partir de procesos históricos de negación del derecho a la tierra, varias comunidades comenzaron a organizarse colectivamente en torno al tema de la tierra, con miras a conquistar lo que les había sido negado a lo largo de los siglos. La comunidad negra Senhor do Bonfim/Areia-PB, reconocida como comunidad quilombola el 18 de abril de 2005, demuestra la complejidad de las diversas experiencias vividas por la población negra en el período posterior a la abolición en el estado de Paraíba, que actualmente recibe el reconocimiento como comunidad quilombola. Su formación está ligada a una práctica recurrente en la ciénaga de Paraíba, la condición de habitante o “sujeción”. Se sabe que la abolición no trajo mejores condiciones de vida para estos, con eso, surgieron nuevas formas de sujeción, sin ningún aparato legal, no había más remedio que vivir, asimétricamente en relación a los dueños de los ingenios, en este frágil derecho a la tierra. Con el fin de comprender esta experiencia, abordaremos el proceso de formación de la comunidad en el municipio de Areia, a través del uso de los censos demográficos (1872-2010), la historiografía local y los relatos orales de los habitantes.

PALABRAS CLAVES: comunidad rural, condición de residente; población negra.

ABSTRACT

Contemporary black communities, from multiple origins, envisioned, based on the applicability of article 68 of the Temporary Constitutional Provisions Act, contained in the 1988 Constitution, which recognizes the right of ownership to the lands occupied by communities remaining from quilombos, a possibility to solve the land issue in which they were immersed. Arising from historical processes of denial of the right to land, several communities began to organize themselves collectively around the land issue, with a view to conquering what had been denied them over the centuries. The Black community Senhor do Bonfim/Areia-PB, recognized as a quilombola community on April 18, 2005, demonstrates the complexity of the various experiences lived by the black population in the post-abolition period in the state of Paraíba and, which currently receive recognition as quilombola community. His training is linked to a recurrent practice in the of Paraíba marsh, the condition of inhabitant or "subjection". It is known that abolition did not bring better living conditions for these, with that, new forms of subjection emerged, without any legal apparatus, there were not many choices but to live, asymmetrically in relation to the owners of the mills, in this fragile right to land. With a view to understanding this experience, we will approach the process of community formation in the municipality of Areia, through the use of demographic censuses (1872–2010), local historiography and oral reports of residents.

KEYWORDS: rural community, resident status; black population.



INTRODUÇÃO

A história dos quilombos, do passado e do presente, transformou-se em bandeira de luta das comunidades negras rurais, remanescentes dos quilombos da época da escravidão, mas também de vários grupos formados a partir delas e nas décadas seguintes do pós-emancipação. Acima de tudo, trata-se de grupos com uma “secular história de luta pela terra articulada às experiências da escravidão e do pós-abolição” (GOMES, 2015, p.129). O historiador Flávio Gomes (2015) aponta, pois, para a constituição de um campesinato negro no Brasil quando ainda vigorava o sistema escravista e no pós-abolição, ressaltando as mais variadas experiências da população negra, em que o acesso à terra se deu de várias maneiras. Segundo Gomes:

As formações rurais do pós-emancipação foram caracterizadas como um "campesinato itinerante", marcado por famílias negras organizadas por parentesco, culturas ancestrais e uso comum do território. Ali se mesclaram as antigas e reformadas comunidades de fugitivos da escravidão, expandindo-se ainda mais as dimensões dos quilombolas e seus remanescentes, presentes no fim do século XIX, mas também no XX e no XXI (GOMES, 2018, p.394).

Nas décadas seguintes à abolição, a movimentação dos libertos e descendentes de escravos aumentara consideravelmente este campesinato e a proliferação de comunidades negras rurais por todo o Brasil. Com o “fim da escravização” em 1888, por exemplo, alguns refugiados dos quilombos continuaram neles, outros continuaram trabalhando na condição de moradores, de meeiros nas antigas terras onde haviam sido escravizados, alguns receberam as terras mediante doação ou compra, etc. Com isso, constatamos a diversidade de experiências de formações das comunidades negras no Brasil. Os quilombos existiram, resistiram e existem em diferentes regiões do país e, atualmente, existem 3.475 comunidades quilombolas distribuídas por todo o Brasil, de acordo com dados da Fundação Cultural Palmares (FCP), concentrando-se grande parte no nordeste brasileiro.

No Estado da Paraíba, atualmente, existem quarenta e três comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares e três em processo de reconhecimento. Com trajetórias diferenciadas de ocupação da terra, mas que têm em comum a busca por melhores condições de vida. A maioria das comunidades está localizada nas zonas rurais, sendo duas localizadas em área urbana, as comunidades quilombolas de Paratibe (João Pessoa) e do Talhado Urbano (Santa Luzia). Das comunidades negras rurais, a Comunidade Negra Senhor do Bonfim foi formada em domínios de particulares e viviam como subordinados ao proprietário. Situação semelhante em outras comunidades negras paraibanas: Lagoa Rasa e Currealinho em Catolé do Rocha; Barreiras em Coremas; Vaca Morta no município de Diamantes e Mundo Novo em Areia. Entretanto, existem aquelas estabelecidas em terras próprias: Griloⁱ, em Riachão do Bacamarte; Caiana dos Crioulos, em Alagoa Grande; Ipiranga, Gurugi e Mituaçu, em Conde; Pedra D’água, em Ingá; Matão, em Gurinhém; Serra Talhado, em Santa Luzia; Pitombeira, em Várzea; Fonseca, em Manaíra; Contendas, em São Bento e Paratibe em João Pessoa. (SANTOS, 2018). Segundo Fortes & Lucchesi: “todas essas comunidades se formaram em terras tornadas suas por herança, registro ou posse nas décadas finais do regime escravocrata, ou logo após a abolição” (FORTES; LUCCHESI, 2013, p.53). Nessas comunidades, devido à falta de segurança jurídica em relação à essas terras, existe o receio da perda do território. Portanto, as comunidades quilombolas não são reconhecidas, necessariamente, através de sua origem no período escravista, mas a partir da ideia de grupo social, com ancestralidade africana, em que legalização das suas terras perpassam as questões de identidade e territorialidade.

Sabemos que não foram tomadas nenhuma providência reparatória ou de inserção de mulheres e homens negros submetidos aos séculos de escravização, sejam formas de inseri-los na sociedade, seja ao acesso à terra. Fruto de toda essa marginalização, uma abolição sem reparação, é notória a violência que essas populações, ainda nos dias atuais, sofrem no processo de luta pelo acesso e permanência nas terras. Para tanto, as terminologias quilombolas, quilombo e remanescentes quilombolas reaparecem no cenário atual “por meio de três campos teóricos de natureza política, histórica e ideológica, que requerem um esforço analítico para compreender o seu significado no presente, com vistas a não recorrer ao passado escravista” (COSTA, 2016, p.112).

A Comunidade Negra Senhor do Bonfim está localizada no município Areiaⁱⁱ, no estado da Paraíba. Recebeu a certificação como remanescentes de quilombo em 18 de abril de 2005, expedido pela fundação Cultural dos Palmares para atender as expectativas da Constituição de 1988 no Art. 68 do Ato das Disposições Transitórias. Atualmente ocupa



uma área de aproximadamente 100 hectares, dentro da propriedade Engenho Bom Fimⁱⁱⁱ, localizada no distrito de Cepilho. As famílias que atualmente constituem a comunidade se estabeleceram no engenho na condição de trabalhadores-moradores^{iv}. Sendo formada por dois grupos familiares: os “Faustino” e os “Pedro ou de Maria” que compartilham de uma história em comum marcada pelas relações com a terra e o trabalho no Engenho e, mais recentemente, pela luta para permanecerem na área.

Sua formação se deu após o período escravista, a partir da ocupação de terras pertencentes ao dono do Engenho Bom Fim, na condição de moradores. Compartilhando recursos disponíveis no território o que consiste na “terra de uso comum” (ALMEIDA, 1996), ou seja, grupos sociais que historicamente estabeleceram relações de uso comum com os recursos naturais (solos, hídricos, florestais), controlados por vários ramos familiares que compõem uma unidade social (ALMEIDA, 1996). Assim, não se insere nos chamados “quilombos históricos”, nos quais se encontraria resíduos de antigos quilombos, mas como grupos étnicos, utilizando o conceito do antropólogo Fredrich Barth (1998), sendo um tipo de organização que indica pertencimento por meios que indicam afiliação ou exclusão (SANTOS, 2018, p.78-79).

A luta pela terra na região do Engenho Bom Fim teve início no ano de 2002 com o falecimento da então proprietária e, posteriormente, a venda da fazenda Bom Fim^v pelos seus herdeiros. A contenda entre proprietários e moradores foi resultado da expulsão destes últimos das terras que viviam há mais de cem anos. O grupo de moradores recebia ameaças constantes e começavam as restrições de algumas áreas essenciais para a sobrevivência do grupo. Um acordo fora oferecido apenas para os moradores mais velhos, que consistia em um único hectare de terra como indenização pelos tempos trabalhados no engenho. No entanto, estes não aceitaram, pois, além das terras serem insuficientes para o sustento das famílias que vivem apenas da agricultura, os privariam de alguns recursos naturais do território. Se a existência da família estava relacionada diretamente com os recursos naturais daquela localidade, a privação tornaria sua sobrevivência inviável, além da expulsão de filhos e netos que também já haviam constituído suas famílias naquele mesmo lugar.

Os moradores do Engenho Bom Fim buscaram alternativas de assegurarem seus direitos na permanência nas terras que viveram durante gerações. A priori, recorreram à Comissão Pastoral da Terra (CPT)^{vi} em busca de alternativas. O então deputado estadual da Paraíba, Frei Anastácio^{vii}, foi procurado por uma comissão composta por 16 membros do grupo, em maio de 2004, e os encaminhou a CPT. Sendo a primeira instituição a amparar as demandas do grupo, seguindo orientações dos advogados, a CPT, em novembro de 2004, entrou com um pedido de vistoria para fins de desapropriação do imóvel Bom Fim junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, resultando na abertura do processo n.º 54320.001528/2004-44 (BRASIL, 2007, p.61-62). Incentivando-os a se organizarem coletivamente para que as ações fossem fortalecidas.

A partir de então, o grupo passa a posicionar politicamente com vistas ao reconhecimento enquanto Comunidade quilombola, recebendo sua certificação em 2005. Nesse sentido, os sujeitos articulam-se para permanecerem no território, dando início a um processo de “politização” utilizando de preceitos estabelecidos no campo científico e jurídico. Para Schmitt et al.: “a identidade quilombola, até então um corpo estranho para estas comunidades negras rurais, passa a significar uma complexa arma nesta batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica” (SCHMITT et al., 2002, p.5).

Para historicizar a formação dessa comunidade, se faz necessário compreender, a priori, o contexto social e econômico do município de Areia, além de mapear a população negra, resultando no direcionamento sobre o lugar social que os moradores dessa região ficaram condicionados ao longo dos anos.

A ECONOMIA E A POPULAÇÃO NEGRA NO MUNICÍPIO DE AREIA/PARAÍBA

O município de Areia, localizado no Brejo paraibano, teve sua economia baseada na agricultura, mas com seus “grandes ciclos”, de algodão, cana-de-açúcar e café, nos últimos anos do Império e do agave na república. “Em Areia, com efeito, a lavoura de produção de alimentos sempre conviveu com as culturas de produtos mais rentáveis, isso quando a conjuntura internacional se apresentava favorável” (GAUDÊNCIO, 2007, p. 174).

Horácio de Almeida [1950] (1980), sobre os ciclos econômicos de Areia, aponta que no início do século XIX, o algodão fazia parte da economia areiense, em conjunto ou separadamente se tinha as lavouras subsidiárias. O algodão era valorizado, pois, seu preço estava em alta. Com isso, um grande número de escravizados era trazido para o interior, como constata Maria do Céu Medeiros:



Os resultados demográficos da expansão do algodão, puxando escravos para o interior, aparecem na Estatística da População da Província, em 1851. Nela, as freguesias que possuem maior número de escravos são as mesmas que se destacam como produtoras de algodão. É o caso das vilas de Campina (Grande), Mamanguape, Bananeiras, Independência (Guarabira) e da cidade de Areia (MEDEIROS, 1999, p. 66).

Durante esse período, segundo Fiúza et al (1998), a exploração dos agricultores era menor, pois os grandes proprietários estavam tendo grandes lucros. Assim, suponhamos que seria um período em que tivesse uma maior mão de obra escrava, levando em consideração o exposto por Maria Medeiros. “Porém, com o fim do boom, em 1870, e a queda de preço do algodão provocada pelo retorno dos Estados Unidos ao mercado (depois da guerra da Secessão) e pela entrada em cena da produção egípcia e, internamente, da produção paulista em condições mais competitivas”, os homens pobres e livres passaram a ser presas fáceis para os proprietários (Fiúza et al, 1998, p. 49). A Paraíba nunca contara com um número significativo de escravizados para atender as suas necessidades, sendo assim, no período de crises, em que não podiam adquirir escravos, aceitavam o estabelecimento dos camponeses pobres em suas terras. Além do que, os navios que traziam os negros escravizados, desembarcavam em Pernambuco o que os tornava mais caros para os paraibanos (MEDEIROS, 1999, p. 50).

Com a queda do algodão em meados do XIX, a atividade canavieira volta a ter seu auge e ser a principal fonte da economia. O açúcar apesar das oscilações de preço, ainda era “um grande esteio do comércio de exportação paraibano” (GALIZZA, 1979, p. 23). A historiadora Eleonora Félix aponta que em Areia o “cultivo da cana-de-açúcar possibilitou na implantação de pequenos e numerosos engenhos” (FÉLIX, 2010, p.74), sendo produzidos açúcar, rapadura e aguardente. Essa numerosa quantidade de engenhos denotaria a importância que teve o cultivo dessa matéria prima em Areia.

Consequentemente, temos uma Areia predominantemente agrícola, que se caracterizou sempre pelo sistema de monocultura, tendo suas quedas e altas na economia. Areia passou por cinco ciclos importantes: 1º) no período colonial, com a introdução e desenvolvimento da cultura canavieira; 2º) a fase do café, introduzido no início do oitocentos e que desaparece totalmente nas primeiras décadas do século XX com as pragas e o esgotamento dos solos; 3º) o retorno da cana-de-açúcar, que estava desvalorizada; 4º) o agave ou sisal é integrado em 1930, tendo seu auge durante a II Guerra Mundial, pelo seu uso em ingredientes explosivos, devido a resistência de sua fibra. Depois houve seu declínio e retorno da cana-de-açúcar como atividade principal.

Em relação à população escrava na região, em 1851, a população de Areia, contava com um total de 20.552 habitantes, sendo 18.540 livres e 2.012 escravos (PINTO, 1977 *apud* GAUDÊNCIO, 2007, p.173). Sobre a população escrava areiense desse ano, Félix (2010) aponta a “Cidade d’Areia” como a quinta da Paraíba com número de escravos, sendo 10,5% da população escrava.^{viii} Constatando que alguns areienses para ampliar seu poder aquisitivo, se valeram da exploração escrava.

No ano de 1872, através do primeiro recenseamento, pudemos atestar uma população de 25.549, sendo 94,42% livres e 5,57% escravos. Areia teria sido nesse período de predominância branca? Ou teria sido a “Aldeia Negra” que o historiador Souto (2015) a denomina. Através do censo, podemos constatar que existem homens e mulheres livres que foram identificados como “pretos”, o que já nos daria um percentual de aproximadamente 7,86 % de negros em Areia. Mas e os pardos? A designação de pardo “era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco” (CASTRO, 1995, p. 34 *apud* NICÁCIO, 2015, p. 44). Os pardos estariam mais próximos dos brancos, e os homens livres com ascendência africana eram considerados pardos no século XIX. Assim, vemos uma população negra equivalendo a 71,24 %, o que seria mais da metade da população. No quadro geral da Paraíba, em relação a população, Rocha (2007, p. 140) nos apresenta: “Porém, considerando os dados por cor, tinha-se uma maioria de população negra (parda e preta), que somava 221.938 (188.241 pardos e 33.697 pretos), atingindo o percentual de 59%, superando, assim, o número dos brancos, que atingiram o número de 139.988 (37,2%)”, demonstrando, assim, uma Paraíba com grande contingente de negros.

Constatamos uma quantidade maior incluídos na categoria social de pretos, considerados livres do que a quantidade de escravos. Analisando dados anteriores a 1872, Rocha (2007) revelando que essa diminuição de escravos na Paraíba se deu pela lei Eusebio de Queiroz, que extinguiu o tráfico de gente, o que encareceu os escravos vindos da Costa da África. Acrescentando que houve a intensificação do tráfico interno (1850-1880), onde os “senhores da Paraíba negociaram mais de 13% de seus escravos”, deslocando escravos para o centro-sul (ROCHA, 2007, p. 144). Como



demonstrado por GALLIZA (1979, p. 144), “a Paraíba perdeu entre 1874 e 1884, no comércio interprovincial, 3.412 escravos, os quais, somados com os dados existentes para os anos 1856-1874 atingiram 3.788 cativos”. Sobre o comércio de escravos em Areia, Eleonora Félix (2010) analisando escrituras de compra e venda, assinala que os anos de 1860 e 1870 foram mais intensos, graças ao contexto já evidenciado acima, o comércio provincial e a valorização da mão-de-obra escrava devido ao “fim do tráfico”.

No censo de 1872, em que vemos uma população livre de 94,42%, 64,76% são pardos, 4,76% de pretos e 1,59% de caboclos, qual seria a função principal desses “não-brancos”? De acordo com esse censo, 30,64% estariam nas profissões agrícolas (lavradores e agricultores). Mesmo sendo elevada a condição de cidade em 18 de maio de 1846, vemos uma Areia ainda vinculada estritamente à zona rural. Analisando os bens de alguns inventariados de Areia, Eleonora Felix observa que Areia era “uma cidade que tinha seu espaço urbano atrelado ao mundo rural, ou seja, era um mundo cidadão vinculado às necessidades do meio rural” (SILVA, 2010, p.63). E nesse meio rural, as relações de trabalho que compunham o sistema produtivo do Brejo paraibano foram as de escravo, morador e parceria com os lavradores. Os chamados moradores, que eram pobres livres, tinham o direito de permanecer em pequenos sítios com lavouras de subsistência, mas eram obrigados a trabalhar uma quantidade de dias para o proprietário da terra. Na Paraíba, segundo Fortes (2007), o sistema morador passou a ser usado nos canaviais e engenhos desde finais do século XVII, quando uma crise abalou o sistema canavieiro do Nordeste^{ix}.

Pensando a questão da substituição da mão de obra escrava nos algodoads devido a lei de 1850, Galliza já aponta que não era tão difícil, pois havia nessas regiões um número de mão de obra livre pobre que era marginalizada pelos escravistas. Muitos desses já eram aproveitados pelos agricultores que não tinham condições de ter mais de três a quatro escravos. Sendo denominados de moradores, “recebiam uma terra para o roçado. Na época da colheita, estariam obrigados a entregar ao dono da terra a meia ou a terça parte da produção ou então trabalhavam para o fazendeiro, mediante um baixo salário” (GALLIZA, 1999, p.76). A de se pensar que seria uma chance para esses homens pobres livres, mas se deve levar em consideração que esses viviam em condições de trabalho que pouco se diferenciava dos escravos.

No congresso agrícola de 1878, os paraibanos se posicionaram a favor do aproveitamento dos trabalhadores nacionais livres, não por um ato de bondade, mas por ser a eles convenientes, pois esses homens livres poderiam suprir a mão de obra nos engenhos. Segundo a historiadora Ariane Norma de Menezes Sá (1999, p. 106), em Pernambuco, devido à seca de 1877-1879, o governo provincial criara quatro núcleos de cercanias para atender os flagelos e que tinha por função dividir a grande propriedade, desenvolvendo a pequena lavoura e a policultura. Muitos senhores de engenho foram contra a criação dessas colônias agrícolas, argumentando que isso seria contra à liberdade de venda e compra de mão de obra, mas o que estava por trás dessa crítica era que os proprietários rurais já tinham uma certa clareza de que a melhor maneira de incorporar o homem livre e pobre ao trabalho, sem grandes resistências, era na condição de morador-agregado. Assim, do ponto de vista político, esses núcleos agrícolas resultariam na existência de uma certa independência desses trabalhadores livres e da sua família, pois, “por terem uma terra de onde tirar o sustento, os laços de subordinação dos trabalhadores aos proprietários rurais se tornariam frouxos, o que contrariava os princípios do sistema de poder local” (SÁ, 1991, p. 106).

Em relação a população negra feminina, o censo de 1872, no quesito profissões aponta que das 732 escravas: 10 (1,3%) eram costureiras; 421 (57,51%) eram domésticas, 254 (34,69%) lavradoras. No entanto, é preciso salientar que esses serviços domésticos também ocorriam na zona rural, nas casas-grandes dos engenhos, por exemplo. Vemos assim, duas categorias que Lélia Gonzalez (1982) aborda: a trabalhadora do eito e a mucama e como esses papéis foram perpetuando no mundo do trabalho mesmo após a abolição. Analisando as “escravas do lar”, a historiadora Flávia Fernandes de Souza (2012) observa a cidade do Rio de Janeiro, através do recenseamento de 1872, constatando que a presença de mulheres escravas nas atividades domésticas era preponderante, além de mulheres livres e libertas que ocupavam consideravelmente essas funções. No município de Areia em 1872, também constatamos essas mulheres ocupando principalmente essas funções. Do número total de mulheres livres (12.223), 7.923 se diziam pardas e 553 negras e as ocupações majoritárias destas eram em serviços domésticos e em segundo lavradoras. Dessa maneira, podemos pensar que essas funções foram importantes para essas mulheres livres e libertas nos últimos anos da escravidão. Todavia, devemos atentar para a falta de mobilidade social dessas mulheres, pois “quanto a mulher negra, que se pense em sua falta de perspectiva quanto a possibilidade de novas alternativas. Ser negra, mulher no Brasil, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e sexismo colocam no mais baixo nível de repressão” (GONZALEZ, 1982, p. 96).

Na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, através das nossas conversas com os moradores e com as informações contidas no Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, temos uma noção de como viviam as mulheres negras dessa região no pós-abolição e vemos a perpetuação de



duas práticas encontradas no recenseamento de 1872: a lavradora e a doméstica que se perpetuou até a conquista enquanto Comunidade quilombola. Beatriz Nascimento [1976] (2007) evidenciava que a mulher negra, por sua vez, sendo mulher e negra se manteve desempenhando os papéis que lhe foi relegado desde a escravidão, ocupando espaços domésticos e trabalhos rurais. Duas irmãs de um dos moradores do Engenho Bonfim trabalhavam na casa grande como domésticas: Jaceli e Maria. Dona Biu⁸, a matriarca da família “Pedro de Maria”, nos conta que trabalhava de lavadeira para a proprietária do Engenho. As demais mulheres ficavam responsáveis pelos roçados de casa, mas se lembram que muitas vezes tinham que ajudar os homens. As mulheres trabalharam lado a lado dos seus pais e maridos, cortando cana, puxando agave, cortando lenha e cuidado dos roçados. Os homens recebiam um salário irrisório, enquanto as mulheres não recebiam nada. Assim constatamos o que Nepomuceno (2013, p. 387) alertava: “Entre as mulheres negras, acostumadas aos percalços da vida, não havia muito espaço para a imagem da esposa passiva, submissa ao marido e dedicada exclusivamente ao lar”. Quando algumas conseguiam ir para cidade grande, principalmente João Pessoa e São Paulo, como nos conta Dona Biu, conseguiam apenas empregos como domésticas, como o caso de suas filhas.

Infelizmente alguns censos posteriores de 1890 e de 1900, não nos trazem detalhes da população negra, apenas a questão do sexo, mas não seria possível que um contingente tão grande de negros, como vimos no primeiro recenseamento, desaparecesse. Vamos aos dados,

Quadro 1: População Areiense de 1872 - 1920

Ano	1872	1890	1900	1920
Total	25.549	26.590	24.817	43.452

Fonte: IBGE, Censos de 1872, 1890, 1900, 1920.

Vemos o aumento da população areiense, mesmo que pequena, no intervalo de 1872 a 1890, talvez pessoas atraídas pelo trabalho, pela fertilidade do solo ou que viam nessa cidade um lugar bom para se viver, trabalhando nos engenhos e quiçá desenvolver suas roças de subsistência. Pedro Nicácio Souto (2015, p. 41) salienta que por não ser tão elevado o aumento populacional, entre esses períodos, poderia ter ocorrido apenas um crescimento vegetativo da população local. Todavia, devemos levar em consideração que Areia durante o século XIX teve seus “boons econômicos”, com a cultura do algodão, da cana-de-açúcar, do café, do fumo e do agave, que corroboravam para um aumento dessa população. Não podemos deixar de lado que Areia, nesse período, esteve imersa em crise, quando o produto que estava produzindo sofria quedas no mercado, como visto anteriormente, o que corroborou para a diminuição nos anos seguintes.

Observamos uma diminuição da população entre os anos de 1890 a 1900, possivelmente, pela migração dos areienses, devido às crises que a atingia, como as pragas nos canaviais e nas plantações de café. A rapadura também foi perdendo seu valor ao concorrer com o açúcar das grandes usinas, além da crise da mão de obra, “já que os trabalhadores migravam para outras regiões do país em busca de melhores salários e condições de vida, como pela estagnação dos produtos no mercado” (DANTAS, 2013, p.44). Em um local em que a força da economia é a agricultura, isso agravaria ainda mais crise. Assim, com alvorecer do século XX, “algumas mudanças na organização do sistema produtivo e, conseqüentemente, no quadro social, se instalaram no espaço agrário paraibano, com reflexo direto do brejo e em sua unidade fundiária básica: O engenho de açúcar” (BRASIL, 2007, p. 25). Essas mudanças foram decorrentes da modernização do parque industrial a partir da implantação das primeiras usinas de cana-de-açúcar.

Entre 1900 a 1920 vemos um grande aumento populacional, mas devemos salientar que dos 43.451 habitantes, 36,61% (15.907) pertenciam ao distrito de Remígio que viria a se desmembrar do município de Areia em 1957, tornando-se cidade. Se levarmos em conta essa observação, a população areiense teria uma população de 27.477 no ano em questão. Os anos entre 1920 e 1930 (nesse ano não foi feito o recenseamento) teriam sido um dos piores para a economia areiense com o colapso dos cafezais e a desvalorização da rapadura, o que deixou os agricultores apreensivos, além do que ocorria o golpe de 1930 que agitou a política local e acirrou o choque entre os grupos políticos da época (conservadores e liberais). Ainda nesse período, em 1927, no município de Alagoa Grande foi inaugurada a Usina Tanques e em 1932 a Usina Santa Maria em Areia, que se tornaram grandes produtoras a concentrar a produção de açúcar, e muitos proprietários dos antigos engenhos rapadueiros, passaram a ser fornecedores de cana-de-açúcar para essas usinas, ampliando suas safras e eliminando antigos trabalhadores-moradores dessas terras.



Nesse contexto, foi entre os anos de 1913 e 1950, que a Comunidade Negra Senhor do Bonfim teve sua formação, a partir da condição de moradores, como veremos abaixo. A importância de compreender o município de Areia, anterior ao ano de 1913, se torna basilar para historicizarmos a formação desse grupo, tendo em vista práticas anteriores existentes e que se tornam ainda mais latentes no pós-abolição.

CONDIÇÃO DE MORADOR: FORMAÇÃO DA COMUNIDADE NEGRA SENHOR DO BONFIM

Sobre a condição de morador, Ariane Norma de Menezes Sá (1999, p.108) salienta que esse tipo de relação custava o mínimo para o empregador, que além de conseguir o seu sustento e o da família através da agricultura de subsistência. A condição de morador “possuía um componente camponês, pois sua base era familiar”. A historiadora segue dizendo:

Essa foi a forma encontrada pelo grande proprietário para assegurar a mão-de-obra barata que substituiu o escravo, com a segurança de poder sempre contar com ela, pois estava seu constante controle. Os proprietários trouxeram o trabalhador para dentro das cercas de suas terras. (SÁ, 1999, p.108).

Ora, em uma sociedade que a economia estava baseada nos grandes latifúndios e trabalho escravo, restava a esses trabalhadores livres pobres, por não obterem acesso à terra, viverem miseravelmente. Quando conseguiam trabalho, estava abaixo de suas necessidades e restava se incorporar as grandes propriedades, na condição de morador – agregado, sendo sujeito a ser expulso a qualquer momento, perdendo sua moradia e as roças.

Com o fim da escravidão muitos negros tornaram-se morador/agregados. A abolição, como dito, não trouxe melhores condições de vida para esses indivíduos. A partir daí que surgem novas formas de sujeições para os negros, como é o caso do “caba do eito” ou morador de condição. Assim, os senhores de engenho permitiam que os agricultores sem a terra para produzir, vivessem no interior de seus territórios. O historiador Pedro Nicácio Souto (2015) analisando o pós-abolição no município de Areia através dos censos, dos processos criminais e dos jornais que circularam em Areia, busca mostrar como era a vida dos trabalhadores após a abolição, inclusive os negros libertos nos finais do século XIX e início do XX. Sobre essa questão o historiador aponta:

Assim, vale ressaltar que o “cabra de eito”, como ficou conhecido o trabalhador de engenho no pós-abolição, continuou a sofrer enormes castigos corporais como disciplina, o que denota que este trabalhador, mesmo agora liberto, sofria duras penas no seu labor cotidiano (SOUTO, 2015, p.18).

Ao apontar a condição de morador como prática comum no município de Areia nesse período, nos deparamos com essa prática no Engenho Bom Fim. O engenho foi adquirido por Honorato Barbosa em 1913, no entanto, não se sabe em que ano o Senhor João Faustino, primeiro morador, chegara nessa propriedade. O seu primeiro filho nascerá já no Engenho Bom Fim, isso por volta de 1920, e sendo assim a família dos Faustino já está estabelecida nessas terras há mais de 95 anos. Dessa forma vinte e poucos anos após a abolição, esse senhor viria a morar nessa região na condição de morador. Não se sabe de onde ele veio, pois a memória dos Faustino foi constituída a partir da vida neste lugar e nos resta a dúvida de quem seria João Faustino dos Santos? Um ex-escravizado ou descendente de escravizados do município de Areia ou de outra região a procura de melhores condições de vida? Segundo o economista e antropólogo Afrânio Raul Garcia Jr^{xii}:

Ao pedir *morada*, quem o fazia já demonstrava não ter outra escolha melhor, que não tinha para onde ir: não tendo meios de organizar sua existência social, vinha pedir ao *senhor* que os fornecesse, ou mesmo que a organizasse para si. Caíam assim sob a estrita dependência do *senhor*, à diferença dos pequenos proprietários que, mesmo mostrando que não tinham meios suficientes para viverem sem trabalhar para outrem, podiam discutir sobre a remuneração do trabalho e dispunham de habitação própria. Depois da abolição da escravatura a parte essencial do trabalho nos engenhos era efetuada por moradores. (GARCIA, 1998, p 8).



Através de conversas com os moradores e nas informações contidas no relatório antropológico, apesar da ênfase ao primeiro morador, descobrimos que no mesmo período (1913–1920), chegara uma mulher conhecida como Dona Mariquinha. Sua neta Dona Pirriu^{xii}, moradora da Comunidade, nos conta que não tem registros fotográficos de Dona Mariquinha e nem seus documentos, mas através de suas lembranças, relembra sobre essa senhora que fora uma das primeiras moradoras do Bonfim. Severina Gomes de Maria, matriarca do grupo, faz menção a Dona Mariquinha e que esta vivia do trabalho laborioso do campo para sustentar seus filhos (SANTOS, 2018). Nascida em 1886, procedente da Barra do Camará, também chamado Barra dos Negros, veio para a região do Bonfim, quando fora abandonada por seu marido, trazendo seus oito filhos e criando-os na região. Trabalhou nas terras do Bonfim até a velhice e com seu filho mais velho sustentou toda a sua família (SANTOS, 2018, 2019).

O segundo ramo familiar os “de Maria”, ou terceiro se considerarmos que ainda vivem na comunidade a neta, os bisnetos e trinotos de Dona Mariquinha, chegaram na Comunidade em meados de 1950. Os três irmãos (Miguel Pedro, Luiz Pedro e José Pedro) viveriam também na condição de morador-agregado. Sua avó materna, Maria Madalena, “morava ora em Barra do Camará, ora na região do Curimataú” (BRASIL, 2007, p.49), mudanças decorrentes da busca de melhores condições de vida, ou seja, uma forma contornar as dificuldades vividas pela família. O que reforça a tese que a inclusão dos negros no pós-abolição fora bastante difícil, sem a terra e sem ter trabalho para sustento das famílias.

Por sua vez, Josefa Maria da Conceição (mãe de Miguel Pedro, Luiz Pedro e José Pedro), foi fruto do primeiro casamento de Maria Madalena, tendo sido criada por um tio e a bisavó materna na região do Cariri paraibano. Recebendo de herança, através de seu tio, um hectare de terra na Barra do Camará. Após seu casamento com Manuel Pedro de Maria (36 anos) na cidade de Pocinhos/PB, Josefa Maria da Conceição (17 anos) passou um período no Cariri, onde teve seu primeiro filho (Miguel) em 1939, mas mudou-se para a Barra do Camará quando ele ainda era criança. A vinda dessa família para o município de Areia se deu, segundo José Pedro de Maria, na busca de melhores condições de vida, tendo em vista a falta de inverno no Cariri paraibano (BRASIL, 2007, p.50).

A propriedade que a família vivia na Barra do Camará era bastante pequena (um hectare), insuficiente para suprir suas necessidades, por isso, ainda adolescentes os três irmãos vieram trabalhar no Engenho Bonfim. Após o casamento do irmão mais velho, Miguel Pedro (falecido), com sua prima Severina Gomes de Sousa (Dona Biu) também residente da Barra do Camará, receberiam uma moradia para viver na região do Bonfim. O pai de Dona Biu, José Gomes de Sousa, por sua vez, também trabalhara no Bonfim, casado com Francisca Maria da Conceição (filha de Maria Madalena da Conceição e tia materna dos Pedro de Maria). Seus irmãos, tios de Dona Biu, trabalhavam também no Bonfim e um deles havia negociado com Honorato um pedaço de terra em troca de feijão e farinha. Tal fato já nos revela, as condições precárias e assimétricas vividas por estes. Os dois irmãos: Luiz e José Pedro, moraram no Bonfim, quando casados, em 1966 e 1975, respectivamente. Os três irmãos “Pedro de Maria” trabalharam e viveram no Bonfim por muitos anos, criando seus filhos, vendo seus netos e bisnetos nascerem naquela região, plantaram suas roças, criaram laços e lutaram juntos por melhores condições de vida, inclusive, pelo território.

O ano de 1950, em que chega os Pedro de Maria ao Bonfim, Areia contava com uma população de 46.300 almas (15.495 pertenciam ao distrito de Remígio), composto por 22.577 homens e 23.723 mulheres. Desse total 30.210 eram brancos, pretos 9.374 e pardos 6.659 e 57 não declararam a cor. Areia, então, de 1872 para 1950 tornara-se branca? Devemos lembrar que os anos pós-abolição foram intensos para tentar “embranquecer a população” e que mesmo décadas depois ainda perdurava a ideia de inferioridade e marginalização dos negros, o que levava a muitos a dizer que eram brancos ou pardos. Em relação aos censos seguintes, “apenas o de 1960 conservou o quesito *cor*, no sentido de avaliar sua distribuição nos estados brasileiros. O de 1970 simplesmente o excluiu (e o de 1980 o reinclirá apenas como amostra)”. Essa exclusão seria justificada no que denominaram de “dificuldades técnicas.” Todavia, podemos perceber a intenção de escamotear as informações “acerca da população de “*cor*” de nosso país, assim como a miséria e o desamparo em que a mesma se encontra. E isto ocultado pelo interesse de aparentar a existência de uma grande harmonia (e igualdade) racial no Brasil” (GONZALEZ, 1982, p. 96).

Ainda encontramos uma Areia rural, no censo de 1950, vivendo principalmente da agricultura. Vejamos o quadro a seguir:



Quadro 2: População Rural e Urbana de Areia-1950

Distritos	População	
	Rural	Urbana
Areia	25.902	3.629
Remígio	15.495	1.274
Total	41.397	4.903

Fonte: IBGE, Censo de 1950.

Com uma população de quase 90% na zona rural, temos uma grande porcentagem de pessoas que trabalhavam no campo. De acordo com o censo de 1950 da população ativa, totalizando 31.787 pessoas, 12.545 se dedicavam a agricultura, pecuária e silvicultura. Entre as espécies de maior apresentação temos a cana-de-açúcar, agave ou sisal, mandioca, manga, feijão, laranja, abacate, algodão e etc, e os de espécies com menor apresentação: a banana, batata-doce, milho, fumo, batatinha, fava e etc. Nos relatos dos moradores estão as lembranças dessa época em que trabalhavam compulsoriamente, tanto nas plantações de cana - de - açúcar, quanto no engenho e “puxando agave”. Na década de 1960, Areia contava com uma população de 31.710, sendo 15.207 do sexo masculino e 16.503 do sexo feminino. Dos anos 1920 a 1960, aproximadamente a cultura do agave se fez presente no município de Areia, segundo Sá (1980, p. 69 apud Dantas, 2013, p.42). Prática essa lembrada pelos moradores do Bonfim e que corresponde à época em que o município de Areia chegou a exportar fibra para o exterior. Sobre essa questão Fortes nos coloca: “Esta cultura reergueu a economia da região, ainda que seu ciclo tenha se esgotado em poucas décadas” (BRASIL, 2007, p.23). Os tempos áureos no município de Areia, não significavam melhores condições de trabalho para esses moradores, mas muitas vezes redobravam seus serviços, sem que isso refletisse em aumento nos seus ganhos.

Como vimos, entre as décadas de 1920 e 1930, foram instaladas no Brejo duas usinas para produção de açúcar e que muitos donos de engenhos passaram a ser seus fornecedores, o que culminou com a retirada de alguns moradores que viram suas roças de subsistências sendo incorporadas pelas grandes plantações e seu trabalho aumentou para seis dias da semana, passando para a “condição de assalariados”. Durante esse período os moradores continuaram na região do Bonfim, mas trabalhando de dia a noite e recebiam um salário irrisório. Suas esposas, filhas e filhos pequenos que ficavam responsáveis pelo roçado para ajudar na alimentação, já que com esse salário não dava para alimentar seus filhos.

As famílias que moravam nessa região viviam, portanto, principalmente da agricultura de subsistência, mas viviam à mercê do dono da propriedade. Dona Pirriu, moradora da Comunidade, nos conta que quando seu pai estava com uma plantação bonita, farta e ia aumentando seu roçado, o dono da propriedade os mudava de lugar, por isso nas suas recordações lembra de ter vivido em vários locais dentro da propriedade. Supomos que essa questão além de envolver o não enraizamento no lugar, também resultaria do contexto em que Areia estaria vivendo com a expansão dos canaviais, resultando na constante mudança de lugares que estes vivenciaram.

Nas décadas de 1970 e 1980, a dinâmica do município de Areia se alterou ainda mais com estabelecimento de destilarias de álcool anexadas as usinas de açúcar.^{xiii} Durante esse período houve a ampliação da área de cana cultivada, o que conseqüentemente avançava sobre a área dos chamados moradores e suas culturas alimentares, resultando na falta de lugar para os mesmos morarem^{xiv}. Esther Fortes acrescenta mais alguns aspectos:

[...] a ampliação do parque industrial alcooleiro, com a criação restauração de destilarias de álcool anexa às antigas Usinas de Açúcar e a implantação de destilarias autônomas; a incorporação de novas máquinas, novos processos e técnicas tanto no processo de produção agrícola como no industrial e a intensificação do uso de fertilização e agrotóxicos (BRASIL, 2007, p. 26).

Essas mudanças, na organização da produção^{xv}, teriam provocado a “expulsão e expropriação maciça de moradores e pequenos arrendatários”, assim como, nas relações de trabalho com a intensificação do trabalho assalariado, prática que nem sempre fora seguida por alguns. Parte dessa população ficou vinculada a atividade agrícola como assalariados, “residindo nas periferias urbanas ou em Agrovilas”. No censo de 1980 notamos um aumento na população residente na zona urbana em relação a década anterior. A população urbana na década de 1970 contava com apenas 24,14% e a



rural, grande maioria, com 75,86, sendo 48,13% masculina (10,75% urbana e 37,38% rural) e 51,87% feminina (13,39% urbana e 38,48% rural). Já na década de 1980, a população urbana passa a ter 35,68% e a rural diminui um pouco, para 64,32%. A população urbana masculina sobe para 16,76% e a rural decai para 32,24%, o mesmo acontece com a população urbana feminina que sobe para 18,92% e a rural 32,08%.

A partir de 1986 houve uma desestruturalização do Proálcool e conseqüentemente, uma crise no setor canavieiro paraibano. Levando as usinas de açúcar tradicional, as destilarias anexas e as pequenas destilarias autônomas de álcool à falência. O fechamento dessas usinas resultou na crise econômica da região e no desemprego e, portanto, com a imigração destes para outras regiões canavieiras do Nordeste. Essa crise teria resultado em um efeito inverso do que provocara em seus tempos áureos, a “ruralização” desta mesma região. Fortes (2007, p. 28) aponta que com o fortalecimento dos movimentos reivindicatórios dos trabalhadores expulsos da zona rural, “através do MST e CPT”, resultou em muitos casos de ocupação das terras das usinas falidas,

[...] por parte desses mesmos trabalhadores e de latifundiários canavieiros desapropriados pelo INCRA para fins de reforma agrária. [...]. Areia e Alagoa Grande, no Brejo Paraibano (onde grande parte das terras agrícolas encontrava-se nas mãos de duas famílias de usineiros), tiveram parcelas significativas das suas terras agrícolas transformadas em áreas de reforma agrária, a partir de meados dos anos 1990 (BRASIL, 2007, p. 28).

Deste feito, os projetos da reforma agrária vão reconfigurando a paisagem do brejo paraibano e gradativamente o cultivo de alimentos em pequenos lotes vai substituindo as extensas plantações de cana-de-açúcar. Como foi o caso da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, que hoje conta com a produção e comercialização de alguns alimentos, como veremos.

Quadro 3: População rural e urbana areiense de 1991 a 2010

Ano	URBANA			RURAL		
	Homem	Mulher	Total	Homem	Mulher	Total
1991	6.109	6.807	12.916	7.707	7.517	15.224
2000	6.449	7.022	13.471	6.454	6.206	12.660
2010	X	X	14.602	X	X	9.235

Fonte: IBGE, Censos de 1991, 2000 e 2010.

No quadro acima, podemos observar que nos anos de 1991 e 2000 a maior parte da população encontrava-se na zona rural, mas que já apontava dados de um decréscimo desses moradores ao longo de dez anos, sendo no ano de 2010 que grande parte população estaria na zona urbana. Essa grande mudança, em parte seja recorrente devido a onda de violência que assola as zonas rurais do município ao longo desses anos. Nos presentes anos, Areia contava com uma população de 28.140, 26.131 e 23.837, respectivamente, e em todas as décadas houve a preponderância da população feminina. Se levarmos em consideração o censo de 1960, em termos populacionais, poderemos constatar uma queda nos seguintes anos, conseqüentemente devido a imigração dos moradores para outras regiões em busca de melhores condições de vida, principalmente com a crise das usinas no final década de 80.

A produção de cana-de-açúcar também caíra aos longos desses anos, em 1990 representava 51,18% da produção agrícola do brejo, em 1995 passou a ser de 36,85% e em 2005 de 26,99%. Mas as plantações de batata-doce, feijão e mandioca aumentaram consideravelmente na produção agrícola dessa região. Sobre essa questão Esther Fortes traz mais dados:



De forma correspondente, a área percentual plantada de cana-de-açúcar, que era de 38,32% em 1990 passou a representar 16,96% em 2005; enquanto que as áreas ocupadas com as culturas de batata-doce, feijão e mandioca que correspondiam à 37,53% da área total plantada em 1990 passaram a representar 56,69% em 2005. Neste mesmo intervalo de 15 anos a cultura de banana, no Brejo, sofreu um incremento considerável. Em 1990, o Brejo produziu 16.840 toneladas de banana e em 2005 esta quantidade chegou a 183.648 toneladas. Não é demais salientar que tanto a mandioca, quanto o feijão, a batata-doce e a banana são culturas tradicionais, produzidas em pequenas propriedades de agricultura familiar (BRASIL, 2007, p.28).

Essa cultura de cultivo desses alimentos foi encontrada no Engenho Bonfim, tanto como meio de subsistência quanto de comercialização de excedentes pelos moradores. A perda dessas terras também significaria privar-lhes de sua cultura agrícola, pois era por esse meio que tiravam parte de sua renda com as vendas de feijão, milho, macaxeira e produção de farinha, quando se estava na época de colheitas. Além da criação de animais de pequenos portes como ovelhas, porcos e galinhas, cuidados principalmente pelas mulheres. Atualmente a comunidade, após o reconhecimento, continuam com essas práticas e buscam ampliar cada vez mais, principalmente, pelos incentivos advindos após ser intitulada Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Hoje encontramos hortaliças sem a utilização de agrotóxicos, vendidas nas feiras e prefeituras da região, além de frutas e bolos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As condições em que essas famílias viviam no Bonfim eram precárias, pois “na dependência da disponibilidade de terras para arrendamento ou meação, a situação ainda que os obrigasse a sujeição (...) garantia a estes o lugar de moradia e a possibilidade de tocar uma roça para o sustento da família” (BRASIL, 2007, p. 47). No auge de produção do engenho, como relatado por muitos moradores, se plantava cana-de-açúcar para a fabricação de rapadura e a cultura de agave, mas na memória dos moradores foi um período marcado por muito sofrimento.

Todavia, fora nesse lugar que se formou uma comunidade negra em que os “Faustino” e os “Pedro de Maria” foram tecendo seus laços de solidariedade e sociabilidade ao longo dos anos, reafirmados pelos casamentos e por que partilharem uma história marcada pelas relações na terra e no trabalho no engenho. Assim, quando em 2002 esses moradores são expulsos dessas terras, buscam formas de se manterem naquela região, estreitando cada vez mais os laços enquanto grupo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES IMPRESSAS

BRASIL. Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Negra Senhor do Bonfim. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária –INCRA, Superintendência Regional – Paraíba, n. 18, João Pessoa, 2007

FONTES DIGITAIS

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Censo de 1872. Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB). Disponível em:

<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v5_pb.pdf>. Acesso em 05 set. 2016.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Censo de 1890. 1905. Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB). Disponível em:

<<http://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=51>>. Acesso em 05 set. 2016.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Censo de 1900. 1907. Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB). Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222260>> Acesso em 14 set. 2016.



IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Censo de 1920. Arquivo Digital do Ministério da Agricultura (ADMA). Disponível em:

<<https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22BRASIL%2C+Ministerio+da+Agricultura%2C+Industria+e+Commercio.+Directoria+Geral+de+Estatística.>>Acesso em 20 out.2016

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Censo 1940. Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB). Disponível em:

<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20%20RJ/CD1940/Censo%20Demografico%201940%20VII_Brasil.pdf>. Acesso em: 14 set.2016.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Censo de 1950. Arquivo Digital da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ADBIHGB). Disponível em:

<<http://www.biblioteca.ibge.gov.br/index.php/bibliotecacatalogo?view=detalhes&id=767>>. Acesso em 16 set. 2016.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. Censo de 1960. Rio Grande do Norte – Paraíba. VII Recenseamento Geral do Brasil. Rede Memória, rede da memória virtual brasileira: Biblioteca do Ministério da fazenda - Rio de Janeiro. Série Regional. Vol. I, Tomo V. Disponível em:

<<https://bdlb.bn.gov.br/redeMemoria/handle/123456789/301419>>. Acesso em 16 set. 2016.

OBRAS GERAIS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: *Frechal: terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN – PVN, 1996, p. 11-19.

ALMEIDA, Horácio. *Brejo de Areia: Memórias de um Município*. 2. Ed. João Pessoa: Editora Universitária, 1980 [1958].

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas Fonteiras. In. POUTIGNAT, Philippe; STREIFF, Fernart Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BRASIL. Constituição Federal – 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

COSTA, Iany Elizabeth da. A resignificação da identidade quilombola na comunidade de Paratibe, João Pessoa-PB: uma análise a partir dos processos de resistência. 2016. 177 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

DANTAS, Pollyana Cardoso. A arte de fiar memórias e tecer narrativas: o viver urbano do operariado areiense (1940 - 1980). 2013.151p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande.

FIÚZA, Alexandre Felipe. et al. *Uma história de Areia*. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 1998.

FORTES, Maria Esther Pereira; LUCCHESI, Fernanda. Comunidades quilombolas na Paraíba. In: BANAL, Alberto (Orgs.). *Quilombos da Paraíba: A realidade de hoje e os desafios para o futuro*. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013.

GALLIZA, Diana Soares de. *O declínio da escravidão na Paraíba 1850 – 1888*. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 1979.

GARCIA JR, A.R. Liberto e Sujeitos: Sobre a Transição para Trabalhadores livres no Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.7, p. 5-41, 1998.

GAUDÊNCIO, Francisco de Sales. *Joaquim da Silva: Um empresário ilustrado do império*. Bauru, SP: Edusc, 2007.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel Therezinha (Org.). *O Lugar da Mulher: estudos sobre a Condição Feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.



GOMES, Flávio dos Santos. Roceiros e mocambeiros no Brasil escravista e da pós-emancipação: paisagens e percursos. In: PEDROZA, Adriando; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (org). *Histórias Afro-Atlânticas: [Vol. 2] Antologia*. São Paulo: MASP, 2018.

MEDEIROS, Maria do Céu; SÁ, Ariane Norma de Menezes. *O trabalho na Paraíba: Das origens á transição para o trabalho livre*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1999.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra na sociedade brasileira. In: RATTI, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres Negras - "Protagonismo Ignorado". In: PINSKY, Carla Bassenezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova História das Mulheres*. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

NUNES, Mariângela D.V. Entre a Capa Verde e a Redenção: A Cultura do Trabalho com o Agave nos Cariris Velhos (Paraíba, 1937-1966). 2006. 291p. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília.

ROCHA, Solange Pereira da. Gente Negra na Paraíba Oitocentista: População, Família e Parentesco Espiritual. 2007. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

SANTOS, Geilza da S. Mulheres quilombolas: Território, gênero e identidade na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, Areia / PB (2005-2018). 2018. 177 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa – PB.

SILVA, Eleonora Felix da. Escravidão e Resistência Escrava na "Cidade D'Área" Oitocentista. Campina Grande. UFCG, 2010, 188 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande – PB.

SOUZA, Flavia Fernandes de. *Escravas do lar: as mulheres negras e o trabalho doméstico na Corte Imperial*. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012.

SOUTO, Pedro Nicácio. Areia: uma "aldeia" negra paraibana de fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande-PB, 2015.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente e sociedade*, São Paulo, n. 10, 2002. <Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

NOTAS

ⁱ Segundo Fortes & Lucchesi (2013), apenas muito recentemente alguns moradores conseguiram comprar pedaços de terra nos arredores em que os mais velhos viveram na condição de moradores.

ⁱⁱ O município de Areia está situado na microrregião do Brejo paraibano, no alto do planalto da Borborema, possui uma área de 269,596 Km², com 23.829 habitantes e fica a 130 km da capital João Pessoa. Foi reconhecida como Patrimônio Histórico Nacional, em 11 de agosto de 2005, pelo Conselho Consultivo do IPHAN e homologado pelo Ministério da Cultura, através da portaria nº 073, de 29 de agosto de 2006 (SANTOS, 2018).

ⁱⁱⁱ A propriedade do Engenho em cartório tem por nome Bom Fim, mas atualmente a comunidade se intitula com a grafia de Bonfim. Assim no texto será utilizado segundo esse critério para identificar a comunidade e a propriedade.

^{iv} Os senhores de Engenho permitiam que o trabalhador tivesse direito a um pequeno sítio, onde poderiam ter sua pequena lavoura de subsistência e, ao mesmo tempo, eram obrigados trabalhar para o senhor de engenho certo número de dias.

^v A Fazenda Bom Fim, pertencia ao Espólio de Maria Amazille Barbosa. O imóvel, conforme consta em Certidão expedida pelo Cartório de 1.º Ofício Notarial e Registral "Maia de Albuquerque" - Areia/PB, em 26 de maio de 2004, estava registrado sob a matrícula nº 1301, datada de 19.08.1981, com área de 160 hectares cadastrados no Incra sob o nº 210.030.000.574-0 (BRASIL, 2007, p.10).

^{vi} A Comissão Pastoral da Terra (CPT) foi fundada em junho de 1975, sob o patrocínio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para tratar da situação dos trabalhadores rurais e dos conflitos no campo. Em relação à comunidade, auxiliou esses moradores a se fortalecerem enquanto coletividade para que organizassem as suas ações.

^{vii} Antônio Ribeiro, conhecido popularmente como Frei Anastácio, foi coordenador da CPT/PB de 1990 a 1996 e deputado estadual pelo Partido dos Trabalhadores (PT) de 1998 a 2006 e de 2011 a 2019.

^{viii} As informações apresentadas pela historiadora Eleonora Félix (2010) são do Mappa Estatístico da População Livre e Escrava da Província da Paraíba do Norte em 1851, presente no Relatório do Presidente de Província da Parahyba, o Dr. Antônio Coelho de Sa e Albuquerque, em 3 de maio de 1852.



^{ix} Essa crise teria sido ocasionada pela concorrência de açúcar com as Antilhas, a luta contra o domínio holandês e pela perda da hegemonia de Portugal.

^x Severina Gomes de Maria, conhecida como Dona Biu, 80 anos, viúva, católica, ensino fundamental incompleto, agricultora, rezadeira, trabalhou na casa grande do Engenho Bonfim, como lavadeira.

^{xi} Nesse artigo, esse autor traz como exemplo o município de Areia, fazendo uma análise das relações entre senhores de engenho e moradores. Para mais detalhes ver: GARCIA JR., A. R. Libertos e Sujeitos: sobre a transição para trabalhadores livres no Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 7, p. 5-41, 1988.

^{xii} Josefa Mariano Faustino dos Santos, conhecida como Dona Pirriu, 72 anos, ensino fundamental incompleto, mora na comunidade desde que nasceu, em 1949, viúva de Floriano Faustino (neto do primeiro morador João Faustino) e neta de uma das primeiras moradoras da comunidade.

^{xiii} Segundo Fortes (2007, p.25) essas destilarias foram implementadas graças a política governamental de “incentivos fiscais e creditícios relativos ao programa Proálcool).

^{xiv} A usina Santa Maria, em 1978, passara a destilar álcool e além de utilizar suas próprias terras para a plantação de cana, houve uma demanda maior e assim, vários engenhos da região foram arrendados. Ocasionalmente na expulsão dos trabalhadores/moradores, que antes eram pequenos lavradores de subsistência tornavam-se “trabalhadores assalariados” dos canaviais.

^{xv} As mudanças alcançadas por esta “modernização” eram acompanhadas pela pressão dos proprietários de terra e de capital industrial no sentido de expulsar e perseguir os trabalhadores que esboçassem alguma resistência ou que participassem da organização e da luta pelos seus direitos, já que começavam, neste momento, os movimentos de trabalhadores rurais no intuito de pressionar as autoridades federais e estaduais do setor fundiário, rural e judiciário, em busca de seus direitos. Na história deste conflito encontramos assassinatos de lideranças sindicais, religiosas e de agricultores que assumiam a frente destes movimentos (BRASIL, 2007, p. 27).



QUILOMBOS DO ONTEM AO HOJE: REVISITANDO A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DOS RUFINOS

QUILOMBOS DE AYER A HOY: REVISANDO LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD QUILOMBOLA DOS RUFINOS

QUILOMBOS FROM YESTERDAY TO TODAY: REVISITING THE CONSTRUCTION OF THE RUFINOS QUILOMBOLA COMMUNITY

SANTOS, JESSIKA CRISTINA SILVA

Mestre em Serviço Social (PPGSS/UEPB)

E-mail: jessica.cristina@aluno.uepb.edu.br

ARAGÃO, PATRÍCIA CRISTINA DE

Doutora em Educação (UEPB); Professora da Universidade Estadual da Paraíba (PPGSS/UEPB)

E-mail: patriciacaa@yahoo.com

RESUMO

O movimento quilombola resistiu aos tempos da escravidão e vem reinventando-se todas os dias na atualidade. São extensas as demandas reivindicadas por essa população que vem se modificando a cada nova conjuntura. O espírito de luta pela emancipação dos negros no Brasil e no mundo persiste nessa população. Este trabalho é um recorte da pesquisa de mestrado desenvolvida através do Programa de Pós-Graduação da UEPB com as mulheres da comunidade de remanescentes de quilombolas, os Rufinos. Nosso objetivo neste artigo é trazer a trajetória histórica e política da referida comunidade, apresentando os elementos que transformaram este espaço em um território de luta e conquistas de direitos. Além disso apresentamos também os principais elementos que caracterizam os Rufinos com o intuito de demarcar a rica sabedoria, ancestralidade e produção de cultura existente na comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Movimento Quilombola; Comunidades remanescentes; Os Rufinos

RESUMEN

El movimiento quilombola resistió los tiempos de la esclavitud y se ha ido reinventando cada día. Las demandas reclamadas por esta población son amplias y han ido cambiando con cada nueva situación. El espíritu de lucha por la emancipación de los negros en Brasil y en el mundo persiste en esta población. Este trabajo forma parte de la investigación de maestría desarrollada a través del Programa de Posgrado de la UEPB con mujeres de la comunidad de remanentes de quilombolas, los Rufinos. Nuestro objetivo en este artículo es acercar la trayectoria histórica y política de esa comunidad, presentando los elementos que transformaron este espacio en un territorio de lucha y conquista de derechos. Además, también presentamos los principales elementos que caracterizan a los rufinos con el fin de delimitar la rica sabiduría, abolengo y producción cultural existente en la comunidad.

PALABRAS CLAVES: Movimiento Quilombola; Comunidades remanentes; Los Rufinos.

ABSTRACT

The quilombola movement resisted to the times of slavery and has been reinventing itself every day. The demands claimed by this population are extensive, which has been changing with each new situation. The fighting spirit for the emmanicipation of blacks in Brazil and in the world persists in this population. This paper is a part of the master's research developed through the PostGraduation Program at UEPB with women of the community of the remnants of the quilombolas, the Rufinos. Our purpose in this article is to bring the historical and political trajectory of that community, presenting the elements that changed this space into a territory of struggle and conquest of rights. In addition, we also present the main elements that characterize The Rufinos, in order to demarcate the rich wisdom, ancestry and production of culture existing in the community.

KEYWORDS: Quilombola Movement; Remnant communities; The Rufinos.

INTRODUÇÃO

O movimento quilombola deu-se concomitantemente junto a todas as formas de expansão do sistema escravista, onde quer que houvesse a estratificação do africano e do indígena eles estavam lá. Espalhados do nordeste ao sul do país, em territórios com maior ou menor concentração e força eles se agrupavam e montavam formas de luta contra seus opressores.

Os quilombos, significaram o maior elemento de resistência contra o sistema servil, seja em proporções grandes ou pequenas, e independente de sua estabilidade, ele representou a força que movimentou todo o período da escravidão com suas estratégias de sobrevivência. (MOURA, 1981).

Os quilombos significaram uma forma de manter as raízes africanas mesmo sob a repressão do sistema, nele os africanos podiam viver sua liberdade compartilhando laços herdados de seus ancestrais da África, mas também são os quilombos ao mostrarem uma forma de vida diferente da imposta que imprime na população negra escravizada e na população negra de hoje uma consciência histórica que se faz necessária para lutar contra a dominação e a exploração que ainda hoje insiste em os desumanizar.

Durante as últimas décadas as populações quilombolas tem reivindicado o reconhecimento da terra na qual vivem e desenvolvem seus costumes, todavia essas populações têm enfrentado diferentes questionamentos sobre a legitimidade de suas reivindicações e mobilizações. Há, apesar das novas legislações existentes uma série de tentativas de apagar o movimento quilombola da cena política, desqualificando suas demandas ou tendo sua luta questionada pelo próprio poder público e por outros grupos.

Diante desta realidade dada as comunidades quilombolas no Brasil, trazemos nesse trabalho a luta pelo desenvolvimento e pelo reconhecimento da comunidade de Remanescentes de Quilombolas dos Rufinos, está que é localizada no interior da Paraíba aglutina uma história de resistência e força do povo negro.

Este trabalho é um recorte da pesquisa de mestrado desenvolvido no programa de pós graduação da UEPB, em que discutimos a identidade das mulheres negras dos Rufinos, neste momento fazemos este percurso histórico sobre a comunidade que é de grande relevância para estes sujeitos.

Quilombos do Brasil: uma trajetória de luta e mobilização social pelo reconhecimento e proteção dos remanescentes de quilombolas

O movimento quilombola deu-se concomitantemente junto a todas as formas de expansão do sistema escravista, onde quer que houvesse a estratificação do africano e do indígena eles estavam lá. Espalhados do nordeste ao sul do país, em territórios com maior ou menor concentração e força, eles se agrupavam e montavam formas de luta contra seus opressores. Os quilombos significaram o maior elemento de resistência contra o sistema servil, seja em proporções grandes ou pequenas, e independente de sua estabilidade, ele representou a força que movimentou todo o período da escravidão com suas estratégias de sobrevivência (MOURA, 1981).

O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Não era simples manifestação tópica. Muitas vezes surpreende pela capacidade de organização, pela resistência que oferece; destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, plantando a sua roça, constituindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa. O quilombo não foi, portanto, apenas um fenômeno esporádico. Constituíam-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava (MOURA, 1981. p. 87).

Clovis Moura (1993)ⁱ diz que os quilombos foram essa unidade de resistência, porém, a sua condição de explorado e de sua alienação não tinham como propositura um novo projeto de ordem social, mas possuíam elementos suficientes para



causar o desgaste e proporcionar uma crise permanente no sistema vigente. Possuindo um caráter de continuidade histórico, os quilombolas se refugiavam em matas fechadas para dificultar a sua procura, montavam estruturas de organização política, econômica e cultural que rememoravam suas raízes africanas. Eram uma ameaça aos senhores de escravos e ao próprio Estado que despontavam grandes esforços para capturar os fugitivos e destruir os quilombos, pois estes significavam uma esperança de uma vida longe dos ditames da escravidão.

A organização quilombola foi responsável pelo grande avanço de seus diversos grupos pela colônia. Segundo Moura (1993) os quilombolas se ligavam a outros grupos oprimidos para fortalecer seu movimento, desenvolviam armas e instrumentos para lutar contra as investidas do sistema. “Por outro lado, como unidades produtiva, o quilombo desenvolvia, internamente, uma série de atividades para se manter e alimentar sua população” (MOURA, 2020, pp. 41-42).

Os quilombos se organizavam de maneira diferenciada, de acordo com a região que ocupavam, desenvolvendo regularmente a atividade da agricultura herdada da África, mas estes não tinham um modelo econômico predominante, no entanto, o seu modo de se desenvolver permitia que todos que moravam naquele território tivessem um certo bem-estar.

Ainda retratando a organização dos quilombos, Moura (1993) aponta para como os membros do grupo se alocavam politicamente no intuito de fortalecer tanto a produção/economia como as suas defesas, pois são essas duas frentes responsáveis pela manutenção do quilombo, que é constantemente atacado pelas forças do governo brasileiro. É neste sentido que afirmamos que a organização do passado quilombola desponta resquício desse processo nos seus remanescentes, o entrave que causa nas autoridades, a sua movimentação em prol da sua libertação semeia a necessidade existente de lutar por melhores condições de existência no presente, uma sociedade de homens e mulheres verdadeiramente livres.

O maior quilombo do Brasil e também da América Latina se deu entre os territórios agora pertencentes ao estado de Alagoas no Nordeste brasileiro. Esse reduto em seu período áureo chegou a reunir entre 25 a 30 mil refugiados, aglutinando além de escravos, indígenas, brancos pobres e outros grupos de oprimidos, representando uma grande desestabilização do sistema escravocrata na região onde se instaurou e forçando as autoridades da metrópole a intensificarem as buscas para destruição de Palmares.

Palmares possuiu umas das principais organizações políticas, econômicas e de defesa dos quilombos, sua importância foi tanta que os negros refugiados de seu quilombo utilizaram suas estratégias em outras regiões. Com a duração de quase um século, palmares possuía uma linguagem muito oral, herança de suas raízes africanas, tendo dois grandes líderes e desenvolvendo um modo de viver distinto do sistema vigente. Ganga-Zumbi e Zumbi foram os dois líderes que impulsionaram o desenvolvimento e a defesa desse território.

A importância de Zumbi é tão significativa que até hoje os movimentos quilombola e o movimento negro evocam a sua figura para representar suas lutas e movimentações. Considerado o rei de Palmares, possuía um poder centralizado para que o quilombo conseguisse ter sucesso em suas conquistas. O quilombo de palmares foi destruído em 1695, sendo seu líder Zumbi morto como forma de demonstrar que o poder da coroa não deveria ser desafiado e sim obedecido, no entanto, apesar da repressão do estado, os quilombos se espalhavam cada vez mais, mostrando que a resistência negra se manteve apesar das contradições.

Abdias do Nascimento, outro percurso da historiografia dos quilombos afirma que esses significaram o esforço do africano escravizado em conquistar sua liberdade através de fugir e da organização de uma sociedade em que este fosse livre. O autor utiliza o termo quilombismo para situar o progresso e a organização negra em prol de sua libertação, conseguida através dos quilombos, uma consciência de acordo com seu livro “O Quilombismo”, que se exprime até os dias de hoje e que fora enfatizada junto ao MNU, ao declarar como dia da Consciência Negra o dia da morte do principal líder quilombola do país.

A continuidade dessa luta consciência de luta político-social se estende por todos os Estados onde existe significativa população de origem africana. O modelo quilombista vem atuando com ideia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV. Nessa dinâmica quase sempre heróica, o quilombismo está em constante reatualização, atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico. Circunstancias que impôs aos quilombos diferenças em suas formas organizativas. Porém no essencial se igualavam (NASCIMENTO, 2002, p. 339).



Os quilombos significaram uma forma de manter as raízes africanas, mesmo sob a repressão do sistema. Nele, os africanos podem viver sua liberdade, compartilhando laços herdados de seus ancestrais da África, mas também são os quilombos ao mostrarem uma forma de vida diferente da imposta que imprime na população negra escravizada e na população negra de hoje uma consciência histórica que se faz necessária para lutar contra a dominação e a exploração que ainda hoje insiste em os desumanizar.

Durante as últimas décadas as populações quilombolas tem reivindicado o reconhecimento da terra na qual vivem e desenvolvem seus costumes, todavia essas populações têm enfrentado diferentes questionamentos sobre a legitimidade de suas reivindicações e mobilizações. Há, apesar das novas legislações existentes, uma série de tentativas de apagar o movimento quilombola da cena política, desqualificando suas demandas ou tendo sua luta questionada pelo próprio poder público e por outros grupos.

O centenário da abolição trouxe consigo a inserção na nova constituição Federal de 1988, a inserção dos descendentes de quilombolas e com isso a instituição de direitos para essa população. “A problemática das terras de quilombos, portanto, foi, a partir de 1988, alvo de atenção e de forte pressão por parte dos movimentos sociais negros, desdobrando-se em várias ações e normas institucionais: administrativas e jurídicas, de âmbito estadual e federal” (LEITE, 2008, p. 970).

É nesse sentido que o conceito de quilombo tem se tornado uma discussão para além da historiografia de seus antepassados, é um termo que designa a luta de homens e mulheres negras descendentes de africanos que se organizam para lutar contra a exclusão social que vivencia e por uma vida em que possam seguir os valores, crenças, religiões e modo de vida específicos no território que vivenciam, no entanto, esses quilombolas passam por uma série de questionamentos sobre sua legitimidade, pois, as forças dominantes da sociedade brasileira tendem a vê-los como usurpadores das terras que eles deveriam apropriar-se.

Leite (2008), aponta para uma mudança no panorama dos direitos quilombolas, esses passam a ser um direito fundamental não podendo ser sobreposto a propriedade privada e por isso suas terras devem ser tituladas e protegidas. A terra é um elemento de grande relevância na questão quilombola, tratada como propriedade privada para a grande burguesia dominante e como um território em que há laços afetivos e uma relação de subsistência para os quilombolas, torna-se campo de grandes embates entre essas oposições, pois a reivindicação do direito à terra, possibilitado pelo artigo 68 da constituição, causa entraves a rentabilidade da terra para classe dominante e seu usufruto para aqueles que por direito a ela pertence.

Tudo isto se esclarece quando entra em cena a noção de quilombo como forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações. O quilombo, então, na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira sobretudo um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado. Inaugura uma espécie de demanda, ou nova pauta na política nacional: afro descendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas (LEITE, 2000, p. 235).

Desse modo, vemos uma ressemantização do que seriam os então quilombos no Brasil. A organização e luta nesses espaços significa um ato que vai além do passado, mas que busca alternativas de vida para o presente de seus descendentes. É propriamente no centenário da abolição, com a promulgação da constituição Federal de 1988, que estes novos sujeitos políticos iram entrar em cena, buscando a efetivação das legislações propostas, inaugurando um novo campo de discussões, políticas e luta por reconhecimento.

A partir disto, muitos estudiosos defendem que remanescentes de quilombolas são indivíduos que, de alguma forma, estão ligados a ancestrais que povoaram alguma terra ao se refugiarem de seus senhores. Estes mantêm com aquela terra algum tipo de ligação que vai além de vínculos econômicos de reprodução, as suas raízes estão fincadas naquela localidade que muito antes serviu de solo para o desenvolvimento de outras gerações.

Nessa nova configuração, estes territórios, urbanos ou rurais, se estabelecem como espaços de busca por um sistema justo e igual para população quilombola, assim como no passado, reorganizado a partir de uma nova conjuntura. Os quilombos são e sempre foram espaços de resistência negra.

Segundo Leite (2000), os quilombos do período da escravidão e as suas novas configurações tem em comum a sua capacidade de organização, todavia, após a abolição e com os atuais elementos que conformam a conjuntura que está



inserida, estes ganham novos traços em que a construção de uma identidade de remanescente quilombola torna-se pauta de sua conceituação.

A autora segue pontuando que no texto da constituição o quilombo é algo fechado e coeso, visto a partir da noção de luta armada, exemplificada no quilombo dos Palmares, no entanto, este conceito é desfeito através de um documento elaborado pela Associação Brasileira de Antropologia- ABA.

Em outubro de 1994, reuniu-se o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais para elaborar um conceito de “remanescente de quilombo”. O documento procurou desfazer os equívocos referentes à suposta condição remanescente, ao afirmar que “contemporaneamente, portanto, o termo não se referia a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica”. Tratava-se de desfazer a ideia de isolamento e de população homogênea ou como decorrente de processos insurrecionais. O documento posicionava-se criticamente em relação a uma visão estática do quilombo, evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade. Ou seja, mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira (LEITE, 2000, p. 341-342).

A reformulação do termo quilombo fornece amplitude sobre o movimento de luta das comunidades quilombolas. As pautas da nova conjuntura têm o caráter de luta e resistência do passado, mas se reconfiguram trazendo novas demandas para essa população. Sendo assim, o que está sendo dito é que a formação dos quilombos simbolizou e ainda hoje simboliza a forma que os escravizados resistiram à opressão dos senhores e afirmavam sua identidade. Todavia, precisamos considerar uma série de elementos para caracterizar a atual formação das comunidades de remanescentes quilombolas, principalmente segundo o que está disposto em nossa Constituição Federal.

Em Arruti (1997), encontramos uma série de desafios lançados, tanto a recente legislação sobre comunidades quilombolas como em relação a definição, remanescentes de quilombos, dos novos atores sociais que surgem junto a promulgação da constituição. O autor afirma que a aprovação do artigo não teve realmente considerado as significações pertinentes ao seu valor, fora mais um elemento das comemorações do centenário da abolição ficando por muito tempo sem uma real intervenção por parte do poder público.

A discussão em torno dos novos atores e de suas demandas, como também das políticas públicas e dos direitos concernentes a eles, passaram por uma inserção tanto no campo dos movimentos sociais, como no âmbito da produção acadêmica, com o artigo da Constituição Federal.

Iniciou-se, portanto, um processo de alargamento das pesquisas no âmbito racial sobre a questão quilombola, uma construção ainda a passos lentos devido à pouca produção e ao pouco conhecimento sobre os conceitos instituídos sobre quilombos. Mas o que nos interessa dessa discussão é que é dela que vem a denominação de remanescentes de quilombos a quem comumente nomeamos àqueles que pertencem a comunidades quilombolas.

O termo remanescente passa por um denso leque de discussões antes de ser adotado para designar os novos sujeitos que estavam surgindo. É uma designação que nomeia tanto descendentes de índios como de quilombolas e tem em seu percurso uma necessidade de intitulá-los de alguma maneira para facilitar os processos que estavam surgindo junto as suas demandas.

O termo surgiu para resolver empasses sobre o conceito do que seriam os descendentes de quilombolas, visto que estes não eram mais apenas uma atualização de seu passado, mas sim uma continuidade que possui especificidades oriundas da nova conjuntura”. No “Artigo 68”, o termo “remanescentes” também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente” (ARRUTI, 1997, p. 21).

Ao serem identificadas como “remanescentes”, aquelas comunidades em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, elas passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e,



sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que no caso indígena é apenas consentida (ARRUTI, 1997, p. 22).

Esses sujeitos passaram a ter um novo posicionamento em relação ao mundo exterior e, principalmente, sobre si, uma possibilidade de alterações reais no seu quadro de valores, de ações governamentais e de uma nova proposição diante de toda uma sociedade. É sob essa nova conjuntura que surge a possibilidade de reconhecimento a nível nacional de uma nova configuração étnica, cultural e até mesmo de valores que venha a criar ou recriar uma identidade totalmente inovadora e desafiadora para os povos tradicionais de quilombo.

O reconhecimento como remanescentes de quilombo imbuí a estes sujeitos a necessidade de um reordenamento nas suas relações e em sua própria estrutura, um reconhecimento muitas vezes difícil e que se faz por muitas reivindicações por partes dos remanescentes e que, apesar dos novos ordenamentos, precisa manter sua relação com o passado, tanto como forma de afirmar sua descendência para o Estado, como para pautar a sua nova condição.

Leite (2008) aponta para uma incidência de ações inovadoras dentro da questão quilombola, no entanto essas ações em muito ainda são insuficientes para atenuar o empobrecimento e a exclusão social vivenciado pelas comunidades, tendência adotada desde a constituição e que permanece na nova conjuntura.

A ação constitucional de proteção às chamadas comunidades quilombolas tem se ampliado, podendo ser considerada hoje uma prática inovadora no Brasil, embora ainda muito insuficiente.²³ Volta e meia a grande imprensa e os setores empresariais levantam dúvida sobre os riscos que a regularização dos territórios quilombolas representam para o desenvolvimento, para as fronteiras, para o projeto nacional, entre outros. Isto, no entanto, soa como um contra-senso se comparado aos citados índices de desenvolvimento humano e material dessas áreas – as mais pobres e com maiores índices de desnutrição, saneamento e educação do País (LEITE, 2008, p. 972).

Mesmo com a instituição de tais políticas, a realidade das comunidades de remanescentes de quilombolas ainda se encontra muito aquém do estipulado nos planejamentos de âmbito público e no próprio anseio das comunidades. Assim como em outros setores da sociedade, as políticas públicas não têm sido efetivadas completamente, seja pela dificuldade em direcionar recurso, pela morosidade do próprio Estado ou mesmo por problemáticas institucionais. Seja qual for o motivo, as metas e compromissos que começaram a ser traçadas com a constituição Federal de 1988 ainda estão longe de serem efetivadas completamente impactando diretamente a realidade das vidas quilombolas.

QUILOMBOLO DOS RUFINOS: trajetória histórica, conquistas e lutas por acesso a direitos para a comunidade.

Nosso foco neste trabalho é a comunidade de remanescentes de quilombolas dos Rufinos, percorreremos aqui a singularidade desta comunidade, aquilo que ela tem de primordial e que em certo modo foi responsável pela reorganização do território após a sua certificação, ou seja, o seu povo, sua história e cultura.

Para apresentar aspectos relativos à comunidade, contamos com a colaboração de alguns de seus membros, através de suas narrativas pudemos reconstituir o itinerário histórico dos Rufinos. Nesse sentido, as discussões dos fatos aqui apresentados representam uma forma de transmissão de saber herdada dos ancestrais africanos.

A oralidade se constituiu como meio principal de transmissão dos saberes relativos aos povos de origem africana e sendo assim ainda é um elemento que persiste e resiste nos Rufinos. A memória é transmitida através da fala, momento em que os sujeitos tramitem suas histórias e as de outrem por meio dela. Ela e a oralidade estão relacionadas por esta razão, precisamos compreender como estão dispostas e se apresentarão diante das narrativas.

É preciso esclarecer que as sociedades africanas consideradas tradicionais são aquelas que souberam conservar princípios e valores que eram cultivados anteriormente à invasão do continente africano pelos europeus. Já as comunidades tradicionais afro-brasileiras são aquelas que, pelo suporte da



oralidade, preservaram em sua memória coletiva os valores tradicionais africanos, recriados e reatualizados em terras brasileiras. Por isso, as marcas da cultura africana, indiscutivelmente impregnadas no cotidiano da sociedade brasileira, precisam ser mais estudadas e entendidas, especialmente as manifestações da tradição oral, que, de forma incisiva, foram ressemantizadas e reconstruídas nas comunidades tradicionais afro-brasileiras (ROCHA, 2011, p. 2).

Os Rufinos, resguardam os valores, cultura, além dos próprios modos de existir do continente africano, mas, reatualizando mediante o que foi se perdendo ou diante daquilo que foi-se incorporando na sociedade da qual passaram a fazer parte. Essa preservação ocorre através da memória coletiva resguardada pelas comunidades brasileiras, que transmitem esses saberes através da oralidade para suas novas gerações e assim é possível manter essas tradições.

A memória neste sentido tem uma função social, que é exercida através da oralidade, as suas características culturais específicas são fundamentadas na ancestralidade, “possuem conhecimentos reconhecidos como saberes tradicionais, pois são conhecimentos indissociados da identidade desses povos e comunidades, transmitidos predominantemente através da prática da oralidade.” (SILVA, 2017, p.23).

É pela via da tradição oral que se mantem as raízes da cultura e dos povos de origem africana mesmo após séculos de escravidão, uma cultura secular que não foi apagada pelo sistema e que constitui as identidades e a coletividade das comunidades tradicionais. É o processo de reelaboração a partir dos ensinamentos do velho para o novo o que possibilita a continuação da existência desses povos tão diversos.

A partir desses elementos da memória coletiva da comunidade e da oralidade como prática educativa e de transmissão de saberes que é possível a existência das populações tradicionais afro-brasileiras, e assim encontramos nas falas de Manoel Silva Santos essa prática tão significativa. Ao contar a história de sua família ele passa para os interlocutores um saber que aprendeu com sua avó e que hoje é transmitido para seus filhos e sobrinhos como uma maneira de preservar as raízes de sua origem. Manoel é membro da comunidade quilombola dos Rufinos e reside também na comunidade, é artesão e agricultor e todos os saberes que possui foram passados de sua geração anterior.

Ele nos concedeu algumas informações para a construção da comunidade no presente trabalho, informações essas que desrespeito do seu passado, a sua história e a continuidade dela, agregando um valor não só acadêmico mais também afetivo a esta pesquisa, que se constitui como uma transmissão da memória para escrita no intuito de conhecer e preservar a existência de um povo e de um território de muitas singularidades.

Figura 1. Manoel Silva Santos na coleta do barro



Fonte: Acervo pessoal (Bruna Dias), (2021).

Com base nos relatos de Manoel, foi possível compreender a trajetória desta comunidade. Os Rufinos localizam-se no médio sertão paraibano, na zona rural da cidade de Pombal, compondo assim um quilombo rural em que tem a sua subsistência baseada na agricultura familiar. Os Rufinos também são parte fundamental da cultura local da “Terra de

Maringá” como Pombal é popularmente conhecida, sendo os seus membros componentes de grupos de dança e de tradição religiosa da região.

O grupo é um elemento de preservação de uma tradição iniciada ainda no período da colonial, em que os Rufinos estão presentes até os dias de hoje e que incentivam as novas gerações a manterem um elemento tão importante de seu povo. A rica cultura presente na comunidade desdobra-se também por meio da arte onde tem no artesanato em barro uma prática reconhecida nacionalmente, um saber passado intergeracionalmente e que perdura até hoje. As histórias sobre a origem dos Rufinos em muito já se perderam junto com o falecimento de seus membros mais antigos, mas esta é a história de uma família grande que já caminha próximo a sétima geração de um povo que sempre lutou muito pela sua sobrevivência.

Segundo alguns relatos da história contada por Manoel em uma visita a sua residência, ele contou um pouco da história de seus bisavôs, e de como eles chegaram para habitar as terras do Sítio São João. A história dos Rufinos se inicia com a chegada de Antônio Rufino de Jesus e sua esposa Joaquina Maria da Conceição em terras pombalenses, não se sabe ao certo o ano, mas o que foi mantido nos relatos não só de Manoel, mas também de outros membros mais antigos é que os dois foram escravos, vindo de um sítio chamado Várzea de Dentro que não se sabe ao certo onde se localizava.

Assim as histórias antes de Antônio Rufino foram pedidas, sem nos deixar ao certo se a origem dos Rufinos fora de um casal refugiado dos açoites de um senhor ou de dois quilombolas migrantes de outras terras. As terras adquiridas pelos dois foram compradas através do trabalho realizado na construção de açudes da região, sendo composta por uma grande faixa de terra da localidade, assim nos conta Manoel.

No entanto essas terras em sua maioria foram passadas para outras pessoas principalmente pelos netos de Antônio Rufino, restando a atual comunidade um pequeno território que comporta apenas algumas partes da família. Dos treze filhos de Antônio Rufino apenas quatro ainda possuem os terrenos herdados por seus pais, que foram passados para seus netos e estes ainda residem nas terras de origem. A extensão da família Rufino tornou-se muito grande e pouco ainda se conhece de todas as novas gerações, tem sido feito um intenso processo de busca por esses filhos dos Rufinos, porém ainda requer muita aproximação.

As lutas e dificuldades das primeiras gerações de Rufinos em muito persistem até hoje, várias secas como também cheias se abateram sobre as propriedades levando o pouco que esse povo tinha. A agricultura vem sendo o principal meio de subsistência dos moradores em que os cultivos já foram dos mais diversos, sendo os mais citados por Manoel: feijão, algodão, milho, trabalhavam com a colheita da fruta da oiticica e o plantio de “fumo”, essas atividades praticadas inicialmente tinham um grande desafio que era a necessidade de chuvas para sua irrigação, o que fez com que em um período de grande estiagem os trabalhadores deixassem suas casas e fossem em busca de trabalho em outras localidades para sua sobrevivência e de sua família.

Atualmente, a agricultura ainda constitui o principal meio de sobrevivência neste quilombo, no entanto algumas mudanças ocorreram, algumas modernizações como a irrigação mecânica tem ajudado os moradores no enfretamento das secas, assim como algumas políticas governamentais de fomento e incentivo a agricultura familiar que ocorrem na região.

Embora estas políticas tenham, de certa forma auxiliado na vida dos agricultores, algumas mudanças na relação com o governo principalmente no âmbito federal têm prejudicado a comercialização dos produtos, ao serem comprados com valores muito inferiores dos mercados da região, o que implica diretamente na renda, no aumento de trabalho para os agricultores e na deterioração de suas condições de vida.

No entanto, observamos que a comunidade vêm se reinventando todos os dias para garantir sua sobrevivência, várias práticas fazem parte de sua história e de seu cotidiano, a criação de animais em pequenas quantidades, o cultivo das raízes próprias da terra para o cuidado com os seus membros através de chás e lambedores, a própria busca por oportunidades fora da comunidade seja na cidade ou em outros sítios configuram formas de preservar sua existência pois muitos mesmo não residindo nessas terras mantêm vivo o vínculo com seu território de origem.

Além da força e da resistência existentes na comunidade que tem sobrevivido há anos de seca, a pobreza e as dificuldades enfrentadas durante toda sua história, ela é um território de uma cultura muito rica e importante na região. Dentro dos principais elementos da cultura comunitária podemos destacar a dança, o artesanato e a religião que são meios fundamentais de caracterização dessa localidade.

A cidade de Pombal é um berço cultural localizado no alto sertão da Paraíba, uma cidade que possui várias raízes negras. A “Terra de Maringá” realiza umas das maiores festas religiosa da região, a festa de Nossa Senhora do Rosario é uma tradição secular comemorada todos os anos no mês de outubro com uma semana de celebração, a igreja do Rosario a



mais antiga de Pombal, acolhe a festa de Nossa Senhora e os filhos de Pombal que retornam todos os anos para esse grande momento de tradição, cultura e fé.

Dentro da festa a grupos culturais de extrema relevância para as comunidades quilombolas de Pombal, muitas das tradições e expressões culturais presentes na Festa do Rosário estão relacionadas à trajetória das comunidades remanescentes dos quilombos em Pombal, como territórios da resistência desses grupos sociais” (SILVA, 2017, p. 57).

A comunidade quilombola “Os Rufinos” é um berço cultural no município de Pombal-PB, pois vários membros da família tem uma história, identificação junto aos grupos tradicionais folclóricos da cidade, como “Os Pontões” e “A Irmandade do Rosário”. O grupo religioso também denominado como a Confraria dos Negros do Rosário, a mesma foi criada no século XIX na época do Brasil colonial, tendo como objetivo a organização dos negros devotos de Nossa Senhora do Rosário, levantar recursos por meio da organização em grupo, a Irmandade do Rosário para comprar alforrias de escravos no período escravista e também realizar um enterro digno aos irmãos negros da Confraria. (RUFINO, 2018, p. 33).

A formação desses grupos em torno da devoção a santa se dá desde o período colonial e também significavam uma forma de resistir ao sistema. Dentro da cultura hoje temos os grupos de dança denominados: pontões, reisados e congos em que as comunidades quilombolas da cidade formam os componentes dos grupos. Vamos nos ater neste momento apenas ao grupo dos pontões em que as gerações dos Rufinos até hoje se mantiveram nele.

Figura 2. Grupo dos pontões.



Fonte: Acervo da comunidade, (2021)

O grupo dos pontos se apresentam tradicionalmente na festa do Rosário em sua abertura, encerramento e em outros momentos no decorrer da festa, trajados de vermelho e azul e ao som do zabumba e do triangulo com suas lanças decoradas de fitas coloridas e ao comando de seu capitão dançam em forma de agradecimento, pedindo bençãos e trazendo alegria e festejo para aqueles que os veem.

O professor Sergio Luís Rolemberg Farias da Universidade Federal de Campina Grande- UFCG realizou um trabalho de campo sobre a representação cultural e identitária dos pontos, o seu artigo intitulado “Os reis negros deserdados da terra: os negros Rufinos de quilombo do Sítio São João de Pombal, Paraíba” traz um pouco da história dos Rufinos e a sua contribuição simbólica, cultural e religiosa para nossa cidade. “O significado principal do rito da dança dos espontões reside em um louvor coletivo dos pretos à sua padroeira, Nossa Senhora do Rosário. (FARIAS, 2019, p. 121). Ainda a este aspecto Farias (2019) aponta que,

A dança do espontão reúne aspectos individuais e coletivos e, por tal fato, pode assumir o papel de evento político. Ela, assim como as demais danças, visa influenciar o público transmitindo a este uma

narrativa de seu corpo e uma crônica de seu grupo. Tal consideração se dá em função de a dança ter se tornado uma instituição, que permite aos quilombolas dos Rufinos estabelecerem laço imediato entre seu passado e o presente, com a perspectiva de mudar este último. Ainda que a performance da dança do espontão tenha se tornado um evento recorrente com a popularização da causa quilombola, o palco tradicional de performance dessa dança ocorre durante a celebração da Festa do Rosário. (FARIAS, 2019, p. 122).

A dança dos pontões nos permite perceber simbologias e aspectos que perpassaram gerações, e que se apresenta como uma estrutura política diante de uma sociedade permeada de desigualdade de classes e raça, pois é neste momento que para além da preservação da memória desta cultura, uma fuga dos aspectos atribuídos correntemente a estes sujeitos se tornando nestes períodos de festas protagonistas de suas próprias histórias.

A tradições deste grupo tem sido passado desde cedo para os mais jovens no intuito de preservar a identidade e os saberes de um grupo. Na participação nos grupos tradicionais de dança como os Pontões, percebe-se o interesse e envolvimento desde cedo dos mais velhos em ensinarem e incentivarem a juventude a ganhar gosto pela prática e envolvimento direto na atividade cultural. Desse modo, a identidade desse povo é transmitida através da oralidade para as gerações mais novas, que transmitem os saberes resguardados na memória histórica e coletiva desde povo, propiciando o zelo, o cuidado pela conservação dos costumes, tradições e valorização da sua cultura (RUFINO, 2020).

Na mesma via onde os saberes do tradicional grupo de dança têm transmitido sua identidade desde cedo para os mais novos é que encontramos no artesanato outra fonte de tradição, sabedoria e ancestralidade. Na comunidade o artesanato teve seu início com Joaquina Maria da conceição ou como era mais conhecida “Mãe Quina”, esta utilizou o barro como forma de complementar a renda de sua família naquela época, um saber que passou para suas filhas Maria, Ana e Severina.

Figura 3. Casa do barro Dona Edith



Fonte. Acervo pessoal (Lucyana Xavier) (2022).

O artesanato em barro hoje é desenvolvido por um grupo de cerca de dez a quinze pessoas, os primeiros a retomar a arte do barro foram os filhos de Francisca Maria e Edith netas de Mãe Quina, essas duas mulheres fortes trabalharam por toda sua vida com o artesanato em barro, Francisca Maria ou Chiquinha como popularmente era conhecida faleceu vítima da COVID 19 ano passado, ela teve treze filhos e dentre eles dois hoje levam a frente o artesanato em barro, Manoel o qual nos entrevistamos sobre a história da comunidade nos relatou que também aprendeu a manusear o barro com sua avó Maria Joaquina, como ele nos relata no fragmento de sua fala abaixo.

Eu ajudava minha avó, ia mais ela para os barreiros pra arrancar barro ai trazia o barro para casa a gente via como ela botava de molho ai eu sempre roubava um pouquinho de barro para fazer brinquedo para mim, uns boinho de barro, umas cozinhas para brincar e quando minha avó tirava o barro lá do canto e botava para o meio da sala para amassar barro eu tava pelo meio e ela sempre fazia as coisas que queria fazer ai não reclamava, o povo tem um dizer que vó é sempre paparicando os netos eu era muito paparicado por ela não impedia de eu mexer nos barros, eu sempre mexia, amassava barro, comecei a fazer panela mais ela, a fazer pote aprendi a fazer panela de barro praticamente sem ninguém me

ensinar, eu já tinha o interesse e via ela fazendo e pronto aprendi, não precisou de ter essas aulas que a gente tem hoje de pegar um bolão de barro e dizer é assim e faz assim não tinha esse negócio de aprender dessa forma não eu aprendi vendo ela fazer ela nunca pegou um bolão de barro para dizer olhe você tem que moldar assim não eu via como ela fazia abria o barro do mesmo jeito que ela fazia levantava quando a peça ficava seca eu ia lá e já tirava o pé. (Manoel Silva Santos, 2022).

Em sua narrativa Manoel Silva Santos mostra a importância que sua avó teve no seu aprendizado com o barro, atualmente após alguns cursos realizados com outras pessoas do grupo apreendeu a refinar a produção do artesanato, tendo comercializações até para fora do estado da Paraíba. Ele juntamente com seus irmãos Izabel, Ana, Luzia e sua cunhada Eva produzem grande número de peças para comercialização fora da comunidade.

Figura 4. Peças do artesanato dos Rufinos



Fonte: Acervo pessoal (Comunidade), (2022).

O artesanato também possui outros membros que são os filhos de Edith Maria falecida em 2021 vítima da COVID 19, está também realizava a produção e comercialização de sua arte como meio de subsistência, passou seus saberes para seus filhos Josefa e José Nilson que deram continuidade ao seu trabalho e são engajados no trabalho desde um curso de aperfeiçoamento realizado em 2008 por uma professora de Maturéia/PB em parceria com o poder público. Infelizmente Josefa também nos deixou vítima da COVID 19 no último ano, mas os saberes deixados por essas grandes mulheres têm sido preservados pelos seus familiares membros da comunidade.

Figura 5. Visita do SEBAE a comunidade “Os Rufinos” para verificar os resultados do curso de capacitação de artesanato em barro.



Fonte: Acervo pessoal (Doralice Sales de Oliveira)

Atualmente, o artesanato é produzido pelos membros em suas casas pois, falta a eles um local apropriado para produção em conjunto, no entanto essa arte pode ser apreciada tanto nas mídias do grupo, na casa do barro da comunidade e também em um box cedido pela prefeitura municipal de Pombal para comercialização dos produtos.

Figura 6. Produção do artesanato



Fonte: Acervo pessoal (Comunidade), (2021).

As histórias e a luta dos Rufinos vêm se expandindo, e um elemento de alteração e um impulsionamento foi o reconhecimento diante da Fundação Cultural Palmares no dia 14 de junho de 2011 da comunidade enquanto remanescentes de quilombolas. O reconhecimento da comunidade tratou de reorganizar as estruturas culturais, políticas, econômicas e sociais da localidade, a partir deste momento e da fundação da associação de remanescentes de quilombolas. E algumas ações neste segmentos foram realizadas, promovendo o enfrentamento das desigualdades sociais presentes no território, mas também a aproximação de uma povo com suas raízes, mantendo desta maneira os vínculos com seu passado e os preservando no seu presente através da memória, da oralidade e da luta coletiva.

Figura 7. Documento de Reconhecimento da Comunidade quilombola “Os Rufinos”.



Fonte: Acervo da comunidade

No tocante as políticas públicas o governo tem nos últimos anos dedicado uma atenção maior a comunidade, algumas demandas dos moradores foram atendidas principalmente no tocante a moradia, abastecimento de água e de organização de oficinas em torno do próprio artesanato como aponta Rufino (2019).

As obras estruturantes que vem dar melhores condições de vida aos moradores da comunidade: melhoria das moradias, abastecimento de água por meio de poços artesiano; as políticas de capacitação e fomento das atividades artesanais; por outro lado ainda há carência em uma melhor efetivação em políticas ambientais, educacionais e de saúde, visto que não se vislumbra ainda uma estruturação que possa dar um melhor aparelhamento e segurança aos moradores desta comunidade. (RUFINO, 2018, p. 28).

O acesso da comunidade a políticas públicas de fomento ao seu desenvolvimento e de enfrentamento as expressões da “Questão Social” apontam para um panorama de mudanças que foram regulamentadas dentro da constituição e que tem ganhado força através do engajamento das comunidades e da construção de direitos das mais diversas naturezas que considerem as especificidades raciais e étnicas deste povo.

Um das importantes mudanças ocorridas dentro da comunidade se deu no âmbito da substituição das casas de tijolos, casebres de taipa por casas de alvenaria uma política habitacional do governo federal executada pela Fundação Nacional de Saúde- FUNASA. Outro aspecto importante também de se destacar é no tocante a política de abastecimento de água em que apesar da comunidade ser localizada as margens do rio Piancó-Piranhas ainda havia uma grande necessidade de abastecimento de água potável para os moradores, nesse sentido a comunidade foi contemplada com a perfuração de poços artesanais por meio do governo municipal e com reservatórios de água do tipo cisternas em todas as moradias através da iniciativa do governo federal.

Figura 8. Residência da comunidade



Fonte: Acervo pessoal (Joana Darck Sales de Oliveira)

O reconhecimento da comunidade possibilitou através dos meios institucionais visibilização para efetivação de políticas públicas pelo poder público. No entanto, o reconhecimento, simultaneamente também possibilitou a mobilização dos próprios membros da comunidade em torno de seu autorreconhecimento, da criação de uma identidade negra e quilombola e também de valorização da história e cultura do povo negro de quilombo. A associação comunitária formada tem sido o principal meio através do qual eles têm se organizado, reunindo-se uma vez por mês para discutir pauta relativas à comunidade, nos últimos anos tem ocorrido um maior engajamento dos membros nos projetos, lutas e melhorias necessárias.

Dessarte, diversas ações tem ocorrido pelo engajamento da própria comunidade, a participação dos grupos de dança e de artesanato tem sintetizado a expansão e a preservação do território, um trabalho que tem sido levado para todas as cidades da região, além de várias parcerias até mesmo com organizações do terceiro setor como forma de alavancar estas representações.



Muitos processos tem ocorrido na comunidade nesse sentido de resgate e enriquecimento da cultura afrodescendentes dos Rufinos, e com este intuito foram formados um grupo de jovens trancistas através de minicursos realizados na própria comunidade por meio de parcerias com entidades privadas e um grupo de dança feminino chamado de “ciranda dos Rufinos” iniciativa que inclusive tem sido desenvolvida também nas outras duas comunidades da cidade.

Figura 9. Reunião ordinária da comunidade os Rufinos



Fonte: Acervo da comunidade

Estas iniciativas resgatam e fortalecem as raízes originárias das comunidades, a dança, os penteados afro e a organização em torno das ações de resistência são elementos oriundos dos ancestrais africanos. Desse modo todas estas ações além de significarem a luta pelo enfrentamento as desigualdades de ordem racial que estão estruturadas nas bases de nossa sociedade, fortalecem a identidade étnica e racial das comunidades de remanescentes de quilombolas.

A trajetória histórica da comunidade elabora uma projeção de seus descendentes para um resgate dos elementos oriundos de sua ancestralidade, embora a expansão da família tem significado de certo modo a perda de fatos da história, essa expansão também tem sido responsável pela investigação por meios de seus membros de sua existência e portanto possibilitando a reivindicação pelo seu reconhecimento, desaguando na reorganização de traços do grupo, do fortalecimento da identidade deste povo e da sua organização em prol de acesso a direitos e de enfrentamento as diversas desigualdades de ordem racial, de classe e gênero presentes na sociedade brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história do Brasil delinea-se através da história dos quilombos, estes foram os principais mecanismos de resistência da cultura, dos costumes, da religião e do povo negro no país. Foram anos de luta contra um sistema que os dizimava, após a constituição Federal de 1988 e as políticas de proteção de remanescentes quilombolas que este grupo vai novamente criando organizações que lutam em prol da liberdade e emancipação do povo negro e de quilombo.

As mudanças ocorridas no interior das comunidades e em suas formas de lidar com a sociedade dão novos contornos ao termo quilombo, elas vão se transformando e moldando suas necessidades e reivindicações a partir dos novos contextos em que se inserem.

A comunidade quilombola dos Rufinos vem se reinventando ao longo dos últimos anos, as leis de reconhecimentos e de valorização das comunidades tradicionais, trouxeram para este território o conhecimento de sua história e da descendência de seus ancestrais. Nesse sentido tem ocorrido um resgate de traços antes esquecidos ou até mesmo desconhecidos por este povo.

A valorização das raízes dos Rufinos tem fomentando a organização deste grupo, a cultura e arte presente tem ajudado a comunidade a erguer um nome antes inexistente. Assim toda as ações desenvolvidas no território de Rufinos tem contribuído para essa valorização reverberando também nos aspectos sociais e econômicos do grupo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTUNES, João. **Um olhar sobre Os Rufinos**: a identidade quilombola em Pombal. 25 março. 2022. Disponível em: <https://shp.icu/j4gm>. Acesso em: 1 março. 2023.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana [online]**, v. 3, n. 2, 1997. Disponível em: <https://bitly.com/X0STb>. Acesso em: 01 nov. 2022.
- BRASIL. **Constituição Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 14 dez. 2020.
- BRASIL. **Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2004**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas para remanescentes das comunidades quilombos de que trata o art. 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=Regulamenta%20o%20procedimento%20para%20identifica%C3%A7%C3%A3o,Ato%20das%20Disposi%C3%A7%C3%B5es%20Constitucionais%20Transit%C3%B3rias Acesso em: 14 dez.2020.
- FARIAS, Sergio Luis Rolemberg. Os reis negros deserdados da terra: os negros Rufinos de quilombo do Sítio São João de Pombal, Paraíba. **Multitemas**, v. 24, n. 58, p. 115-135, Campo Grande, set./dez. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/multi.v24i58.2458>. Acesso em: 8 novembro. 2022.
- MOURA, Clovis. **Rebeliões da Senzala**. 3ª edição, São Paulo, Ciências Humanas, 1981.
- MOURA, Clóvis. Quilombos: **Resistência ao escravismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020
- NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. 2. ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR produtor editor, 2002.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Revista Etnográfica**, Florianópolis, v. 4, n. 2, p. 333-354. 2000. Disponível em: <https://bitly.com/oJ1YZ>. Acesso em: 7 nov. 2022.
- LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, set./dez. 2008. Disponível em: <https://bitly.com/wfWj5>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- QUILOMBOLAS Contra Racistas. Apresentação de Dados. [S. l.]. Disponível em: <https://shp.icu/H15n>. Acesso em: 1 março. 2023.
- ROCHA, Claud Kirmayr da Silva. **QUILOMBO DOS DANIEL: A MEMÓRIA COMO IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE NO ESPAÇO URBA- NO DE POMBAL – PB**. Dissertação (Programa de Pós- Graduação em História), Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.
- RUFINO. Thiago Batista. **A formação da comunidade quilombola remanescente “Os Rufinos” no município de Pombal-PB (2011- 2018)**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Campina Grande, 2018. Disponível em: [THIAGO BATISTA RUFINO. TCC. LICENCIATURA EM HISTÓRIA. 2018.pdf \(ufcg.edu.br\)](https://ufcg.edu.br/THIAGO%20BATISTA%20RUFINO.%20TCC.%20LICENCIATURA%20EM%20HIST%C3%93RIA.%202018.pdf). Acesso em: 13 dez. 2021.
- SILVA, Suelen de Andrade. **Sob os holofotes do patrimônio**: entre histórias, identidades e políticas na Festa do Rosário de Pombal/PB. Dissertação (Mestrado profissional), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2017.

NOTAS

ⁱ Livro publicado pela primeira vez em 1993 com nova edição publicada em 2020 pela editora Expressão Popular, no qual se referêcia esta dissertação



UMA REFLEXÃO SOBRE A MATERIALIZAÇÃO DA LOUVAÇÃO AO BAOBÁ NA/DA CIDADE DE MOSSORÓ/RN

UNA REFLEXIÓN SOBRE LA MATERIALIZACIÓN DE ALABANZAS A BAOBÁ EN/LA CIUDAD DE MOSSORÓ/RN

A REFLECTION ON THE MATERIALIZATION OF PRAISE TO BAOBÁ IN/THE CITY OF MOSSORÓ/RN

LEITE, LUCAS SÚLLIVAM MARQUES

Mestrado em Educação e licenciatura em Filosofia (UERN). Especialização em Filosofia e Direitos Humanos e em Gestão Escolar: administração, supervisão e orientação (FUNIP).
E-mail: sullivamml@gmail.com

AGUIAR, ANA LÚCIA OLIVEIRA

Doutorado em Sociologia (UFPB). Mestrado em Sociologia, bacharelado e licenciatura em História (UFPE). Pós-Doutorado em Educação (UFC).
E-mail: anaaguiar@uern.br

RESUMO

Este artigo tem como objetivo refletir sobre a materialização da Louvação ao Baobá, desde a importância da Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô e do Ilê Axé Dajô Obá Ogodô. A Louvação ao Baobá é uma tradicional manifestação cultural e religiosa afro-brasileira na/da cidade de Mossoró/RN. O estudo se caracteriza como um recorte da dissertação de mestrado, intitulada, "Louvação ao Baobá na Cidade de Mossoró/RN: Memórias, Identidades Negras e Saberes Ancestrais", defendida em fevereiro de 2023 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Foi feita a escolha pela pesquisa bibliográfica e metodologia da pesquisa (auto) biográfica em Educação, com abordagem afromreferenciada e intercultural. Em nossas reflexões, neste recorte do estudo, damos visibilidade a compreensão das parcerias constituídas em torno da Louvação ao Baobá, assim como, abordamos como um sujeito torna-se membro de uma comunidade, conceitos de Candomblé, Umbanda e Cultura, sem perder de vistas o marco da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais pelo Decreto 6.040 de 2007.

PALAVRAS-CHAVE: Manifestação cultural e religiosa, Louvação ao Baobá, Mossoró.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la materialización de la exaltación al Baobá, desde la importancia del Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô y del Ilê Axé Dajô Obá Ogodô. La exaltación al Baobá es una tradicional manifestación cultural y religiosa afrobrasileña en la ciudad de Mossoró/RN. El estudio se caracteriza como un recorte de la tesis de maestría titulada "Exaltación al Baobá en la Ciudad de Mossoró/RN: Memorias, Identidades Negras y Saberes Ancestrales", defendida en febrero de 2023 en el Programa de Posgrado en Educación de la Universidad del Estado de Río Grande del Norte. Se eligió la investigación bibliográfica y la metodología de investigación (auto)biográfica en Educación, con un enfoque afromreferenciado e intercultural. En nuestras reflexiones, en este recorte del estudio, damos visibilidad a la comprensión de las alianzas formadas alrededor de la exaltación al Baobá, así como abordamos cómo un sujeto se convierte en miembro de una comunidad, los conceptos de Candomblé, Umbanda y Cultura, sin perder de vista el marco de la Política Nacional de Desarrollo Sostenible de los Pueblos y Comunidades Tradicionales mediante el Decreto 6.040 de 2007.

PALABRAS CLAVES: Manifestación cultural y religiosa, exaltación al Baobá, Mossoró.

ABSTRACT

This article aims to reflect on the materialization of Louvação ao Baobá, from the importance of the Spiritist Center of Umbanda Xangô Agojô and Ilê Axé Dajô Obá Ogodô. Louvação ao Baobá is a traditional Afro-Brazilian cultural and religious manifestation in/from the city of Mossoró/RN. The study is characterized as an excerpt from the master's thesis, entitled, "Louvação ao Baobá in the City of Mossoró/RN: Memories, Black Identities and Ancestral Knowledge", defended in February 2023 in the Graduate Program in Education at the University of State of Rio Grande do Norte. The choice was made for bibliographical research and (auto)biographical research methodology in Education, with an afro-referenced and intercultural approach. In our reflections, in this part of the study, we give visibility to the understanding of the partnerships constituted around the Louvação ao Baobá, as well as, we approach how a subject becomes a member of a community, concepts of Candomblé, Umbanda and Culture, without losing sight of the framework of the National Policy for the Sustainable Development of Traditional Peoples and Communities by Decree 6040 of 2007.

KEYWORDS: Cultural and religious manifestation, Praise to Baobá, Mossoró.

INTRODUÇÃO

O estudo em tela é um recorte da dissertação de mestrado, intitulada, “Louvação ao Baobá na Cidade de Mossoró/RN: Memórias, Identidades Negras e Saberes Ancestrais” e se configura como um ato de difundir e divulgar para a sociedade parte da pesquisa desenvolvida. A dissertação de mestrado foi defendida em 27 de fevereiro de 2023, junto à linha de pesquisa Práticas Educativas, Cultura, Diversidade e Inclusão do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

A proposta desse texto se caracteriza uma reflexão sobre a importância do Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô de Mossoró/RN e do Ilê Axé Dajô Obá Ogodô de Extremoz/RN no fortalecimento da manifestação cultural e religiosa, Louvação ao Baobá. Assim como, apresentar brevemente parcerias que foram criadas na caminhada e o que pensam parceiros/as sobre a Louvação ao Baobá.

A Louvação ao Baobá trata-se em nosso entendimento é uma manifestação cultural e religiosa de um grupo de pessoas que compõe o movimento negro – organizado ou não –, assim como, o povo santo no/do sertão mossoroense. Caracteriza-se como um dispositivo de luta sociopolítica e cultural que demarca a presença da ancestralidade negra, dando as religiões de matriz afro-brasileira o reconhecimento de principal guardiã das memórias e saberes ancestrais da cultura africana e afrodiáspórica no Brasil.

A primeira Louvação ao Baobá ocorreu no dia 20 de novembro de 2003, no pátio da Estação das Artes Eliseu Ventania, na cidade de Mossoró/RN em torno de exemplar de um Baobá plantado em homenagem ao professor Jerônimo *Vingt-un Rosado Maia*. Foi protagonizada pela comunidade tradicional de terreiro de Umbanda, Centro Espírita Xangô Agojô, dirigida por Pai Neto de Almeida que abraçou sugestão dos membros de um embrião de movimento negro em Mossoró formado por artistas e professoras/as da UERN para realizar um evento que demarcasse a presença negra nesse município para contribuir com a visibilidade das religiões de matriz afro-brasileiras, como guardiãs da cultura ancestral do povo negro.

Registramos que a Louvação se constitui como uma ação do embrião do movimento negro no sertão mossoroense, originado no ano de 1999, a partir de encontro realizado com artistas, professoras e estudantes que se autoproclamaram negros/as e que visualizavam a necessidade de se organizarem e realizarem ações conjuntas que contribui com a afirmação da presença da ancestralidade negra e da construção de uma agenda de combate ao racismo na educação e na cultura local.

Desse primeiro encontro surgiu a proposta organização de um embrião de movimento negro que posteriormente passou a ser denominado Raízes – Movimento Negro de Mossoró, que articulou a realização de três grandes ações: 1) **Exposição Fotográfica Negro e Lindo** (2001), objetivava dar visibilidade ao povo negro e ao embrião de movimento negro na cidade de Mossoró; 2) **Boneca Maria Espinha Brasa** (2002) buscava marcar a presença negra na sociedade local, dando visibilidade no carnaval a boneca negra gigante capaz de aglutinar pessoas de diferentes grupos sociais, políticos e religiosos, no campo da manifestação popular; 3) **Louvação ao Baobá** (2003) objetivando dar visibilidade ao povo negro em especial as religiões de matriz africana, guardiões da cultura e espiritualidade negra.

Em nosso entendimento, essas três grandes ações demarcaram que no município de Mossoró/RN existiam pessoas negras em processo de percepção de si, descolonização mental e organização afrodiáspórica, iniciando/continuando outra história de resistência e liberdade na cidade projetada para ser branca, sem referências negras. Essas três ações demarcaram que a cultura negra estar enraizada na cidade, nos aspectos pessoa, comunidade, profano e sagrado.

A Louvação ao Baobá compõe a trilogia das ações do embrião de movimento negro no campo do sagrado, em termos de evidenciar e dar visibilidade as religiões de matriz afro-brasileiras, ocupando com seus toques, tambores, danças, pontos e cânticos o coração da cidade de Mossoró em torno de uma árvore sagrada africana, o Baobá, símbolo de vida, memória e resistência negra.

A Louvação ao Baobá tem persistido e resistido ao tempo realizando-se a cada 20 de novembro aglutinando a cada dia mais comunidades tradicionais de terreiros de matriz afro-brasileira e afro-ameríndia de Mossoró e várias regiões do Rio Grande do Norte, assim como apoiadores institucionais, movimentos sociais de terreiro, visibilidade midiática e público presente para acompanhar o ritual.



Adotamos a metodologia da pesquisa qualitativa em Educação, a partir das contribuições de Bogdan e Binklen (1994, p. 16), ao sinalizam que “os dados recolhidos são designados por qualitativos, o que significa ricos em pormenores descritivos relativamente a pessoas, locais e conversas, e de complexo tratamento estatístico”. Nesse entendimento, “na investigação educacional, a abordagem qualitativa contempla o modo como às expectativas se traduzem nas atividades, procedimentos e interações cotidianas”. (BOGDAN; BIKLEN, 1994, p. 47).

Abordamos como um sujeito torna-se membro de uma comunidade, assim como, apresentamos um conceito de Candomblé, Umbanda e Cultura, sem perder de vistas determinação do Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais pelo Decreto 6.040 de 2007.

No sentido de contextualizar a caminhada, optamos pela contribuição narrativa do sacerdote Pai Bolinha de Ogum, por ser a referência do Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô responsável por representar a casa publicamente, assim como, a Iyalaxé Flaviana de Oxum responsável por representar publicamente o Ilê Axé Dajô Obá Ogodô.

Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô e Ilê Axé Dajô Obá Ogodô

Iniciamos refletindo como um sujeito torna-se membro de uma comunidade, desde os ensinamentos de Hobsbawn, um relevante historiador britânico que dedicou sua vida acadêmica aos estudos do desenvolvimento das tradições.

[...] É a relação com o passado que torna um indivíduo membro de uma comunidade humana. Desta maneira grupos historicamente discriminados tendem a buscar as mais diversas formas de reparação; uma delas se dá no campo da história, em ter reconhecida a sua particularidade histórica dentro daquela comunidade e, assim, sentir-se inserida nela. (HOBSBAWN, 1998 *apud* MARTINS; SANTOS JUNIOR, 2017, p. 36).

Logo, é possível considerarmos a hipótese de que dessa relação com o passado, ou seja, do reconhecimento e afirmação com a ancestralidade negra que surja o sentimento de pertença étnico-racial. Sentimento capaz de articular novas formas de reparação social. Hobsbawn nos apresenta a particularidade da história, de sentir-se inserido nessa história.

O sociólogo brasileiro Reginaldo Prandi nos apresenta considerações a respeito do que é Candomblé e Umbanda para facilitar entendimentos sobre essa particularidade da história, de sentir-se inserido nessa história.

Candomblé e umbanda são religiões de pequenos grupos que se congregam em torno de uma mãe ou pai-de-santo, denominando-se terreiro também cada um desses grupos. Embora se cultivem relações protocolares de parentesco iniciático entre terreiros, cada um deles é autônomo e auto-suficiente, e não há organização institucional eficaz alguma que os unifique ou que permita uma ordenação mínima capaz de estabelecer planos e estratégias comuns na relação da religião afro-brasileira com as outras religiões e o resto da sociedade (PRANDI, p. 2004, p. 299).

O Ilê Axé Dajô Obá Ogodô é uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana, situada na zona rural do município de Extremoz/RN, que ao longo dos anos vem contribuindo e influenciando outras comunidades, a partir da tradição de nação ketu e com a participação sócio-política e religiosa no território potiguar, chegando ao município de Mossoró no ano de 2003.

Da mesma forma, acontece com o Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô, sendo esta uma comunidade umbandista, traçada no nagô. Pai Bolinha de Ogum no Documentário Pontos Cantados nos Xangôs de Mossoróⁱ, explica brevemente as influências do que se entendem por Umbanda traçada no nagô, resquícios da expansão da Umbanda dos Estados de Pernambuco e Paraíba.

Em meados do século XX, no estado paraibano, ocorre a aproximação do Catimbó com a Umbanda em virtude do movimento de expansão desta pelo país. Assim foi se delineando a Umbanda cruzada com Jurema como resultado da junção dos rituais da tradição Juremeira/catimbozeira com a Umbanda sulista trazida oficialmente para o referido Estado nos fins de 1960. Até essa época



predominava na Paraíba a prática do Catimbó, tratado como caso de polícia. Os catimbozeiros ou Juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da nascente Federação de Cultos Africanos da Paraíba, encampadora da doutrina umbandista. Contudo, a forte influência da Jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da Umbanda paraibana (SANTIAGO; PEIXOTO, 2007, p. 7, *apud* BARROS, 2011, p. 66).

Como efeito dos diversos segmentos do movimento negro brasileiro, a partir dos anos 2000, a diversidade religiosa brasileira começa a se fortalecer legalmente, sobretudo, no governo do Luiz Inácio Lula da Silva, em 2007, que institucionaliza a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais através do Decreto 6.040, Inciso I do artigo 3º qual apresenta a definição de povos e comunidades tradicionais:

[...] Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007).

Quando foi institucionalizada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais o Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô e o Ilê Axé Dajô Obá Ogodô já estavam em campo, através dos seus dirigentes, Pai Neto de Xangô e Babalorixá Melquisedec de Xangô.

Pai Neto já materializava a Louvação ao Baobá, assim como já era uma pessoa de destaque no carnaval de Mossoró. O Babalorixá Melquisedec de Xangô já tinha assumido cargo de Diretor Doutrinário na Federação Espírita de Umbanda do Rio Grande do Norte, assim como, já participava da Louvação ao Baobá e da fundação de grupos artísticos culturais importantes como: Afoxé Estrela da Manhã, Grupo Cultural e Pedagógico Pau e Lata e Rede de Jovens de Matriz Africana e Ameríndia do Rio Grande do Norte.

Cabe destacar o porquê refletir sobre a importância do Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô e do Ilê Axé Dajô Obá Ogodô. Justifico que consideramos pertinente trazer um pouco da comunidade tradicional que materializa a Louvação ao Baobá e de outra comunidade, que ao longo dos anos, tornou-se parceira efetiva da manifestação cultural e religiosa, consideramos em particular que o Obá Ogodô é o suporte da Louvação ao Baobá, juntamente com a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, através do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas.

Como aponta Cruz (2007, p. 26),

O sentido de pertença, os laços de solidariedade e de unidade que constituem os nossos sentimentos de pertencimento e de reconhecimento como indivíduos ou grupo em relação a uma comunidade, a um lugar, a um território não é algo natural ou essencial, é uma construção histórica, relacional e contrastiva, já que consciência de pertencimento e identidade não são uma “coisa em si” ou “um estado ou significado fixo”, mas uma “posição relacional”, uma posição-de-sujeito construída na e pela diferença.

Este sentimento de pertença surge do conviver em comunidade, da construção de pautas coletivas e agendas participativas. E é neste contexto que se observa e se compreende que estamos vivenciando uma expansão da Louvação ao Baobá, do movimento em si. Isso deve ser atribuído nitidamente na maneira como essa manifestação cultural e religiosa se materializa, o zelo do Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô na condução do processo, no reconhecimento e tratamento aos parceiros, na validação do Fórum das Comunidades Tradicionais de Terreiros de Matriz Afro-Ameríndia e, principalmente, na construção de referências.

Essas referências que construíram um “legado às gerações futuras”, como costuma comentar em eventos e entrevistas, a professora emérita da UERN, Ivonete Soares, referindo-se ao que foi construído ao longo de mais de duas décadas, tempo que fez com que os idealizadores e idealizadoras da Louvação ao Baobá se reuniram na Associação de Docentes da UERN para compreenderem sobre preconceito racial e identidade negra. Desse encontro, surge o embrião do movimento negro em Mossoró. As ações do embrião do movimento negro em Mossoró foi o ponto de partida, os primeiros passos para hoje termos um legado às gerações futuras, construído com muito suor, lágrima e afrontamento.



As parcerias pelo caminho...

Iniciamos pela contribuição narrativa do sacerdote Pai Bolinha de Ogum, um cartomante de nome Francisco Wellington. Ele integra a primeira coordenação do Fórum das Comunidades Tradicionais de Terreiros de Matriz Afro-Ameríndia de Mossoró, na função de coordenador de articulação sócio-política e religiosa, que representou este Fórum na coordenação local da Comissão Permanente dos Povos de Terreiros (COPPT) do Rio Grande do Norte, no município de Mossoró.

Começou a desenvolver sua mediunidade no ano de 1996, mais precisamente no dia 27 de novembro de 1996. E em 1999, começou a exercer esse trabalho de Cartomante, atendendo na “Tenda Espírita de Umbanda Corta Embarço”, espaço sagrado onde é dirigente. Trabalha espiritualmente dentro da lógica da Umbanda, com jogo de cartas, de búzios, mesa de senhores mestres e mestras, defumação, banhos de descarrego e limpeza, dentre outros. Trata-se de trabalhos particulares, o que a antropóloga Eliane Anselmo da Silva (2011) apresenta em sua tese de doutoramento como cultos domésticos.

Pai Bolinha de Ogum participa da Louvação ao Baobá desde a sua primeira edição no ano de 2003 ocorrida ao lado de onde hoje funciona a Estação das Artes Elizeu Ventania. Este sacerdote umbandista destaca em sua narrativa que “a Louvação Baobá tem sido assim o marco para o nosso povo de terreiro, nosso povo tradicional de terreiro, no sentido de que... Estamos ali combatendo o preconceito, a intolerância religiosa, o racismo religioso...” Ele justifica que: “a partir do momento que nós vamos à praça, mostrar a nossa religião, a nossa cara, nós vamos mostrar o nosso culto, como nós louvamos, cantamos e rezamos... nossos ritos, nossos rituais... um pouco de como funciona dentro dos terreiros...” Para o cartomante, é “a partir do momento que a gente externa que a gente vai à praça que combatemos todo esse preconceito, toda essa intolerância, todo esse racismo religioso”.

As palavras de Pai Bolinha de Ogum nos provocam a pensar a Louvação ao Baobá como uma manifestação cultural e religiosa que expressa a Liberdade Religiosa nos três aspectos que Valéria Pilão e Juliane Leme Faleiros (2022) muito bem apresenta e faz a defesa, como veremos a seguir:

A liberdade religiosa se expressa na liberdade de crença de culto e de organização religiosa. A primeira, além de abarcar a liberdade de não crer, revela-se na liberdade de cada indivíduo, autonomamente, escolher a religião que se coaduna com seus anseios, valores morais e éticos. A segunda, a liberdade de culto, exterioriza a liberdade de manifestação pública de suas crenças, e não crença, isoladamente ou em conjunto. Por fim, a liberdade de se organizar mostra que as religiões, desde que respeitadas as demais regras da República brasileira, podem se organizar em entidades religiosas. (PILÃO; FALEIROS, 2022, p. 80).

A Liberdade Religiosa no contexto da Louvação ao Baobá representa a ancestralidade e religiosidade negra nos processos formativos em contextos locais, expressando nitidamente a liberdade de crença ao louvar aos orixás e encantados, a liberdade de culto ao expressarem a religiosidade negra em praça pública em uma grande gira, assim como a liberdade de se organizar politicamente enquanto Fórum de Terreiros e vínculos com o Grupo do Articulação de Matriz Africana e Ameríndia (GAMA-RN) e Rede de Jovens de Matiz Africana e Terreiros (REJOMATE-RN), resultado dessa caminhada que resiste ao tempo e aos preconceitos étnico-raciais.

O colaborador Pai Bolinha de Ogum destaca que a Louvação ao Baobá é importante, pois “serviu de exemplo para muitas outras cidades que já também fazem seus eventos no dia 20 de novembro, dia consciência negra”. Ressalta ainda a importância do Movimento Negro, “da professora Ivonete Soares ao se juntar com a atriz Tony Silva, Nonato Santos, Lenilda Santos, Augusto Pinto, essas pessoas que se identificavam e se identificam como negros”. Esse mesmo grupo fez convite ao Pai Neto de Xangô para que aceitasse dar continuidade à Louvação ao Baobá, evento que graças a persistência de muita diferente gente, teve em Pai Neto seu principal acolhedor e materializador para se tornar realidade e tradição.

Até os dias atuais, Pai Neto de Xangô com muita honra, respeito e seriedade preside a Louvação ao Baobá, atualmente, com a participação de Pai Bolinha de Ogum que com muito amor e alegria no coração, ajuda a conduzir o evento. Conduzir no sentido de ter “a função de estar lá, de movimentar, de cantar, de louvar, de presidir junto com ele esse momento tão importante socialmente e religiosamente para o nosso povo”.



Adiante, apresentaremos uma figura da Louvação ao Baobá, edição 2021, onde Pai Bolinha aparece em posição de destaque, conduzindo a manifestação cultural e religiosa ao lado das principais autoridades de matriz africana de Mossoró, mas também, do Rio Grande do Norte, a exemplo da pessoa do Babalorixá Melquisedec de Xangô.

Figura 1 - Pai Bolinha de Ogum na Condução da Louvação ao Baobá



Fonte: Arquivo do artista Cumpadi Caboco, 2021.

A figura acima expressa o momento inicial da Louvação ao Baobá na edição do ano de 2021, uma manifestação cultural e religiosa que no ano de 2003 reuniu apenas o grupo pioneiro no movimento negro de Mossoró e integrantes do Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô. Pai Bolinha destaca que “a Louvação ao Baobá é um evento magnífico que não pode ser esquecido, não pode deixar de existir, ele já era para ter se tornado algo reconhecido pela prefeitura de Mossoró, até pelo Estado do Rio Grande do Norte como patrimônio cultural”.

Nesse sentido, fortalecer a Louvação ao Baobá é contribuir com o fortalecimento da ancestralidade e religiosidade negra não apenas no município de Mossoró, mas no próprio Rio Grande do Norte, assim, o babalorixá Melquisedec de Xangô da cidade de Extremoz/RN, se esforça para vir com toda a comunidade que compõe o Ilê Axé Dajô Obá Ogodô.

O Ilê Axé Dajô Obá Ogodô, através da Iyalaxé Flaviana de Oxum acompanha a construção do Fórum das Comunidades Tradicionais de Terreiros de Matriz Afro-Ameríndia de Mossoró e da Louvação ao Baobá. A seguir, conheceremos um pouco do que a Iyalaxé tem a nos revelar sobre essa caminhada que resiste ao tempo e aos preconceitos étnico-raciais com a parceria do Ilê Axé Dajô Obá Ogodô casa da força e justiça do Rei Ogodô.

De acordo com a produtora cultural e militante Flaviana de Oxum, o Ilê Axé Dajô Obá Ogodô é uma casa que nasceu em 1997 com iniciação do sacerdote Melquisedec de Xangô. Em 2022 fez 25 anos, mas a história da casa começa anteriormente pela casa de Jurema Mestre Carlos. A tradição da Jurema foi herdada pela família paterna de babá Melqui e de lá para cá vem desenvolvendo os cultos Jurema Sagrada e Candomblé de Nação Ketu. Em 2004 o Obá Ogodô passa a trilhar os caminhos da militância social; em 2005 é a participação de destaque nesse início que foi a primeira Conferência estadual de igualdade racial e de lá para cá vem galgando esse caminho e conquistando muitas parcerias na direção do movimento sócio-político e religioso.

Em 2007 tem um feliz encontro com a UERN, campus central em Mossoró e participa do Colóquio das Questões Étnicas no Nordeste Brasileiro. Então, de 2007 para cá o Obá Ogodô estabelece uma das mais importantes parcerias que é com

a UERN, através do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas de onde veio o fortalecimento não apenas para os povos de terreiro de Mossoró, mas de toda a região como do Estado também. Assim Flaviana de Oxum destaca que:

A forma que o Obá Ogodô tem de fazer política, sempre com base que “nenhum de nós é tão bom quanto todos nós juntos”, uma frase de autor desconhecido, mas que representa muito bem a essência Ubuntu da Matrizidade africana e esse trabalhar em rede é o que nós acreditamos mais fortalecedor que tem no movimento social... estabelecemos uma rede de diálogo dentro dos terreiros do Estado do Rio Grande do Norte, como de base fortalecedora fora do Estado também, mas a militância que é executada dentro do Rio Grande do Norte já dá exemplo de referência para outros estados. (Narrativa de Iyalaxé Flaviana de Oxum, Mossoró, 2022).

A Iyalaxé Flaviana de Oxum em sua simplicidade nos apresenta a Filosofia Africana banhada em nossa vida prática. Coloca-nos diante dos ensinamentos de Castiano (2010) que sinaliza Ubuntu como uma ética que compreende o ser epistemologicamente e ontologicamente, caracteriza-se como um modo de vida organizado na direção, na busca pela liberdade e fortalecimento de valores éticos.

Ubu-ntu é a categoria epistemológica e ontológica fundamental no pensamento dos povos bantu, expressando o ubu uma compreensão generalizada da realidade ontológica do Ser enquanto Ser, e o ntu assumindo formas e modos concretos de existência num processo contínuo (CASTIANO. 2010. p. 156).

Essa essência Ubuntu trata-se da nossa forma de se organizar e se comportar no mundo, uma filosofia ética do “nós”, de nos compreender enquanto sujeito coletivo, coletivo por compartilhar uma compreensão de Ser enquanto Ser, que não reconhece a si mesmo, sem reconhecer o outro, reconhecer nossas atitudes na direção dessa caminhada de fortalecimento da religiosidade e ancestralidade negra, quais as formas e modos concretos de (re)xistência assumidos nesse processo contínuo.

Então, a partir dessa questão, passamos a observar e registrar parcerias que são importantes e indispensáveis neste processo contínuo. Nessa construção coletiva, o Obá Ogodô esteve presente em dois grandes momentos da história do movimento de terreiros do Rio Grande do Norte que foi a criação e manutenção do Fórum Estadual das Comunidades Tradicionais de Terreiro e o segundo foi a construção e manutenção do Fórum das Comunidades Tradicionais de Terreiros de Matriz Afro-Ameríndias de Mossoró/RN.

Assim, de acordo com a Iyalaxé Flaviana de Oxum,

Esses dois Fóruns em territórios diferentes fazem o complemento do fortalecimento do povo de terreiro da capital e do interior do Estado promovendo formação, capacitação, diálogos em todas as temáticas e assim construindo um projeto político palpável para os povos de terreiro do Rio Grande do Norte. (Narrativa de Iyalaxé Flaviana de Oxum, Mossoró, 2022).

A Iyalaxé Flaviana de Oxum destaca ainda que o Obá Ogodô não caminhou sozinho, foi necessário construir uma rede de parcerias para fortalecer as causas, pautas e agendas dos povos de terreiro do Rio Grande do Norte. Essa rede agrega “instituições, coletivo sociais, lideranças territoriais e com isso não teria como deixar passar a casa de maior destaque do município de Mossoró que mantém um dos mais importantes eventos para o povo de terreiro a nível estadual que é a Louvação ao Baobá”.

A colaboradora ainda destaca o que a Louvação ao Baobá representa no seu entendimento:

A Louvação ao Baobá representa antes de tudo a resistência, a luta contra a discriminação, a luta contra o racismo e a intolerância religiosa sofrida pelos povos de matriz africana e ameríndia do Estado do Rio Grande do Norte. É um momento de visibilidade e a casa de Pai Neto que é a casa protagonista do encontro desse encontro anual, uma casa que merece todos os méritos. (Narrativa de Iyalaxé Flaviana de Oxum, Mossoró, 2022).



O Obá Ogodô quando atravessa o Estado, a convite para ir a Mossoró e a Areia Branca, é com intuito de contribuir para o fortalecimento dos povos e comunidades tradicionais de terreiro e se torna parceiro da casa de Pai Neto e de outras casas dentro do território. A Iyalaxé Flaviana de Oxum relata ainda que: “Consideramos importante e necessário contribuir para o fortalecimento da luta dessa casa de Mossoró que vem resistindo ao tempo, resistindo à todas as adversidades para manter a história viva e a perpetuação e legado das religiões afro-brasileiras”.

Nesse entendimento, podemos destacar que o Ilê Axé Dojô Obá Ogodô fortalece não apenas a atuação do Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô, mas, fortalece as unidades territoriais tradicionais de terreiros vinculadas ao Fórum das Comunidades Tradicionais de Terreiros de Matriz Afro-Ameríndias de Mossoró/RN.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Nego-me a viver uma vida sem sentido, a não fazer a releitura do que me cerca, daqueles que me cercam em cujo movimento do não me negar, revejo como tenho construído minha história, como pessoas tem construído minha história, como me biografo, como tenho me biografado, como darei continuidade à escrita da minha biografia.
(Ana Aguiar, 2022.)

As palavras da socióloga Ana Lúcia Oliveira Aguiar, veicula bem o nosso sentimento de pertença, como assim costuma tecer em suas aulas e orientações, “pertença não no sentido de posse, sim no sentido de identidade” a uma caminhada que resiste ao tempo e preconceitos étnico-raciais, constituindo marcadores da diferença, sobretudo, marcadores das africanidades que simbolizam bem a nossa negação de viver sem fazer uma releitura do mundo que nos cerca.

Ao falar do mundo que nos cerca, falamos desse sertão que tece dentro da gente que reúne tantas pessoas diferentes que constroem unidos/as ou não uma biografia educativa no terreiro da circularidade, onde não se sabe, ao certo, se existe início e/ou fim, apenas continuidade, recomeço e reencontros. Continuidades, recomeços e reencontros em que revemos como temos construído nossa história de vida e formação, pautadas no compromisso da responsabilidade social, com o respeito ao estatuto do outro e à pluralidade e consciência de si enquanto sujeito coletivo que compõe a diversidade humana, caracterizando a diversidade cultural brasileira.

Defendemos que, ao rever como temos construído nossa história de vida e formação, pautada no compromisso da responsabilidade social, com o respeito do estatuto do outro, na pluralidade e consciência de si enquanto sujeito coletivo que compõe a diversidade humana, caracterizando a diversidade cultural brasileira, implica inevitavelmente em considerar iniciativas pautadas na construção de uma sociedade sensível, com um projeto educativo libertador, descolonizador, crítico, reflexivo.

Iniciativas essas quais nos direciona a compreender o Brasil, desde sua diversidade humana e cultural, com o recurso das narrativas orais da experiência de homens e mulheres de diferentes grupos sociais e culturais que acreditam e defendem a garantia efetiva do direito à Educação como prática de liberdade e política de preservação e manutenção da vida em comunidade, mas também, das histórias das pessoas, dos acontecimentos e dos lugares cercados de práticas educativas subversivas e descolonizadoras.

Nessa direção, o estudo, marca essa pesquisa apontando a materialização da Louvação ao Baobá, dando destaque as principais parcerias construídas no percurso, os principais sujeitos que protagonizam a materialização dessa manifestação cultural e religiosa. Relata a contribuição, o pioneirismo e a vanguarda do Centro Espírita de Umbanda Xangô Agojô de Mossoró/RN e do Ilê Axé Dajô Obá Ogodô de Extremoz/RN na preservação e manutenção do patrimônio cultural e participação sociocultural e religiosa dos povos e comunidades de matriz afro-ameríndia do Rio Grande do Norte.

Este estudo já aponta impactos outros, como tramitação na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte e da Câmara de Municipal de Vereadores de Mossoró, Projeto de Lei produto desta pesquisa, que recomenda o reconhecimento da Louvação ao Baobá, como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Rio Grande do Norte e do Município de Mossoró. A proposta se estrutura nos resultados desta pesquisa, sendo assim, foi apresentada ao Deputado Estadual Francisco do PT e ao Vereador Pablo Aires. A aprovação desse projeto de Lei irá coroar os 20 anos dessa manifestação cultural e religiosa.



Assim, com a aprovação desses projetos de leis que ainda estão em fase de tramitação é possível que a pesquisa contribua ainda com eixos outros do desenvolvimento regional para além da Educação, a exemplo do Turismo. Já podemos esperar um processo de turistificação, o reconhecimento do potencial turístico religioso e cultural de tradição afro-brasileira da região, um esforço político e estratégico para a implantação de infraestrutura adequada para receber as caravanas e fortalecer o desenvolvimento econômico do território.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros campinenses: tradição e diversidade**. 2011. 202 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande: EDUEPB, 2011.
- BOGDAN, Roberto C.; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação Qualitativa em Educação**. Trad. Maria João Alvarez, Sara Bahia dos Santos e Telmo Mourinho Baptista. Porto: Porto Editora, 1994.
- BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, **Diário Oficial da União**, 8 de fevereiro de 2007.
- CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação**. Maputo, Moçambique: Ndjira, 2010.
- CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. *In*: BEZERRA, Amélia Cristina Alves, GONÇALVES, Cláudio Ubiratan; NASCIMENTO, Flávio Rodrigues do; ARRAIS, Tadeu Alencar (orgs.). **Itinerários geográficos**, Niterói: EDUFF, 2007, p. 13-35.
- HOBSBAWN, Eric. **Sobre História**. São Paulo, Editora Companhia das Letras. 1998.
- MARTINS, Alessandra Ribeiro; SANTOS JUNIOR, Wilson Ribeiro dos. O Projeto Ruas de Histórias Negras e a representação da matriz africana em Campinas: a disputa do território urbano - um estudo de caso. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 68, p. 32-49, dez. 2017.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude – usos e sentidos**. São Paulo, Ática, 1986b.
- PILÃO, Valéria; FALEIROS, Juliana Leme. Racismo religioso na sociedade brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, ano XV, v. 15, n. 43, abr. 2022.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *In*: **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.
- SILVA, Eliane Anselmo da. **Cultos domésticos, terreiros e Federação: legitimidade e práticas religiosas no campo afro-brasileiro de cidades do Rio Grande do Norte**. 2011. 218 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2011.

NOTAS

¹ *Link* para acessar o documentário: <https://www.youtube.com/watch?v=8FzDmRcq2YE>



PROTAGONISMO FEMININO E ARTICULAÇÕES SEMIÓTICAS NA CONSTITUIÇÃO IMAGINÁRIO-SIMBÓLICA DO CANDOMBLÉ

PROTAGONISMO FEMENINO Y ARTICULACIONES SEMIÓTICAS EN LA CONSTITUCIÓN IMAGINARIO-SIMBÓLICA DEL CANDOMBLE

FEMALE PROTAGONISM AND SEMIOTIC ARTICULATIONS IN THE IMAGINARY-SYMBOLIC CONSTITUTION OF CANDOMBLE

BARBOSA, JACKSON CÍCERO FRANÇA

Doutor em Linguística pelo PROLING/UFPB. Professor do Departamento de Letras, do *Campus* III da UEPB
E-mail: jacksoncfb@id.uff.br

RESUMO

Embora que as “imagens do cotidiano” sejam fortemente constituídas pela presença da mulher, em diversos segmentos de liderança e gerenciamento no agenciamento de instituições sociais e políticas, as culturas religiosas hegemônicas ainda não têm abertura para a participação feminina nas atividades que comumente são desenvolvidas pelo líder masculino. Em contraste, antes mesmo das imposições de igualdades reverberadas por ações de enfrentamento, na atualidade, objetivamos iluminar a trajetória da mulher nas trocas simbólicas viabilizadas pela sua importância nos processos históricos, econômicos e culturais como heranças da diáspora negra, mas que estranhamente circulam na contemporaneidade sem os créditos capitais que são conferidos ao imaginário fundante destes aspectos. Para contemplação dos objetos de memória das tessituras performáticas que atualizam as tradições religiosas em baila, nos utilizamos das contribuições de Verger (1992; 1995; 2002); Prandi (2001); JUNG (2000); DURAND (2012) e Zumthor (1997; 2007). Em se tratando de metodologia, sob o prisma da etnografia, nossa pesquisa de campo se desdobra através de pesquisa participante, onde o investigador é praticante do universo religioso em estudo. Nosso trabalho destaca que a formação imagética-arquetipal do poder feminino se atualiza enquanto monumento cultural na tradição mnemônica (RODRIGUES, 2011) observadas na reiterabilidade na execução de funções e cargos (e profissões) do mais alto escalão, como é conferido na distribuição das funções na *egbé* (terreiro): os postos. Isso reforça que a mulher sempre esteve na escala mais importante da sociedade, não somente exercendo funções como sacerdotisas centrais dos templos de uma expressão religiosa denominada Candomblé, mas a exemplo do destaque que tinham desde a organização dos reinos *fons* e *nagô-iorubá*, onde desempenharam um papel ativo, na administração do palácio real, assumindo os postos de comando mais importantes, além de fiscalizarem o funcionamento do Estado” (SILVEIRA, 2000, p. 88).

PALAVRAS-CHAVE: Feminino. Protagonismo. Candomblé. Símbolo. Imaginário.

RESUMEN

Si bien las “imágenes de la vida cotidiana” están fuertemente constituidas por la presencia de la mujer, en diversos segmentos de liderazgo y gestión en la agencia de las instituciones sociales y políticas, las culturas religiosas hegemónicas aún no se abren a la participación femenina en las actividades que comúnmente se realizan por hombres líder masculino. En cambio, aún antes de las imposiciones de igualdad reverberadas por acciones de confrontación, hoy pretendemos iluminar la trayectoria de las mujeres en los intercambios simbólicos posibilitados por su importancia en procesos históricos, económicos y culturales como legados de la diáspora negra, pero que extrañamente circulan en la contemporaneidad sin los capitales crediticios que se le confieren al imaginario fundacional de estos aspectos. Para contemplar los objetos de memoria de las texturas performativas que actualizan las tradiciones religiosas en la danza, utilizamos los aportes de Verger (1992; 1995; 2002); Prandi (2001); JUNG (2000); DURAND (2012) y Zumthor (1997; 2007). En cuanto a la metodología, desde la perspectiva de la etnografía, nuestra investigación de campo se desarrolla a través de una investigación participativa, donde el investigador es un practicante del universo religioso objeto de estudio. Nuestro trabajo destaca que la formación imaginaria-arquetípica del poder femenino se actualiza como monumento cultural en la tradición mnemotécnica (RODRIGUES, 2011) observada en la reiterabilidad en el ejercicio de funciones y cargos (y profesiones) del más alto rango, como se les confiere en la distribución de funciones en el *egbé* (terreiro): los cargos. Esto refuerza que las mujeres siempre han estado en el nivel más importante de la sociedad, no sólo ejerciendo funciones como sacerdotisas centrales de los templos de una expresión religiosa llamada Candomblé, sino siguiendo el ejemplo del protagonismo que tuvieron desde la organización de los *Fon* y *Nagô*- reinos *yorubá*, donde jugaban un papel activo en la administración del palacio real, asumiendo los puestos de mando más importantes, además de supervisar el funcionamiento del Estado” (SILVEIRA, 2000, p. 88)..

PALABRAS CLAVES: Femenino. Protagonismo. Candomblé. Símbolo. Imaginario



ABSTRACT

Although “everyday images” are strongly constituted by the presence of women, in various leadership and management segments in the agency of social and political institutions, hegemonic religious cultures still do not open up to female participation in activities that are commonly developed by the male leader. In contrast, even before the impositions of equalities reverberated by confrontational actions, today, we aim to illuminate the trajectory of women in the symbolic exchanges made possible by their importance in historical, economic and cultural processes as legacies of the black diaspora, but which strangely circulate in contemporary times. without the capital credits that are conferred to the founding imaginary of these aspects. To contemplate the memory objects of the performative textures that update the religious traditions in dance, we used the contributions of Verger (1992; 1995; 2002); Prandi (2001); JUNG (2000); DURAND (2012) and Zumthor (1997; 2007). In terms of methodology, from the perspective of ethnography, our field research unfolds through participatory research, where the researcher is a practitioner of the religious universe under study. Our work highlights that the imagery-archetypal formation of female power is updated as a cultural monument in the mnemonic tradition (RODRIGUES, 2011) observed in the reiterability in the execution of functions and positions (and professions) of the highest rank, as is conferred in the distribution of functions in the egbé (terreiro): the posts. This reinforces that women have always been at the most important level in society, not only exercising functions as central priestesses of the temples of a religious expression called Candomblé, but following the example of the prominence they had since the organization of the Fon and Nagô-Yorubá kingdoms, where they played an active role in the administration of the royal palace, assuming the most important command posts, in addition to supervising the functioning of the State" (SILVEIRA, 2000, p. 88).

KEYWORDS: Feminine. Protagonism. Candomblé. Symbol. Imaginary.



1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Muito tem se refletido e discutido a respeito da importância da mulher num contexto em que quebras hegemônicas têm sido recorrentes para que olhares se voltem para outros de maneira mais igualitária. Assim, áreas de literatura, artes, linguísticas, sociologia, antropologia a cada dia oferecem produtos de reflexão onde a mulher é o ser protagonista.

No âmbito das culturas populares, pensar na mulher como centro não condiz a um paradigma novo à área. Consideramos, nesse ínterim, destacar que não existem desproporções entre os sujeitos agentes dos fazeres populares, das práticas artísticas, da preservação da tradição: homens e mulheres têm papéis paratáticos em se tratando das diversas manifestações que imprimem valores humanos nas em suas práticas culturais.

Nesta seara do popular, do acessível, do que está presente no cotidiano das pessoas, na cultura das pessoas, na vida das pessoas, encontramos sentido no que Chartier (1995, p. 179) pensa sobre cultura popular ser uma categoria “destinada a circunscrever e descrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita”. Sendo assim, ao pensarmos no Candomblé como uma cultura de borda (FERREIRA, 2010), ou de margem (BHABHA, 2001), no sentido que esteja relacionado ao componente não erudito de um determinado grupo social, cuja recepção dos seus artefatos culturais é encarada com pouco prestígio, destacamos a premissa de que muito se espera, em se tratando de volver importância, que os valores resguardados ao sistema cultural sejam, como se deve, enaltecidos, em diversas áreas de conhecimento, sobre diversos aspectos.

A presença da mulher, no candomblé, corresponde à simbologia da supremacia do sistema religioso: líder, gestora, genitora, guerreira (*stricto sensu*), mantenedora de saberes, preceptora etc., muitos atributos lhe são conferidos. Em se tratando de símbolos/arquétipos, primeiramente os que fazem parte dos processos litúrgicos do candomblé, estes compõem um conjunto de elementos factíveis de leitura, interpretação e interação – ou seja, conjunto de elementos semióticos. Esses símbolos são organizados, a partir de suas funções motrizes, pela estrutura dos mitos fundantes que sistematizam os atributos da religião dos orixás.

O que aqui chamamos de símbolo – mulher, atributos e aspectos ritualísticos – se traduz como uma espécie de signo, com sua origem bastante ligada ao que a literatura linguística evoca. Temos cara essa acepção por se tratar de um ponto de partida para a leitura de um código em processo. Isso quer dizer que preferimos a definição de símbolo por esta estar intimamente ligada aos valores herméticos que estão nas subjetividades dos indivíduos que o interpreta, nos processos sócio-históricos de culturas primitivas, na preservação mágico-ritualística na produção de sentido em grupos religiosos (BARBOSA, 2022).

Em nossa abordagem, evidenciamos sua concretude e a presença ritualística da mulher, como viabilizadora de vozes e performances inseridas nas práticas religiosas em questão. O poder da mulher em relação aos tratados de caracteres “secretos” deste sistema religioso desperta o interesse para a formulação de sentidos, a partir do que os “arquétipos”, no campo das imagens, oferecem para sua formulação que resulta na compreensão dos mitos, levando em consideração processos importantes como a história, a lógica e as construções epistemológicas. (DURAND, 2012; JUNG, 2000, 2016; CASSIRER, 1972)

Nesse sentido, nosso trabalho objetiva mapear o protagonismo da mulher, nas práticas religiosas do candomblé, bem como refletir a sua construção imagem-símbolo, de acordo com os objetos de memórias utilizados na ritualística do sistema religioso em relevo (RODIGUES, 2011; BARBOSA, 2022). Para esta investigação, nos apropriamos das experiências de pesquisador-participante e neste contexto, a presença da etnografia se revela mister, uma vez que são enfatizadas as transformações oportunizadas pela pluralidade de linguagens como componentes de transformação no/do mundo.

Dessa forma, caracterizamos os rumos e escolhas metodológicas no que compete a uma etnografia das vivências religiosas da mulher, em posto de liderança no candomblé, como objeto deste estudo. São evidenciados, com isso, comportamentos linguístico e social, em ambiente delimitadamente conferido ao culto do candomblé, como religião afro-brasileira.

A recolha de seu no Ilé Asé Omo Odé, em Pedra de Guaratiba, na cidade do Rio de Janeiro. A casa também é massivamente conhecida como “Axé Vilamar”. Neste ambiente, observamos o cotidiano dos acontecimentos religiosos e desenvolvemos investigações como pesquisador-participante, uma vez que estamos inseridos no ambiente campo da pesquisa.



A noção de etnografia almejada para o desenvolvimento de nossas práticas de investigação não enfatiza, por si só, a ênfase e participação dos sujeitos praticantes da religião, mas busca compreender como os símbolos que compõem o universo ritualístico do candomblé se articulam como escrituras. Como diálogo, temos a premissa muito comum às ciências sociais, de que os signos/símbolos sempre estiveram presentes nas análises referentes às imagens e às estéticas de um povo. Refletimos, então, que

Por um lado, a seleção de uma iconografia permite a realização de leituras do cotidiano, dos conflitos, das representações e dos imaginários. Por outro lado, as produções etnográficas [...] fotográficas têm sido mais frequentes, e não apenas como registros dos trabalhos de campo ou ilustrações dos textos descritivos e analíticos, mas também como formas alternativas de construção de narrativas sensíveis sobre o universo cultural investigado. (MATHIAS, 2016, p. 10)

Neste trabalho, a função primordial da etnografia está na recolha de objetos de memória - metatermo pensado por Rodrigues (2011) para designar a relação entre documento e monumento nas construções sócio-históricas das culturas na humanidade - do cotidiano da circunscrita religião, buscando entender como a mulher é um símbolos que compõem a tessitura discursiva da ritualística afro-brasileira e como estes símbolos se consolidam enquanto aspectos que compõem a bacia semântica do candomblé.

2 SIMBOLOGIA DO PROTAGONISMO FEMININO NO CANDOMBLÉ

Nas culturas mais remotas, nos regimes de organização tribal, era comum que o líder se impusesse, através de performances e de objetos que remetiam sua posição frente aos demais convivas. O mais comum destes tidos objetos de representação de liderança e autoridade é o Cetro.

Segundo Chevalier e Gheerbrant (1990, p. 226), o cetro

simboliza, principalmente a autoridade suprema: modelo reduzido de um grande bastão de comando: é uma vertical pura, o que habilita a simbolizar, primeira, o homem enquanto tal; em seguida, a superioridade deste homem feito chefe; e, enfim, o poder recebido de cima.

A presença deste objeto, em práticas de liderança, tornou-se uma prática usual dentro dos parâmetros de imposição de autoridade. Atuando como uma importante ideografia, mobiliza sentidos “através de associações lógicas de imagens simples” criando e recriando conceitos novos e aciona significados como representações simbólicas abstratas por via de “elementos mnemônicos e determinativos” que viabilizam “a figuração direta das ideias” (MANDEL, 2006, p. 33).

De acordo com os estudados de Barbosa (2022), na África, os topos dos bastões funcionavam como importantes gráficos mnemônicos cetros e, até hoje, se atualizam para atender a expectativas da atualidade nos cenários da religião. Nesse sistema simbólico cultural, existe uma gama de cetros/bastões que categorizamos, de acordo com os postulados de Rodrigues (2011), como objetos de memória.

A noção de memória é a força vivaz para a presença dos elementos das escrituras do candomblé dos dias de hoje, reforçando a sensação de que “o escrito é mais intensamente esquecido quando – como a primeira vez em Alexandria – se queimam bibliotecas” (WEINRICH, 2001, p. 22)

A vivacidade das tradições orais está condicionada à recorrência e manutenção da memória sobre contextos e cenários culturais. Dessa forma, consideramos, portanto, enfatizar que

[...] a memória depende das estruturas social, histórica e política. Elas são promotoras e produtos de imagens, de resultados veiculados por essas imagens e dos sujeitos que movem e são movidos por esses sentidos, que falam do passado e assumem vozes, de certo modo, apropriadas para cada espaço-tempo de atuação dos sujeitos, dos objetos e dos valores que surgem dessa relação. Isto é, os



sentidos ideológicos negociados pelos sujeitos e os objetos de memória vão trazendo o tempo para próximo daquele que o idealiza eterno. Possuir um objeto é querê-lo para sempre vivo e do seu lado, como relato de uma experiência ou confirmação de um desejo reprimido e que aflora no ato de possuir um tempo. (RODRIGUES, 2011, p. 139).

A memória, enquanto paradigma fundamental para elucidação de objetos, tempo, historicidade dos componentes que fundam a escritura do candomblé é enfrentada, na maioria das abordagens de vieses sócio-antropológicos – e aqui acrescentamos valores semióticos – como fenômeno organizador de informações (dados) para sistematização de aspectos sócio-históricos catalizadores das linguagens desenvolvidas pelo homem no desenvolvimento das culturas, povos e civilizações. (HALBWACHS, 1968; LE GOFF, 1994; RODRIGUES, 2011; COSTA, 2013)

Costa (2013, p. 176) sobre o aspecto outrora evidenciado, justifica que “memórias e tradições são companheiras inseparáveis da natureza humana, presentes em todas as culturas, formando o alicerce da construção dos saberes coletivos”. Para o autor, alguns tipos de memórias se ligam às sociedades orais e outros vão se estabelecendo nas sociedades escritas correspondendo às necessidades de cada povo em seu contexto próprios de caráter histórico e social.

Nesse diapasão, a memória, exerce um papel semiotizador importante para a prática de produção de sentidos do imaginário cotidiano e essa relação atrelada à “capacidade das imagens de produzir um pensamento, e um pensamento caracterizado pela mediação de imagens, é o que se chama de símbolo”, de acordo com Wunenburger (2013, p. 313).

Entender como se processa a constituição dos símbolos a partir da memória como recurso viabilizador, em nossas reflexões, indica a observação dos elementos que configuram os *monumentos* deste sistema religioso. Rodrigues (2011, p. 105), neste diapasão, nos oferece o conceito de *objetos de memória*, ao sugerir que

Segundo Rodrigues (2011), a ideia de monumento que precisa ser bem explicada conduz a um objeto idealizado para ser durável se consagrando como alegoria da memória. Nesta amálgama estão inseridas produções e práticas de sujeitos que, preocupados com o futuro, assumem a tarefa de historizar os feitos e os efeitos do homem como acontecimentos mobilizados a partir da lembrança dos eventos.

Com isso, selecionamos, a partir das vivências e das práticas religiosas em que estamos inseridos, objetos do cotidiano que corroboram semioticamente com os aspectos que traduzem o feminino como importante símbolo no cenário contextual da religião dos orixás.

Relacionamos, com isto, a figura mítica feminina, e os objetos de memória que remetem a uma condição de tradição oral/discursiva; refletiremos sobre a mulher à frente dos altos cargos/postos de liderança do candomblé, como por exemplo, o de iyalorixá – mais conhecida como “mãe de santo”.

2.1 SIGNOS/OBJETOS DE PODER FEMININO

Ao apresentar rotas de compreensão para a constituição desta pesquisa, lançamos mão de dois ícones muito representativos no cotidiano da religião que investigamos: o *abebé* e o *adjá*. Para isso, nos utilizamos do recusal metalinguístico para desenhar formulações a respeito de uma escritura do candomblé - a partir de objetos de memória - que reúnem sentidos mais do que os oferecidos e compartilhados por seus praticantes. Com isso, a noção de escritura hermética, fechada aos que compartilham ideias de uma cultura transborda de maneira que os significados encontrem complementariedade e diálogo com os diversos trânsitos culturais que circulam por nossas terras.



Imagem 01: Abebé. Século XIX. Origem: Rio de Janeiro. *Descrição:* Objeto ritual Oxum.



Fonte: Museu Nacional. Rio de Janeiro - RJ

Primeiramente, ao *abebé*, remetemos, para além do ícone, a um “imaginário polissêmico não condizente à pecha de que as culturas ágrafas são tidas como inferiores” (BARBOSA, 2022, p. 30). Isso se dá pela “não-presença” da palavra escrita, cuneiforme, fonético-simbólica, convencionalizada, hegemônica... Este “espelho de Oxum” é uma prova de que as tradições orais são responsáveis pelos moldes formais do discurso que, como consequência, se transfigura de forma manuscrita. Nesse intento, há uma espécie de retomada, recuo da voz que legitima sua permanência através da memória.

Sobre Oxum, esta é tida como a deusa das águas doces, da riqueza e fertilidade. Segundo Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009, p. 433), ela é ainda considerada como a “divindade do amor”. Como já mencionamos, em uma exemplificação dos efeitos da constituição semântica do acontecimento (GUIMARÃES, 2017), origem de seu nome está ligado a um “rio africano que banha as regiões de Ijexá, Ijebu e Oshogbo, na Nigéria”.

Em relação aos seus *itans*, estes são numerosos e correspondem às variedades equacionais dos esquemas “mágicos” dentro da ritualística do seu culto, tanto na formação do *elegum* (indivíduo que se submete ao ritual de iniciação) quanto às satisfações que devem ser dadas a esta “santa”. São esquemas equacionais que dizem respeito aos segredos do sistema religioso do candomblé, balizados pelas lógicas planificadas nos *itans*.

Em seu compêndio, de tratado mitológico, Prandi (2001) reúne cerca de dezoito *itans* que tratam dos feitos, heroicos ou não, mas que representam as qualidades (suas versões) desta divindade. É muito comum, nestes *itans*, o retratação de sua relação com o elemento água, rio, fertilidade e fecundidade, beleza, encantos. De acordo com Barbosa (2022, p. 35),

Desde a organização do candomblé, enquanto sistema religioso, no Brasil, um *abebé* sempre teve sua forma: estável e fixa, como num esquema de consciência poética, nos termos de Zumthor (1997, p. 81), ao passo que sobrevive por vias de uma “força” (destaque nosso) que é “delimitação de uma matéria, modelizada, provida de um começo, um fim, animada de uma intenção, pelo menos latente”.

Pensar sobre formas simbólicas que extrapolam o ambiente discursivo – ao exemplo do *abebé*, este faz-se presente em diversas performances que se circunscrevem nos *schemes* (DURAND, 2012) dessa divindade – é o mote para a compreensão de uma tradição discursiva numa ritualística onde os processos sócio-históricos atualizam as múltiplas representações do mundo através de processos que não necessariamente atendam a perspectivas miméticas, no sentido mais clássico do termo.

Imagem 02: Ferramenta de Oxum: Abebé, Adê, Obé (espada), Ibá, braceletes e pulseiras.



Fonte: Catálogo “as cores do sagrado” – Carybé (2016).

Na iconografia de Carybé (1993), podemos visualizar o culto e os objetos que fazem parte da ritualística celebrativa do candomblé, no momento eventivo da festividade aberta ao público. Além do abebé, objeto que nos referimos nessa reflexão, são mostrados outros adornos que compõem a representação de Oxum, no momento da incorporação.

Oliveira (1998, p. 3) destaca que dentro da ritualística do candomblé, os homens e mulheres praticantes, que já passaram pelos rituais de iniciação, nos eventos litúrgicos, se “transformam possuídos pelos *Orisàs* durante os rituais”. A possessão é permitida apenas aos *Eleguns*, que são os filhos de Orixás, ou filhos de santos, iniciados para um determinado Orixá. Na terminologia afro-brasileira e espírita, geralmente são referidos como “médiums”.

Nesse regime hermético, a “energia” ou força feminina ultrapassa os limites da determinação biológica dos sexos, fazendo com que um orixá, de essência feminina, ou como comumente é referida, a *iyabá*, incorpore em um corpo masculino. O mesmo acontece no inverso, mas em casos meio que raros.

Imagens 03 e 04: Orixá Oxum, de filho de santo do Axé Vilamar (RJ).



Fonte: Barbosa (2022).

Na “incorporação” do Orixá Oxum, dentro dos ritos, o *elegun* é preparado para personificar o seu orixá regente através de indumentárias, adornos, “ferramentas” específicas do uso deste orixá... Tudo para que a história daquela divindade seja recontada e reverenciada na sala de candomblé. Na paramétrica do culto aos orixás, as formas disposicionais destes elementos que figuram na representação da santidade se dá de forma bem específica, de acordo com o que preconiza cada *itan*.

Observamos, na imagem acima, dois momentos distintos dos cultos. O *elegun*, em “trase” traz objetos que auxiliam na construção mimética e imagética de representação da divindade. Além da indumentária específica a uma *iyabá*, o *abebé*, como cetro, elemento de poder feminino sempre estará associado aos aspectos que compõem a tradição mitológica dessa entidade, em coesão com o que preconiza as lendas que regimentam a sistemática dessa religião.

Os adornos trazidos para o momento de aparição do orixá, vestido, caracterizado, para a ritualística que retoma seus feitos, como já referimos, são chamados de ferramentas. Nesse conjunto, o *abebé* representa tanto um instrumento para revalidação mágica do poder de Oxum, funcionando como um cetro; quanto uma arma de guerra, uma vez que o espelho, além de suas atribuições mágicas, sob auxílio da luz, pode causar danos de acuidade ótica ao opositor de quem o usa.

Em termos de imaginário, essas ferramentas compõem o que Durand (2012, p. 58) chama de *Regime Diurno* das imagens, porque estas têm a ver com “a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação”. De acordo com Pitta (2007, p. 25) a confluência dessas imagens, no cotidiano da história do homem e da humanidade correspondem a “uma maneira própria de cada cultura estabelecer a relação existente entre a sua sensibilidade (pulsões subjetivas) e o meio em que vive (tanto o meio físico como o histórico e social)”.

Nesse regime, o *abebé* se enquadra nos objetos que representam o que Durand (2012, p. 125) chama de “metáforas axiomáticas”, uma vez que é elementar no conjunto dos símbolos verticalizantes, onde são evidenciados a importância do vetor vertical, “como a única direção que tem uma significação “ativa, espiritual”. Essa imagem que indica elevação ao alto corresponde ao *scheme* de ascensão, exemplificado, na teoria do imaginário, como cetro: ou movimento de subida, onde as performances dos orixás, que se utilizam desses bastões, indicam a reflexão de que no mais alto está a altivez e a imponência daquela divindade.

A tradição oral indica uma certa reiterabilidade acerca desses movimentos que sob auxílio da oralidade têm uma espécie de continuidade nas articulações simbólicas gestuais e, nesse sentido, o imaginário se decodifica no oral, já que se utiliza de performances – os *schemes* – como formas fixas de recorrência arquetipal.

Imagens 05 e 06: Performance do Orixá Oxum, com uso do *abebé*, no Axé Vilamar (RJ).



Fonte: Barbosa (2022).

A performance dialoga diretamente com a história das culturas do homem, explica o porquê, por exemplo, de línguas ágrafas conservarem uma “fraseologia sem elaborar o conceito geral de palavra”, baseadas apenas a partir de uma “multiplicidade de atos [...]” (ZUMTHOR, 2007, p. 37). Com base nisso, é cara, para esta abordagem, a ideia de “corporeidade”. Neste termo, estão relacionadas percepções sensoriais que determinam as relações do homem com o mundo e do papel do corpo, como objeto semiótico sensível e dotado de significação fenomenológica que a partir de um suporte psíquico, constrói a imagem arquetipal de um corpo vocal. (ZUMTHOR, 2007; DURAND, 2012)

Nesta concepção de voz-performance, o objeto é atitudinal, mas voltado às complexidades que uma “mensagem poética” (ZUMTHOR, 1997, p. 33) desenvolve no espaço-tempo, nas ações de transmissão e percepção, nas construções semióticas viabilizadas pela presença da voz. Os fundamentos para o estudo do fenômeno da voz estão na história do próprio homem, desde as origens vocais da poesia (nos termos de Zumthor, 1997), nos cantos e danças rituais, nas fórmulas de magia e nas narrativas míticas (mote para nossa abordagem). Voz que está lá, emergindo do silêncio primordial, cujo caminho se espria no tempo e perfura os espaços, expandindo-se para além do corpo que a pronunciou. (OLIVEIRA, 2009. p. 350)

Nestes mesmos termos, apresentamos um objeto muito comum, na ritualística do candomblé, mas presentes nas performances das líderes, ou ialorixás: o *adjá*. Este, segundo os dicionários musical brasileiro e do folclore brasileiro, corresponde a um “Idiofone afro-brasileiro” que é forjado de metal, contendo de duas a quatro campânulas acopladas. Esse instrumento é geralmente associado às funções de um chocalho e também pode ser conhecido por *campa* ou *sineta*, tendo a função de “invocar os orixás, chamar os crentes para o ritual de ‘dar comida’ ao santo, ou para reverenciá-lo, além de acompanhar as danças e os toques do atabaque”. (ANDRADE 1982, p. 9; MARCONDES 1977, p. 6).

Nos rituais, a permissão para utilização desse instrumento é restrita às mulheres de alto posto dentro da religião, como as *ekedjes*, *iyakekerés* (mães-pequenas), por exemplo. O som do *adjá* implica obediência e reconhecimento desses cargos, uma vez que tudo será conduzido pela oitiva deste. O *Xerin*, instrumento do culto ao orixá Xangô, é também utilizado para condução das divindades, mas seu uso é mais comum nas lideranças masculinas.

Imagens 07: Iyalorixá com *adjá*.



Imagens 08: Iyalorixá com *xerin*.



Fonte: Barbosa (2022).

A liderança feminina, ao portar o *Xerin*, indica que sua imponência perante às construções patriarcais deve ser reconhecida. A mãe-de-santo geralmente usa esse instrumento, quando o culto é conferido ao orixá Xangô –divindade



masculina – onde a divindade deve reconhecer a importância da figura feminina no processo de construção e constituição mágica do indivíduo e possessão e, ainda, dever de obediência aos atos de evocação.

O *adjá* é massivamente utilizado por homens e mulheres, representando uma das diversas atualizações do culto e, também, como signo da indispensável presença do feminino sagrado nos ritos de passagem, principalmente.

Os mais velhos, antigos praticantes, ressaltam que a utilização do *adjá* é restrito aos postos femininos, devendo os homens, com exceção dos *eleguns* de Obaluaê, portar o *xerin*. Reconhecemos que, como consta em Segundo Chevalier e Gheerbrant (1990, p. 835), o *adjá* é uma sineta que “simboliza também as virtudes femininas, a doutrina [...]. utilizando em religião e em magia, muitas vezes é aí representada a saudação sânscrita à joia do lótus; ou uma fórmula mágica”. Ainda

Sem dúvida, simboliza o apelo divino ao estudo da lei, a obediência à palavra divina, sempre uma comunicação entre o céu e a terra. Pela posição do seu badalo, o sino evoca a posição de tudo o que está suspenso entre o céu e a terra e, por isso mesmo, estabelece uma comunicação entre os dois. Mas tem também o poder de entrar em relação com o mundo subterrâneo. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1990, p. 835)

O poder, ou o axé, é evocado sob auxílio do *adjá*, em todos os momentos litúrgicos, ou nos rituais mais fechados, fazendo com que o instrumento em relevo, esteja presente sem ressalvas, em todo culto ao orixá. O *adjá* é também recorrido em momentos de rezas e cantigas, ou do *run* (dança do orixá). Nos rituais de obrigações, eles servem para iniciar as evocações, assim como a manutenção da “força” divina na incorporação.

Imagem 09: Reverência à iyalorixá: paó e adobá.



Fonte: Barbosa (2022).

O *adjá* é um objeto de memória/escritura que demarca uma função discursivo-textual e necessita de um suporte. Repercussões epistemológicas – nos tratados de linguística aplicada – tendem relacionar a noção de suporte com sua função de ambientar a materialização de um gênero textual, ou como “um *locus* físico ou virtual com formato específico [...]”. “Numa definição sumária, pode-se dizer que suporte de um gênero é uma superfície física em formato específico que suporta, fixa e mostra um texto”. (MARCUSHI, 2003, p.11).

Assim,

Mesmo a escritura transcendendo à letra, a estruturação signo-símbolo, cara à essa formulação, ainda concentra a essência da linguagem. Vislumbrar esses objetos do cotidiano do candomblé, como reinvenção da linguagem, é aceitar que a linguagem desenvolvida a partir do concreto é escritura e, nesses termos, o suporte dessas escrituras é o *corpo* que dá formas às vozes que emergem das tradições onde a oralidade é ponto de partida. (BARBOSA, 2022, p. 135)

Tais formas – que circunscrevem as poéticas do corpo – comportam “uma mobilidade proveniente de uma energia que lhe é própria. Em extremo e paradoxalmente, *forma* é igual a *força* (ZUMTHOR, 1997, p. 81). Nessa linha de reflexão, o que se aborda por forma é construído pelo dinamismo das (i)motivações (uma questão sobre regra é que, ontologicamente, esta habilita sentidos de arbitrariedade) que encerram o termo, uma vez que esta não atende a uma regra, mas, como o próprio Zunthor (1997) atesta, a forma é a própria regra, que também é a memória das mudanças de sentido, em se tratando de uma perspectiva sócio-histórica. Assim, o corpo, como suporte das formas de inscrição, neste contexto, é o *locus sacer* destes objetos simbólicos escrituras pictóricas do candomblé.

O corpo da mulher faz parte desse poderio imagético que é fundamentado pela estrutura mitológica desse sistema religioso. É muito comum no candomblé, relacionar um termo iorubá a uma espécie de conglomerado de histórias míticas que compartilham de ideais próximos, onde o comportamento individual e coletivo dos seus praticantes se normatizam a partir do que as “lendas” preconizam. Corriqueiramente chamamos essas lendas de mitos, mas os próprios praticantes/participantes chamam de *itans*, as estórias, ou mitos históricos que conduzem à concepção dos preceitos específicos do seu sistema religioso.

Nas culturas ocidentais, é comum que o mito fundante se desenvolva a partir da ideia de criador/criação/criaturas como sendo o princípio das construções míticas no afã da construção dos dogmas e/ou paradigmas dogmáticos que geralmente atendem convenções no complexo temporal que se relaciona às mudanças do sistema no curso da história. São essas “atualizações”, como processos, as responsáveis pela persistência do sistema e recorrência, nos dias de hoje, aos cultos.

Como já referimos, ao candomblé, à configuração consmogônica, as relações de origem não seguem uma linha tão linear como nas culturas ocidentais. Mesmo assim, reconhecemos a existência de *itans* que convergem com estruturas míticas que orbitam em sistemas religiosos mais hegemônicos.

Consideramos esses signos-símbolos como uma espécie de extensão do corpo da mulher, corroborando com a noção de que o protagonismo de firma de acordo com a sua importância no culto e, com isso, com as performances que são impulsionadas por ocasião da posição de liderança da mulher dentro da ritualística afro-brasileira. Nossa postura, segundo Pitta (2017, p. 25) corresponde a “uma maneira própria de cada cultura estabelecer a relação existente entre a sua sensibilidade (pulsões subjetivas) e o meio em que vive (tanto o meio físico como o histórico e social) ”.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitos estudiosos vêm, ao longo dos últimos anos, apontando uma certa crise nos estudos sobre cultura popular. Esse problema deve-se a uma cerca de fatores que não nos cabe menciona-los nesse momento. Para nossa abordagem vale ressaltar alguns aspectos: i) desenfreada – tentativa de - cientificação de produtos artísticos culturais; ii) constante busca pela revelação do sagrado da cultura de um povo; iii) cruzamento de teorias hegemônicas, autônomas, fechadas com objetos dinâmicos, empíricos, populares e heterogêneos.

Falar de mulher e dos tributos que encerram significados de ordem feminina ainda repercute posturas cuidadosas porque ainda envolve quebra de paradigmas culturais que muitas vezes, se volta à contemplação do masculino e fecha os olhos para demais protagonismos.

O candomblé, além de sistema religioso, é uma cultura de agregação dos excluídos, dos indivíduos em situação de borda. É um mecanismo de manifestação de fé que reflete uma cultura popular. Tem vasta significação e dinamismo religioso multifacetado.



Nestes termos, as relações analógicas realizadas são possibilitadas a partir da reflexão de como agem a escritura/objetos de memória refletidos a partir de construtos epistemológicos subjacentes à noção de Linguística [da prática] (RODRIGUES, 2017), uma vez que nossas abordagens apontam para elementos pragmáticos voltados às experiências linguageiras mais diversas que se abrigam nos empirismos que moldam, hodiernamente, diversificadas investigações, a exemplo da nossa, voltada ao enaltecimento dos produtos oriundos das culturas populares, a partir de dois aspectos importantes: a constituição de uma linguagem multifacetada, a partir de formas simbólicas que figuram o cotidiano das culturas, em geral; concepções simbólicas de imagens, vozes e escrituras, como eixos basilares da heurística do cotidiano religioso investigado neste trabalho de tese.

Ainda, refletiremos como essa esfera epistemológica se faz cíclica em processos semióticos onde estão inseridos valores e construções humanísticas manifestadas pela presença do homem no curso historiográfico das culturas. Além disso, refletimos quais são os marcos linguageiros que possibilitam leituras e atestam tradições discursivas nestes processos.

Finalizamos destacando a forte tendência da pesquisa de campo nas culturas populares. Nesse diapasão, sob qualquer circunstância, a etnografia está inserida, mesmo em trabalhos cujo foco se desdobra através da linguagem. O espaço proporciona análises, onde o contato é crucial para que as vivências sejam fatores importantes na seara investigativa. A etnografia, por assim dita, requer recursos oriundos da antropologia que transcendem as determinações que devem ser observadas no Âmbito da linguagem. Trata-se de uma metodologia bem específica, para um campo de saber específico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Mário de. *Dicionário musical brasileiro*. São Paulo: [s.n], 1982.
- BARBOSA, Jackson Cícero França. *Escrituras do candomblé: articulações entre o simbólico e o imaginário na cultura religiosa afro-brasileira*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Linguística. Universidade Federal da Paraíba, 2022.
- MARCONDES, Marcos Antônio. *Enciclopédia da Música Brasileira: Erudita, folclórica, popular*. 1977.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- CARYBÉ, Hector Júlio Paride Bernabó. *Os deuses africanos no candomblé da Bahia*. Salvador: Bigraf. 1993.
- CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro: FGV, 1995.v.08, n. 16. p. 179-192. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2005/1144>. Acessado aos 11 de janeiro de 2020.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 1990.
- COSTA, Robson Xavier. Reino encantado da memória e das imagens. In: MELLO, Beliza Aurea de A.; SILVEIRA, Maria Claurênia de A.; ALDRIGUE, Ana Cristina de S. (orgs.). *No reino encantado das vozes*. João Pessoa: EDUEPB, 2013. p. 173-199.
- DURAND, Gilbert. *Estruturas antropológicas do imaginário*. 4.ed. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2012.
- FERREIRA, Jerusa Pires. *Cultura das bordas: edição, comunicação, leitura*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010
- GUIMARÃES, Eduardo. *Semântica do acontecimento: um estudo enunciativo da designação*. 4.ed. Campinas: Pontes, 2017.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laurent L. Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.
- JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.



- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: EDUNICAMP, 1994.
- MANDEL, Ladislav. *Escritas: espelho dos homens e das sociedades*. São Paulo: Rosari, 2006.
- MATHIAS, Ronaldo. *Antropologia visual*. São Paulo: Nova Alexandria, 2016.
- OLIVEIRA, Altair B. *Elegun: iniciação no candomblé: feitura de iyawo, ogan e ekeji*. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Curitiba: CRV, 2017.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RODRIGUES, Linduarte Pereira. *Vozes do fim dos tempos: profecias em escrituras midiáticas*. Tese de Doutorado. Programa de pós-graduação em Linguística. Universidade Federal da Paraíba, 2011.
- RODRIGUES, Linduarte Pereira. Circularidade do tempo: escatologia das vozes e escrituras de cordel. In: MELLO, Beliza Áurea de Arruda (org.). *Circularidade das vozes e escrituras*. João Pessoa : EDUFPB, 2016. p. 107-124.
- RODRIGUES, Linduarte Pereira. Por uma linguística da prática. In: ATAÍDE, Cleber *et al.* (orgs.). *40 anos do GELNE: experiências teóricas e práticas nas pesquisas em linguística e literatura*. São Paulo: Blucher, 2017. p. 69-90.
- RODRIGUES, Linduarte Pereira. Memória e documento: o cordel monumento da cultura das vozes. In: ASSUNÇÃO, Luiz; MELLO, Beliza Áurea de Arruda (orgs.). *Paul Zumhor: memória das vozes*. São Paulo: Assimetria, 2018. p. 221-249.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos orixás*. 3.ed. Salvador: Corrupio, 1992.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso de plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Odebrecht/e Companhia das Letras, 1995.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. 6.ed. Salvador: Corrupio, 2002.
- WEINRICH, Harald. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.
- ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. 2.ed. São Paulo: Cosacnify, 2007.



CONTEXTOS EXISTENCIAIS E CULTURAIS: A IDENTIDADE ROMANI PELA FILOSOFIA CIGANA

CONTEXTOS EXISTENCIALES Y CULTURALES: LA IDENTIDAD GITANA A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA GITANA

EXISTENTIAL AND CULTURAL CONTEXTS: ROMANI IDENTITY THROUGH ROMANI PHILOSOPHY

SILVA JÚNIOR, ALUÍZIO DE AZEVEDO

Dr. Laboratório de Comunicação e Saúde (LACES) do Instituto de Informação e Comunicação Científica e Tecnológica em Saúde (ICICT) da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)

E-mail: lujju25@gmail.com

ARAÚJO, INESITA SOARES

Dra. Laboratório de Comunicação e Saúde (LACES) do Instituto de Informação e Comunicação Científica e Tecnológica em Saúde (ICICT) da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz).

E-mail: inesita.araujo@icict.fiocruz.br

RAMOS, MARIA NATALIA PEREIRA

Dra. Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais (CEMRI) da Universidade Aberta de Lisboa (UAb)

E-mail: nataliapramos@gmail.com

RESUMO

Partindo do Campo da Comunicação & Saúde (C&S) abordamos nesse artigo os arranjos epistemológicos de uma pesquisa de doutorado que enfocou nos processos interculturais e mediações presentes na apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal e que articulam quatro matrizes: a filosofia cigana, os Estudos semiológicos, os Estudos Culturais e os Estudos Anticoloniais. Especificamente, analisamos os contextos existenciais-culturais, com foco na produção da identidade cigana na perspectiva da filosofia *Kalon*. Começamos por questionar os processos de invisibilidade e silenciamento, bem como de desigualdade e exclusão sociais, que historicamente foram aplicados contra os povos e pessoas romani. Apresentamos o modo como construímos o diálogo com a filosofia de vida cigana. Na sequência, para dar concretude à filosofia, aprofundamos o olhar para o modo como a produção social da ciganidade, isto é, das identidades ciganas do tronco étnico, ocorrem na fricção entre “kalons e gadjons”, por meio de disputas entre as próprias associações ciganas pelo direito de autonegação e definição identitária. Por fim, refletimos em especial sobre o modo como as pessoas das comunidades ciganas utilizam as identidades romani como uma “tática coringa” para ocupar melhores lugares de interlocução no mercado simbólico da saúde cigana nos dois países e, conseqüentemente, combater as estratégias opressoras e excludentes.

PALAVRAS-CHAVE: ciganos; comunicação e saúde; identidade romani; filosofia cigana; interculturalidade.

RESUMEN

A partir del Campo de la Comunicación y la Salud (C&S), abordamos en este artículo los arreglos epistemológicos de una investigación doctoral que se centró en los procesos y mediaciones interculturales presentes en la apropiación de políticas públicas de salud para gitanos en Brasil y Portugal y que articulan cuatro matrices: la filosofía gitana, los estudios semiológicos, los estudios culturales y los estudios anticoloniales. En concreto, analizamos contextos existenciales-culturales, centrándonos en la producción de la identidad gitana desde la perspectiva de la filosofía Kalon. Comenzamos cuestionando los procesos de invisibilidad y silenciamiento, así como de desigualdad y exclusión social, que históricamente se han aplicado contra los pueblos y personas gitanas. Presentamos la forma en que construimos un diálogo con la filosofía de vida gitana. Luego, para dar concreción a la filosofía, profundizamos la mirada sobre la forma en que la producción social de la gitana, es decir, de las identidades gitanas del tronco étnico, se da en la fricción entre “kalons y gadjons”, a través de disputas entre las propias asociaciones gitanas por el derecho a la autonominación y definición de identidad. Finalmente, reflexionamos en particular sobre cómo las personas de las comunidades gitanas utilizan las identidades gitanas como una “táctica comodín” para ocupar mejores lugares de diálogo en el mercado simbólico de la salud gitana en ambos países y, en consecuencia, combatir estrategias opresivas y excluyentes.

PALABRAS CLAVES: gitanos; comunicación y salud; identidad gitana; filosofía gitana; interculturalidad.

ABSTRACT

Starting from the Field of Communication & Health (C&S), we address in this article the epistemological arrangements of a doctoral research that focused on the intercultural processes and mediations present in the appropriation of public health policies for Romanies in Brazil and Portugal and that articulate four matrices: the gypsy philosophy, semiological studies, cultural studies and anti-colonial studies. Specifically, we analyze existential-cultural contexts, focusing on the production of gypsy identity from the perspective of Kalon philosophy. We begin by questioning the processes of invisibility and silencing, as well as inequality and social exclusion, which have historically been applied against Roma peoples and people. We present the way in which we build a dialogue with the gypsy philosophy of life. Then, to give concreteness to the philosophy, we deepened the look at the way in which the social production of gypsiness, that is, of the gypsy identities of the ethnic trunk, occurs in the friction between “kalons and gadjons”, through disputes between the associations themselves. gypsies for the right to self-nomination and identity definition. Finally, we reflect in particular on how people from Roma communities use Romani identities as a “wildcard tactic” to occupy better places of dialogue in the symbolic market of Roma health in both countries and, consequently, combat oppressive and exclusionary strategies.

KEYWORDS: romanies; communication and health; romani identity; romani philosophy; interculturality.



1. PODE O CIGANO FALAR E SER OUVIDO?

Ao começarmos esse texto com a questão “Pode o Cigano Falar e Ser Ouvido”, nos inspiramos no clássico título, “Pode o Subalterno Falar”, da Gayatri Spivaki (2010) e trazemos uma questão levantada por ela, que incomodamente emerge ao ocuparmos o lugar de fala e de interlocução (ARAUJO, 2002) de pesquisadores que estudam grupos “subalternos”, marginalizados ou colonizados, caso dos grupos ciganos, seja no Brasil ou em Portugal: “pode o subalterno (no nosso caso os ciganos) falar (em)? Pode (m) o(s) subalterno(s) (ciganos) participar (em) do processo comunicativo – o das políticas públicas em específico e o desta tese em particular – sem ocupar um lugar de inferioridade?”

Não é nosso intuito responder a essas questões agora e tampouco adentrar os conceitos de colonizado, subalterno ou de marginalizado, termos utilizados por Spivak (2010) para classificar pessoas e grupos sociais que – recorrendo a Boaventura de Sousa Santos (2002) –, estão do outro lado da linha abissal, sofrendo dominações do capitalismo, do colonialismo e do heteropatriarcado, ou recorrendo em Araujo (2002) estão na periferia discursiva. Desprovidos dos direitos básicos da humanidade, são invisibilizados e lhes é negado o direito de falar, serem ouvidos e se auto representar, caso dos grupos ciganos.

Em outras palavras, começar perguntando se as pessoas ciganas podem falar e ser ouvidas, é bastante pertinente para iniciar a reflexão quanto as mediações, as comunidades discursivas, as instâncias, contextos e, sobretudo, as relações interculturais presentes nos processos de comunicação e saúde das políticas públicas de saúde para povos ciganos no Brasil e em Portugal.

Além de dar acesso ao debate das condições sociais, culturais e políticas que operam como mediações para as identidades ciganas, particularmente em sua relação com o acesso equitativo aos sistemas de saúde públicos do Brasil e Portugal, permite trazer à tona o silenciamento e a invisibilidade histórica com que foram retratados pela história oficial e maioria dos estudos acadêmicos (SILVA JÚNIOR, 2018).

A censura e o silenciamento das vozes e saberes *romanis* foram analisados tendo como ponto de ancoragem uma visão da comunicação como: lugar e processo de disputa de sentidos entre diferentes interlocutores (ARAUJO, 2002); o que está em disputa é o poder simbólico, poder de fazer ver e fazer crer (BOURDIEU, 1989); as relações de comunicação são, portanto, relações de poder. Outro ponto de ancoragem é a abordagem da produção social da identidade, que se dá sobretudo no campo na linguagem.

Em todo ato comunicativo, os sujeitos negociam a legitimidade de seus pontos de vistas. Devido a uma série de fatores e fontes de mediação, estratégias e contextos, alguns interlocutores e comunidades discursivas detêm maior poder simbólico, tornam-se hegemônicas, ditando narrativas, regras e valores. Outros, desprovidos do poder simbólico têm suas vozes desqualificadas, por meio de políticas de silenciamento ou apagadas e excluídas de qualquer visibilidade (ARAUJO, 2000).

Tal mercado discursivo é contínuo e opera em toda enunciação, incluindo nas políticas públicas de saúde para ciganos. Também rege a escrita de uma tese de doutorado que busca investigar tal tema partindo do campo da Comunicação & Saúde (C&S), como é o nosso caso e, sob o prisma das mediações, busca examinar as estratégias de produção, circulação e apropriação que constituem e viabilizam essas políticas de modo a desvelar iniquidades aí presentes.

Nesta perspectiva, consideramos que gestores e técnicos dos sistemas públicos de saúde, donos dos meios de produção e circulação e controladores de muitas fontes e fatores de mediação, que atuam diretamente na apropriação das políticas públicas. Averbando para si o direito à fala e à prerrogativa da verdade, se constituem em vozes oficiais e autorizadas, passando a ditar os valores e as regras que conduzem o jogo enunciativo, definindo histórias e narrativas dominantes.

No contraponto, as pessoas ciganas, em sua maioria excluídas ou em situação de desigualdade, desprovidas de capitais econômico e simbólico, negligenciadas na área da saúde e obrigadas a viver nas periferias das sociedades portuguesa e brasileira, tiveram suas vozes historicamente censuradas ou apagadas (SILVA JÚNIOR, ARAUJO, 2015). Mas lutam pela inclusão comunicacional e social, colocando em enunciação táticas de resistência para se manterem na disputa pelo poder simbólico e estarem mais ao centro na rede discursiva, conquistando o direito à saúde, à comunicação e à cidadania.



Levar em conta esse processo discursivo permanentemente conflituoso, que aponta para as relações de poder e de desigualdades nas cenas discursiva e social, foi fundamental para uma análise crítica das políticas “com” as pessoas ciganas não “para” ou “sobre” elas, rompendo com um paradigma que insiste em aparecer na maioria dos estudos ciganos. Construímos uma análise crítica das políticas em conjunto com as pessoas ciganas – as mais interessadas neste assunto –, compreendendo-as como dotadas de saberes próprios, como quem tem o que falar e merece ser escutado e tomado em consideração.

Refletir sobre o direito a falar e ser escutado, nos permitiu uma atitude autocrítica na relação com os nossos interlocutores de pesquisa, que se pautou, em hipótese alguma, por causar qualquer “violência epistêmica” ou simbólica, cujo resultado, fosse a “obliteração do rastro do outro” (SPIVAK, 2010, p. 14), o que, ao contrário de nossos objetivos, contribuiria para manter os ciganos como sujeitos silenciados e censurados, ou na melhor das hipóteses, estereotipados e estigmatizados.

Para não cair neste equívoco, partimos do campo da Comunicação & Saúde (C&S) e estabelecemos uma abordagem multirreferencial, de maneira a problematizar a intervenção na realidade social, potencializando a luta política dos grupos estudados, na área da saúde pública. Destacamos, por exemplo, a necessidade da criação de “espaços e articulações para que possam falar e ser ouvidos”, que potencializem vozes periféricas, como as ciganas, questionando a exclusão dessas populações da possibilidade de protagonismo na saúde (ARAUJO & CARDOSO, 2007), particularmente, pela política de silenciamento e invisibilidade que tomam formas nas políticas e práticas de comunicação dos órgãos de saúde pública no Brasil (LAVOR, 2014) e em Portugal (RAMOS, 2004 e 2005).

Por outro lado, a pergunta também é uma provocação do investigador principal, que vivenciou esta inter cruzada em ser pesquisador de seu próprio povo, uma vez que pertence ao tronco étnico Calon. Ser cigano e ser pesquisador, dá um nó na autoria e, por vezes, o texto sai no plural, revelando as múltiplas vozes que habitam todo e qualquer discurso, especialmente, as vozes da orientadora e da coorientadora do trabalho, além das vozes teóricas e dos pesquisados, que também estão presentes. Por outras vezes, o texto sai no singular, revelando a pessoalidade, a experiência íntima da vivência do pesquisador, especialmente, no processo de trabalho de campo e no capítulo 3 do trabalho, a expressão da primeira pessoa do singular aparece muito fortemente, marcando este posicionamento.

Neste cenário teórico-conceitual, mas também político e decolonial, apresentamos no próximo capítulo os arranjos epistemológicos que nos permitiu essa construção, com enfoque, sobretudo, no diálogo com a filosofia cigana, considerada como também um modo de produção de conhecimento, ainda que excluída pela ciência hegemônica.

Partindo desta ancoragem, na sequência apresentamos algumas reflexões sobre o modo de produção social da identidade cigana, a partir das disputas internas entre associações ciganas pelo direito à escolha da automeação e a recusa à nomeação imposta, revelando que esta disputa sofre a interferência direta de outros campos e instâncias não ciganos, a exemplo das instituições estatais e dos meios de comunicação.

Por fim, abordamos o modo como as pessoas ciganas e o próprio movimento social romani articulam táticas discursivas híbridas, como a “tática do coringa”, que permitem, por um lado, combater estereótipos e tentativas de padronização cultural e, por outro, enquanto culturas e identidades híbridas, decolonizando o ser cigano.

2. ARRANJOS EPISTEMOLÓGICOS: O DIÁLOGO COM A FILOSOFIA CIGANA

A filosofia cigana é a da natureza, reinada por princípios uni-versais. Com semânticos jardineiros e pés-de-olhares nos canteiros. Olhos de sonhos. Olhos de mundos. Olhos estranhos. Olhos profundos. Olhos de fogo. Olhos da terra. Olhos de pó-ética. Olhar ampliado de mundo. O ideal é a poesia. Criada e recriada a luz do dia e a sombra da noite. Espelho da poética noturna e reflexo dos meus amores. Sentimento do astral, no fenômeno do natural. A poesia é o alento, a alegria e até filosofia – de vida (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 182.).

As reflexões e análises que apresentamos da pesquisa se baseou numa construção epistemológica ancorada em quatro matrizes: os estudos decoloniais, os estudos semiológicos os estudos culturais (EC) e a filosofia cigana. A ideia de que os povos ciganos possuem um modo de produção de conhecimento próprio não é nova, como averiguamos na citação de Silva Júnior acima. Entretanto, a ideia de considera-la como uma possibilidade de análise e composição teórica e conceitual, trazendo para o diálogo com outras correntes teóricas é bastante inovadora e revela um cunho



completamente horizontal e dialógico entre distintas vozes na produção de saberes, sejam elas de autores ou pesquisadores, sejam elas dos interlocutores de pesquisa.

A matriz anticolonial, anticapitalista e antipatriarcal de Boaventura de Sousa Santos (2010, 2017), nos situou em um modo de produção do conhecimento cujo enfoque principal está no diálogo com os conhecimentos de povos e grupos excluídos pelos colonialismos-capitalismos, mas que, resistindo, mantêm identidades e modos alternativos de vida, a exemplo das comunidades romani. Tradução intercultural foi seu principal conceito epistemológico-metodológico.

A matriz dos Estudos Culturais (EC) nos ancorou numa visão que desloca a centralidade da identidade como naturalizada e imutável, para entendê-la enquanto fragmentária e dinâmica, que se realiza em processos culturais e sociais de diferenciação (HALL, 2003). Este modo de ver permite perceber o caráter político das identidades ciganas e suas estratégias de resistências identitárias como saberes ou bens simbólicos em disputa, que interferem nos lugares enunciativos que ocupam nos discursos das políticas públicas de saúde e na produção de conhecimento científico.

A matriz da teoria da produção social dos sentidos aportou a compreensão da comunicação como um mercado simbólico (ARAUJO, 2002) composto por três ciclos, produção, circulação e apropriação, mercado onde múltiplas vozes disputam o poder simbólico, poder de fazer ver e fazer crer (BOURDIEU, 1989).

Entre outros desdobramentos, essa matriz possibilitou um enfoque crítico às políticas públicas de saúde para ciganos, pela percepção da estreita relação das políticas com os processos comunicacionais. Os ciganos e seus modos de entender e viver a saúde são ignorados na produção das políticas, a circulação da informação sobre as políticas é deficiente ou inexistente e o acesso equitativo e integral aos serviços de saúde, como preconizam os sistemas públicos de Saúde em Brasil e Portugal é atravessado por preconceitos e situações humilhantes, impedindo sua apropriação.

A filosofia cigana foi considerada um modo de produzir conhecimento, constituindo-se como os anteriores em uma das matrizes da pesquisa. Na maioria dos estudos romani há uma estrutura mais ou menos parecida, em que autores apresentam elementos simbólicos do que consideram ser a cultura ou a identidade romani, que funcionam como demarcadores que os diferenciam da cultura ou identidade majoritária.

Contudo, esses demarcadores só fazem sentido se situados em seus modos de vivência e compreensão de mundo. Caso contrário, se tornam letra fria e desconexa. As culturas ciganas e suas identidades não podem ser descritas, enquanto entidades abstratas, sem pensar que por traz existam filosofias que fazem funcionar sistemas de ação e de organização social, que servem de parâmetro para as identidades culturais romani.

A maioria dos estudiosos dos povos ciganos, dos gestores e profissionais que atuam na elaboração e implementação das políticas públicas de saúde para ciganos, ignoram a diversidade cultural dos povos ciganos, suas filosofias e modos de vida e organização sociocultural, destacando, na maioria das vezes apenas alguns elementos ou aspectos identitários e culturais de uma única comunidade específica, descontextualizando-os e tratando-os como válidos para todos os grupos, como se fossem estanques e sem interligações, reforçando assim estereótipos e preconceitos.

A matriz será objeto de atenção especial neste artigo, em diálogo com as outras três, sempre que necessário e possível. Para começar o debate trazemos uma fala da raizeira e benzedeira cigana, residente em Rondonópolis (a 220 km de Cuiabá – Mato Grosso):

Eu sinto muito orgulho da nossa tradição. Vem de muitos anos. Nós viajávamos, acampava por muitos lugares e muitas cidades. Matava porco, vaca, era de tropa, chegava e parecia uma cidade as nossas barracas, as baterias de vasilhas e o povo de fora vinha para apreciar. Nós ainda estamos na tradição e temos muitos parentes aqui em Rondonópolis, em Cuiabá, em Tangará, em muitos lugares no Mato Grosso. Nossa tradição não misturava e hoje mistura, por isso, vai degenerando um pouquinho, mas nunca deixa de ser cigano. E tenho orgulho da minha tradição. Eu não tenho o orgulho de ser melhor, cigana, do que um gadjon¹. Para mim é tudo igual. Mas a tradição cigana ela é sábia. Ela é sábia. Ela é sabida. Ela não tem muito estudo. Não tem muito estudo, mas eu tenho a sabedoria de Jesus na minha cabeça. Eu conheço tudo na minha vida. Ando por conhecimento de Jesus, porque eu tenho muita sabedoria que Deus me deu. Eu não leio sorte e nem baralho, mas tudo que pertencer de remédio de Kalon, de cigano, eu sei e linguagem e tradição. Eu só não sei fazer o mal feito. É respeito e eu peço a Deus que nunca acabe. Você não vê um cigano, assim, preso porque ele matou, porque ele roubou, porque assou. Você não vê! E olha os gadjon: você vê, cada um sai com a tornozela no pé. Onde você anda tem um. E olha aqui para você ver, é muito difícil acontecer alguma coisa com cigano. Não tem cigano esturador, não tem cigano que rouba dos outros, não tem presos, não tem nenhum, você pode cassar. E os gadjon, eu não falo deles, mas eles querem ser diferentes dos ciganos e não é. Corta



nos ciganos sai sangue e corta nos gadjon sai sangue. Todas as nações são iguais. Todos somos filhos de Deus. Gadjon é de carne e cigano é de carne. Tudo é igual, mas eles querem ser orgulhosos, querem ter a descendência deles para lá. Mas eu tenho muito orgulho da minha origem. (Raizeira e Benzedeira).

Essa narrativa é muito interessante porque fornece uma noção muito forte de que a tradição cigana se constrói partindo de alguns valores básicos e saberes que se chocam e confrontam com os valores das sociedades dominantes ocidentais, ora de forma mimética, numa espécie de hibridismo ou comparação pela igualdade na humanidade e ora de uma forma contrastiva, na base da oposição pela diferença. E vou aqui tentar explicitar da maneira mais próxima possível de uma tradução para o modo acadêmico-científico, sistematizando-os.

Neste sentido, consideramos a produção social da ciganidade como uma instância simbólica composta por três elementos: a) uma filosofia de vida, que fundamenta os modos de olhar e perceber a vida; b) um sistema de ação e um sistema de organização social marcado por atitudes, representações sociais, modos de agir e demarcadores culturais, que conformam múltiplas versões das culturas ciganas; c) um sistema de identificação/diferenciação cultural que permite às pessoas romani recorrerem para basear sentimentos, comportamentos, modos de ser e 'estar-no-mundo'.

A filosofia Cigana guarda as verdades últimas. Estoque histórico, cultural e mitológico, memória oral, narrativas, histórias de vida; conhecimentos e saberes acumulados, verdades mais profundas, que estruturam modos de compreensão da vida e do mundo. Núcleo central da ciganidade, do qual citamos com destaque quatro pilares: 1) a cultura da paz; 2) a liberdade da alma; e 3) a amizade/lealdade que interpretamos como solidariedade; e 4) valorização maior das pessoas em detrimento dos bens materiais.

Partindo destes e outros princípios, a filosofia cigana rege e é colocada em prática pelos sistemas de ação e de organização sociocultural. O sistema de ação faz a ligação entre filosofia e seus modos de organização sociocultural e de identificação/diferenciação, estruturando modos de agir e se comportar, enquanto o sistema de organização sociocultural estrutura modos de viver e estar. Juntos, os dois sistemas fazem a ligação entre filosofia e identidades culturais que emergem e ambos são compostos por outros elementos, talvez infinitos.

A filosofia Romani e o seu sistema de ação são menos porosos às influências externas; o sistema de organização sociocultural e as identidades culturais estão mais próximas da composição e diálogo com o universo não cigano, aparentes, porosos e maleáveis. Esta filosofia não é só retórica, contendo importantes componentes práticos. Se é cigano, em gesto e ato, em narrativas e modos de se posicionar. O sistema de ação da ciganidade se estrutura em três valores principais: honra, respeito e vergonha; que regem as "leis ciganas" tradicionais e se efetivam na composição e nas relações intrafamiliares e intragrúpis; definindo o prestígio de uma pessoa no universo cigano.

O sistema de organização sociocultural cigano se expressa pela alta valorização à configuração familiar alargada, seus rituais e papéis, com destaque para o respeito às mulheres, crianças, idosos e mortos; os modos de viver o casamento; a importância da espiritualidade e da fé; o passado comum de sofrimento; o trabalho tradicional com a "gambira"; a intensidade e paixão dos sentimentos da vida, com alegria e festividade, música e dança, arte e poesia. Também pela contraposição aos "gadjons", como na mobilização do estereótipo reverso do ladrão ou bandido perigoso; ou na utilização da língua como uma estratégia de defesa.

Nesse complexo emergem as identidades ciganas, como aponta um dos nossos interlocutores mais qualificados da pesquisa de campo em Portugal, por ser professor, pesquisador doutor e cigano:

Em Portugal, como eu digo, pelo meu livro e nos meus estudos, se distinguem fundamentalmente por três ou quatro aspectos: a língua kalon e o que eu gostava que tivéssemos em consideração é o seguinte: o que as pessoas ciganas em Portugal falam é o Kalon. É bom ter em consideração aquilo que um investigador oitocentista espanhol dizia: "*el cralis anicovado a lida dos kalé*". Isto é: "o rei roubou a lei cigana". Na altura, o rei em Espanha. O que eu quero dizer com isto: quero dizer aquilo que os dizem que é anicovado a lida dos kalé, não é mais do que permanentes transformações que os kalon portugueses vão sofrendo ao longo do tempo. Já não falam o kalon como eu estou a falar convosco. Dizem algumas palavras. É uma coisa que se tem vindo a perder ao longo do tempo. Nós podíamos entrar aqui numa discussão se é assimilação. Não é esta a discussão teórica que interessa. O que interessa perceber é o seguinte: nós continuamos a ter famílias ciganas que falam kalon; que optam pelo casamento cigano, que continua a se caracterizar pelo pedimento do casamento e da moça virgem, pela prova da virgindade e para mim, este continua a ser o núcleo essencial, dentre



outros, mas não quero afunilar simplesmente neste aspecto; a questão dos tios e dos mais velhos que cada vez mais está a desaparecer. Estes valores cada vez mais estão a desaparecer. Os mais velhos já não são tão respeitados como anteriormente e o casamento, em muitos casos, se faz de outra maneira. As pessoas não ciganas pensam que as meninas e as mulheres ciganas são dependentes dos homens. E em muitos aspectos, algumas, são! Agora, um homem de respeito, não sei se conhecem o termo? Um cigano de respeito é um cigano que respeita as suas filhas, os seus filhos e a sua mulher. E este é o tal homem que aqui em Portugal ainda, sendo um homem de respeito, pode ser considerado um tio, ou um tio entre os tios, ainda que esta questão dos tios e dos tios entre os tios hoje esteja muito dissolvida, com a emergência do associativismo cigano. E o receio que eu tenho é este: defendo e é muito importante que os jovens do associativismo cigano nunca esqueçam duma coisa, que um dos aspectos mais importantes e reconhecidos pelos ciganos e não ciganos é o respeito dos mais jovens relativamente, quando isso se perder está-se a perder um dos aspectos mais importantes, daquilo que são os aspectos étnico-culturais das pessoas e famílias ciganas... (Professor universitário).

3. ENTRE KALONS E GADJONS, PRODUÇÃO SOCIAL DA CIGANICIDADE: ASSOCIAÇÕES ROMANI E DISPUTAS PELA IDENTIDADE E NOMEAÇÃO

Processos de diferenciação e identificação não podem existir sem uma representação. Discursos constroem lugares nos quais os indivíduos podem se posicionar e falar. Conforme Silva, Hall e Woodward (2000, p. 82), "as classificações são sempre feitas a partir das identidades" que, por sua vez, "são uma forma de ordenação do mundo social em grupos ou classes". Ou seja, "quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade" (IDEM, p. 91) e "atribuir diferentes valores aos grupos" (IDEM, p. 94).

A partir dos jogos de identidade se constroem ou reconstroem hegemonias ou classificações hierarquizadas, que se materializam no racismo, exclusão ou desigualdade social. Sistemas simbólicos são responsáveis por "dar sentido aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados", o que "ocorre sobretudo, na luta política pelo reconhecimento das identidades" (SILVA, HALL e WOODWARD, 2000, p. 18 e 19). Movimentos sociais têm reivindicado o direito de assumir a responsabilidade por suas próprias identidades, incluindo o movimento cigano, que luta, mesmo internamente, para falar por si mesmos e consolidar a imagem mais desejável sobre o "ser cigano".

Tomando esse ponto de vista, desnaturalizamos processos de identificação/diferenciação/nomeação utilizados para a constituição de identidades ciganas baseadas em estereótipos. Analisamos que as sociedades brasileira e portuguesa têm representado os povos ciganos oscilando entre invisibilidades, silenciamentos e estereotipações. Profissionais de saúde desconhecem que há uma multiplicidade de identidades romani dentro da genérica identidade "cigana", suas especificidades, filosofia e visões de mundo, que nesta vivência fronteiriça deslizam como táticas de resistência.

Claro que esses estereótipos nunca foram aceitos plenamente pelas pessoas romani, que têm os seus próprios conceitos do que é ser cigano; mas se utilizam ambigualmente deles, ora como forma de contraposição aos modos de vida não ciganos, ora como forma de hibridação (SOUZA, 2013; FERRARI, 2010). A questão explícita o modo como se relacionam com a sociedade majoritária e como estas relações podem interferir na apropriação da saúde cigana.

Apresentamos e analisamos a seguir quatro situações ocorridas na pesquisa que exemplificam o modo como identidades ciganas brasileiras foram manejadas, disputadas e negociadas dentro do próprio movimento romani e por diferentes comunidades discursivas, com destaque para as diferentes instâncias e campos estatais, que têm sido decisivos nesta condução.

Gambira: o processo de negociação com a comunidade Nova Canaã, o ser cigano e sua representação

O substantivo "gambira" na cultura cigana quer dizer viver de trocas informais. É a principal fonte de sustento da maioria dos grupos ciganos, um denominador cultural que liga etnias. A gambira não é um simples escambo, exigindo convencimento e argumentação. Espécie de jogo, em que o ideal é um negócio justo, mas no fundo todos querem sair ganhando – o que é possível, ainda que não ocorra na maioria dos casos.

O que vivenciamos com os dois líderes do acampamento Nova Canaã (Distrito Federal – DF), presidente administrativo e presidente financeiro da Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC-DF), para participação na pesquisa, se



assemelhou ao processo de gambira. O que estava em jogo era simbólico: o processo de negociação girou fortemente na questão identitária, envolto em quem pode ou não ser definido como cigano.

Foram três reuniões de negociação e algumas condições se repetiram, das quais identificamos quatro principais: 1) as perseguições históricas que sofreram por parte do Estado e da população majoritária, cobrando políticas afirmativas, de reparação e igualdade racial; 2) a antiguidade e riquezas das culturas ciganas, em contraposição luta para resistir enquanto modo de vida próprio; 3) a preocupação na representatividade e ocupação dos “espaços oficiais ciganos”, bem como na dificuldade de lidar com não-ciganos, por se sentirem explorados; e 4) o convite à comunidade do pesquisador para a criação de uma associação em Mato Grosso e a organização de uma federação cigana com representatividade nacional.

A principal condição era que a família do pesquisador fosse incluída na pesquisa e nas ações de ativismo que articulam; inclusive, sugerindo a criação de uma associação em MT, por meio de um convite gravado em áudio para filiação à ANEC com o intuito de transformá-la numa federação, com representantes de todo o país. A comunidade em MT reúne cerca de 300 pessoas, concentradas nos municípios de Cuiabá, Rondonópolis e Tangará da Serra. Esta informação consolidou o interesse em participar da pesquisa, pois significou a garantia da inclusão de mais uma comunidade cigana em sua rede de militantes.

Consideramos o áudio do presidente administrativo da ANEC-DF à comunidade de MT como um produto de tradução intercultural e interpolítica da pesquisa. Interpretamos nesse gesto dois interesses principais: a) uma garantia e comprovação de que de fato o pesquisador era cigano, legitimando o aceite; e b) a aliança entre as duas comunidades ciganas. Diante desta situação, o pesquisador – que em princípio não pesquisaria sua comunidade – teve que incluí-la, ampliando de cinco para 17 os interlocutores no Brasil.

A mensagem do presidente administrativo convidando para a criação de uma associação em MT foi muito bem recebida pela família do pesquisador. No processo de mostrar o áudio aos parentes, ele recolheu respostas em audiovisual, com as quais editou um vídeo, apresentando-o aos dois irmãos na última e decisiva reunião de negociação. O vídeo foi fundamental para participarem do trabalho. Com sua apresentação, estava comprovada a ciganidade do pesquisador e a possibilidade de união dos dois grupos.

Consideramos o vídeo como o segundo produto de tradução intercultural e interpolítica da pesquisa. Neste momento, percebemos o potencial do audiovisual na pesquisa em comunicação e saúde como possibilidade de participação e tradução intercultural (RAMOS e SERAFIM, 2014) e interpolítica nos moldes apresentados por Santos (2017b), entre duas comunidades ciganas distintas brasileiras e que o mesmo poderia ocorrer entre os movimentos ciganos de Brasil e Portugal. Analisamos este processo de negociação com a comunidade N. Canaã como uma das questões centrais de pesquisas que propõem a produção de conhecimento emancipatório e anticolonial. Algumas questões aparecem nesses casos:

Quem pertence ou não a uma comunidade que estamos trabalhando? Quem é e quem não? *In/outsider*? Se um indígena vai fazer trabalho na sua comunidade, se um negro/negra vai fazer um trabalho na sua comunidade quilombola, (se um cigano/cigana vai fazer um trabalho na sua comunidade) o que que é nele *insider* e o que é nele ou nela *outsider*? (SANTOS, 2017b, aula 3).

Refletindo sobre esses temas, Santos (2017b, aula 3) citou a neozelandesa, Linda Smith, que ao estudar seu povo, os Maori, “teve problemas em ser reconhecida”; considerando “que do ponto de vista dos Maori, ser investigado é ser colonizado”. Argumenta Santos (IDEM), que “muitas comunidades só se deixam observar se observam a nós” e foi exatamente isso que ocorreu no processo de negociação com as pessoas ciganas, que também exigiu observar os papéis do pesquisador e de sua ciganidade.

Esta postura mudou o paradigma da produção do conhecimento, que deixou de ser exclusivo do pesquisador, sendo revertido em favor também das comunidades, nas intervenções práticas, que a tese proporcionou. O principal deles foi a aliança entre comunidades mato-grossense e brasiliense, inclusive com a criação da Associação Estadual das Etnias Ciganas de Mato Grosso (AEEC-MT)ⁱⁱ, que vem se mantendo ativa desde então.



A Anec, o estatuto cigano e a polêmica em torno da autodeclaração

Em 06 de fevereiro de 2017, acompanhamos os Presidentes administrativo e financeiro da ANEC, em reunião no Senado com o assessor jurídico e o Senador que à época fazia a relatoria na Comissão de Educação da Casa do projeto de Lei 248 de 2015, que cria o ‘Estatuto do Povo Cigano’, de autoria do Senador Paulo Paim. Por ter sido a proponente do projeto, esta é a mais importante pauta da associação, vista como garantia de direitos e implementação de políticas públicas específicas em todos os campos.

A reunião mostra o alto nível de organização política dos interlocutores, tanto junto a outras lideranças romani brasileiras, quanto externamente, junto ao Congresso Nacional, no acompanhamento ativo de tramitação de um projeto de lei, mantendo diálogo com assessores jurídicos e senadores, acompanhados de representante do Ministério Público. O principal tema debatido foi o inciso primeiro do parágrafo único do artigo primeiro, que trata a definição de quem é cigano, o que indica que o debate identitário está no centro da pauta do movimento cigano.

A maior preocupação era modificar a proposta inicial, que constava como critério para definição de cigano a autodeclaração, nos seguintes termos: *“o conjunto de pessoas que se autodeclararam ciganas, ou que adotam autodefinição análoga”*. Em sua fala, o presidente administrativo e líder principal buscou entender se o senador havia mudado essa definição, conforme tinham solicitado, de maneira a ficar como está no estatuto dos povos indígenas:

Hoje nosso objetivo aqui é saber do Senado Federal, na pessoa do nosso grandioso amigo, assessor do senador relator, sobre as questões referentes ao Estatuto dos Ciganos. Como está o andamento e o que está acontecendo com o Estatuto, tudo isso a gente vai estar informando hoje dessas autoridades e podendo repassar pra todas as demais lideranças ciganas em todos os Estados do Brasil. O que realmente está acontecendo sobre o nosso estatuto aqui em Brasília na casa do Senado Federal. E hoje é um dia de bastante alegria, falando do estatuto, da criação de um documento que em toda a história de 500 anos de ciganos no Brasil nunca tivemos a oportunidade de nem pelo menos começar e hoje nós já podemos dizer que está bem adiantado, graças a Deus. Doutor, o que o senhor tem a dizer pra nós sobre o primeiro artigo do estatuto cigano? Eu gostaria de perguntar ao senhor: há risco de mudança ou permanece a mesma coisa? (Presidente Administrativo da ANEC-DF)ⁱⁱⁱ.

Em resposta, o assessor informou que o parecer do senador sobre o projeto de lei estava pronto para ser apresentado à comissão, prevendo a alteração no artigo segundo o compromisso do senador com os dois irmãos. Com a alteração, ficou considerado como membro da população cigana, “aquele que além de se autodeclarar nessa condição, for reconhecido pela comunidade como tal”.

Há uma preocupação em limitar quem pode ou não ser incluso na categoria “ciganos”, com direito a receber os benefícios do Estatuto; como também, quem pode ou não representá-los. Os povos romani são grupos étnicos coletivos, de aspecto familiar, ligação sanguínea e de parentesco. Portanto, não basta autodeclaração, mas também ser reconhecida por uma comunidade. O argumento é que algumas pessoas não ciganas se apropriam da autodeclaração, usufruindo de direitos e benefícios destinados aos romani, ou os representando politicamente de maneira indevida. Sem conhecer a ciganicidade, aprofundam estereótipos.

A AMSK e a recusa ao estatuto

O “diálogo” com a Associação Internacional Maylê Sara Kalí (AMSK)^{iv} iniciou em novembro de 2017. Consegui o contato de sua presidente como se fosse a técnica da equipe saúde cigana no Ministério da Saúde e foi nesta intenção que liguei. Quando perguntei se trabalhava com a saúde cigana no órgão, ela disse que não como servidora e sim como a principal organização cigana da sociedade civil parceira, a AMSK. Na conversa muitas coisas se descortinaram. Entendi motivos que levaram os dois presidentes da ANEC tantas vezes me perguntar se não tinha envolvimento com esta associação, inclusive como condição para participarem da pesquisa.

Me apresentei e aos objetivos do trabalho, comentando que seria importante falar então com ela, já que estava em diálogo constante com o MS. relatei como foi a pesquisa de campo, incluindo a imersão junto ao acampamento N.



Canaã, o que deixou a conversa um pouco tensa no começo, mas depois se desenrolou respeitosamente. A presidente da AMSK pontuou uma proximidade bem íntima com o MS, distância e rivalidade com a ANEC e se disse “surpresa” em só ter chegado a ela quase na hora de defender (faltando apenas seis meses para a defesa). Também se colocou como a principal interlocutora do tema no Brasil; e manifestou preocupação pelo meu envolvimento com a ANEC, a que considerou como “ciganos estereotipados”.

Comuniquei que iria à Brasília para falar com as técnicas do MS e se possível, gostaria de falar com ela também presencialmente, o que acabou não acontecendo, apesar da minha viagem ter ocorrido e o diálogo com as técnicas da equipe de saúde cigana também, a presidente da AMSK, infelizmente, não pode me receber, mas o nosso diálogo continuou por e-mail. Ela mostrou braços internacionais da associação, diálogos junto à Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) e Organização das Nações Unidas (ONU). Enfatizou que a parceria com o MS tinha alguns anos e informou que participaram ativamente nos trabalhos desenvolvidos pelo órgão, como a publicação da cartilha “Subsídios para o cuidado à saúde do Povo Cigano” (2016) e a coordenação de três oficinas de saúde (2017) para a realização de diagnósticos de saúde de comunidades ciganas.

A associativista definiu a AMSK como “uma associação formada por mulheres descendentes de Romá”, todas com perfil diferenciado, que buscaram escolarização formal, sendo uma doutora. Disse que a ONG trabalha com base político-científica, mantendo diálogo com a Universidade de Brasília (UNB) e a Universidade Federal da Paraíba (UFPB). O que mais chamou atenção é que a organização atua contra a criação do Estatuto dos Ciganos, tendo solicitado seu cancelamento a vários outros órgãos federais.

Entre os documentos que me disponibilizou estava um ofício (2015) encaminhado à ministra da SEPPIR, com análise detalhada, desqualificando completamente o documento. Não vou entrar no mérito do conteúdo do projeto, ainda que considere importante um estatuto. Evidencio nesse processo que o projeto político para a identidade cultural cigana da AMSK diverge daquele proposto pela ANEC. Fica claro o conflito e a disputa de espaços políticos entre ambas. Esta conversa desvendou que o movimento cigano é composto por diferentes segmentos, com visões distintas sobre a identidade e a cultura cigana e sobre os seus modos de articulação política com o Estado.

A foto da discórdia e as identidades Rom e Kalon em questão

O Ministério da Saúde lançou um cartaz, que é o cartaz da portaria 940, que é a Portaria que rege o cartão SUS, facultando a todas as populações itinerantes e aí vai; ciganos, vai população de rua, circense, não é? A aquisição do Cartão SUS sem a necessidade de informar domicílio. (...) Essa portaria, ao invés do povo cigano botar debaixo do braço, não é, para onde ele chegar, dizer que tem um documento que faculta, que resguarda, não! Eles resolveram brigar. Inclusive moveram uma ação contra o Ministério da Saúde por conta dos personagens da foto. (...) Como a gente estava numa oficina em Aparecida de Goiânia (GO), e a gente foi fazer uma oficina de saúde lá e estava disponível um fotógrafo, que na época era a pessoa da comunicação da equipe que estava junto e a gente estava num ambiente misto e tinha uma família Rom-Kalderash, tiramos a foto do seu Alexanio, a esposa e as duas filhas. Bastou. O povo em vez de usar o cartaz como um documento de referência, foi para o Ministério Público dizendo que ‘o Rom não me representa’. Então, assim, é muito complicado, porque cada coisa que você quer fazer, aparece uma ponta pra desconstruir, entendeu? Aí nós fizemos ano passado, em parceria com a AMSK, que tem sido uma parceira incansável e que é uma pessoa, que embora seja uma Romi, ela está pouco se lixando para essa questão de subgrupo, porque a gente tem um pensamento, assim, muito alinhado: a mim não interessa se é Sinti, se é Kalon, se é Rom, para mim não faz a menor diferença. O que eu quero são condições mínimas, essa é a nossa luta. São condições para que esse povo possa acessar os serviços de saúde e isso passa exatamente por ‘n’ detalhes, tipo: a questão do subgrupo qual é não importa, a questão de que existe um preconceito que precisa ser desconstruído, tanto na sociedade, como nos próprios serviços. Porque até o próprio termo cigano, se você pegar o Aurélio, o dicionário do Aurélio ou o Houaiss, não é uma boa definição. Só tem termos pejorativos. Aí nós optamos e alinhamos isso com a AMSK da gente usar a nomenclatura aprovada pela ONU, a internacional, que é ‘Povo Rom os Assim Chamado Ciganos’. Outra grande confusão, porque os seus primos, os seus Kalons, numa reunião inclusive em que eu estava: ‘povo Rom não me representa. A minha identidade é Kalon!’ (...) Então, eu acho que por isso até hoje essa pauta ela anda assim muito vagarosamente, porque, até desestimula o próprio trabalhador que tá tentando fazer alguma coisa e não consegue porque a comunidade não colabora. (Técnica da Equipe de Saúde Cigana do Ministério da Saúde)



Apesar de longa, fizemos questão de manter a fala, pois mostra várias camadas conflituais: entre duas associações ciganas, duas etnias distintas e entre parte do movimento cigano e o Estado, por questões relacionadas à identidade cigana, à representação e à nomeação, cujo termo “cigano”, mesmo substituído por outro recomendado pela ONU, “Rom”, não resolve o problema da identidade, já que muitos grupos, especialmente os Kalon, não se sentem representados. Ao generalizar a cultura e a etnia rom como modelos oficiais, apaga outras identidades ciganas.

O cartaz “Povo Cigano – Acesso humanizado e acolhedor em todos os serviços de saúde”, publicado em 2011 pelo Ministério da Saúde (ver abaixo na figura) evidencia a multiplicidade de identidades culturais ciganas e a importância de considerar a toda essa diversidade nos produtos comunicacionais e no atendimento em saúde.

Figura 1 – “Cartaz Povo Cigano”



Fonte: Ministério da Saúde^{vi}

A União Romani Internacional tem em seus quadros principais ciganos da etnia Rom, que iniciou o movimento de mudança das categorias “ciganos” em português e o equivalente em outras línguas para Rom ou Roma. Por ocupar assento como organização consultiva da ONU, levou o órgão a reconhecer essa substituição. A AMSK é composta por mulheres descendentes do grupo Rom, tendo maior influência junto ao MS, onde alinhou a escolha do termo ao nome da equipe e à política de saúde denominada “Políticas Públicas de Saúde do MS nos Segmentos População de Rua e Povo ROM, os assim chamados Ciganos”.

A técnica exige a gestão do MS e do Estado brasileiro pela pauta da saúde cigana não andar; jogando a culpa para a população cigana, por meio da expressão do conflito de duas organizações romani. Deixa, assim, de lado questões importantes, como o estado não possibilitar o atendimento equitativo em saúde. Exemplificando a problemática: na época, a instituição mantinha três técnicas, sendo duas em contrato temporário, para atuar nas políticas de saúde dos povos em situação de rua, circenses e a população cigana brasileira, que atualmente, estima-se em 500 mil pessoas. Outra questão é o racismo estrutural que há séculos assola as comunidades ciganas, cujo resultado se expressa em situações de vulnerabilidade e pobreza.

Além disso, o MS segue um modelo de rominização das identidades ciganas, padronizando as identidades ciganas *Kalon* e *Sinti* em um único “povo Rom”. Afirma que “não interessa” as diferenças grupais e identitárias interna e o que quer “são condições mínimas” e não máximas para que “esse povo”, no singular e não no plural, “possa acessar os serviços de saúde”.

Analisamos que em 2018, três eram as instâncias/comunidades discursivas mais presentes nos discursos da saúde cigana em Brasil: a equipe de saúde cigana do MS que coordenava nacionalmente a política^{vii}; a AMSK, parceira técnica



do MS, ocupando papel central; e a ANEC, que ocupava um papel periférico, mas utiliza de outras estratégias para efetivar seu projeto político e manter influência na saúde cigana, como acionar o MPF ou articular com o Congresso Nacional.

Também apontamos a influência do movimento internacional cigano e da ONU, como órgão que legitima a escolha do nome Rom em substituição a “cigano” e confere legitimidade a ele. Além de disputas por espaço político e representatividade, há uma disputa intergrupual e identitária entre os troncos *Rom e Kalon*. O que dá uma dimensão das complexidades de implementação de políticas públicas.

Em Portugal, ser cigano não se vincula a qualquer direito ou política que também não seja garantido à população em geral. Mas também observamos conflitos internos no movimento cigano quanto às disputas identitárias entre as etnias Rom e Kalon. Um cigano português, bastante qualificado, pois realizou mestrado e doutorado na temática romani, fala em processo de rominização dos ciganos na Europa:

A maior parte dos ciganos em Portugal são Kalons. Não digo que não possam existir roms, sintis e outros. Mas, predominantemente, os ciganos em Portugal são Kalons. Gostava de reforçar esta ideia. Relativamente às pessoas e as novas gerações de ciganos. Nós os ciganos portugueses somos Kalons. E temos que ter o cuidado e inteligência, capacidade, estudar convenientemente, para não seguirmos quaisquer diretrizes europeias, que tendem a anular a identidade Kalon em detrimento dos roms e dos sintis. Eu ouço esses jovens falar e utilizar expressões que eu não conheço e não são do vocabulário Kalon. Que são expressões utilizadas por ciganos Rom da Europa e que dominam. (Professor Cigano da cidade do Porto).

São as culturas Rom que tem sobressaído nos estudos acadêmicos, no imaginário popular e nos produtos culturais. Comparando o projeto identitário da ONG Cigana governamental RCC, Canadá e a ONG cigana não-governamental UCB, Brasil, Souza (2013, p. 148) pondera que, ao contrário da RCC e mesmo sendo majoritariamente Rom, a UCB adotou o nome cigano por ter um projeto identitário que inclui os Kalon. Para a autora (idem, p. 149): “o uso da categoria cigano na esfera pública é claramente uma escolha política para superar particularismos étnicos e linguísticos” (IDEM). Os Kalon legitimam o projeto da UCB pois conferem caracteres e denominadores comuns identitários do que é ser cigano na visão da associação.

Moonen (2013) comenta que os grupos Rom tem mais condições financeiras e são os mais descritos em estudos acadêmicos. O autor (2013, p. 5) chamou este processo de ‘rom-centrismo’ e fala em “romólogos”: “que, em lugar de analisarem as diferenças entre os grupos ciganos, apresentam um modelo ideal como se os ciganos formassem uma totalidade homogênea”, em que a cultura rom passa a ser considerada a cultura “modelo”.

A partir dessas quatro situações, reafirmamos algumas questões: as identidades ciganas são construções abertas, produções coletivas, em constante mutação, disputadas e negociadas em vários campos e instâncias estatais. Como o executivo federal, o congresso nacional o MPF, ou os profissionais de saúde, a quem foram destinados o cartaz e a cartilha elaborados pelo MS. Mesmo a identidade genérica do termo “ciganos” não é fixa, ora apontando para homogeneidade, ora para heterogeneidade.

4. IDENTIDADE HÍBRIDAS: O SER CIGANO E A TÁTICA DO CORINGA

Os processos de invisibilidade e as políticas de silenciamento foram as duas principais estratégias utilizadas pelo colonialismo e capitalismo para a exclusão de sua filosofia de vida e os sistemas de ação e organização ciganos, bem como a desqualificação de suas identidades. Diante deste cenário, os romani adotaram duas táticas principais para resistir enquanto identidades culturais próprias, que mantêm estilos de vida próprios.

A primeira foi a estratégia da hibridação, com a adoção preferencial do modelo associativista familiar como forma de organização política para o diálogo estatal. A segunda foi o desenvolvimento cultural-filosófico-argumentativo do que chamamos de “tática da carta do coringa”, numa referência ao jogo de baralho que envolve hibridação, camuflagem e mimese.



A tática do coringa descreve o processo cultural-filosófico envolvendo capacidade de adaptabilidade e maleabilidade cultural, baseada na articulação discursiva de conhecimentos tradicionais, modernos e pós-modernos das pessoas romani, que lhes permitiu resistir enquanto comunidades distintas aos avanços do capitalismo e da globalização, ora na construção de identidades miméticas, ora contrastivas.

Enquanto a sociedade ocidental aplicava as estratégias de silenciamento e invisibilidade, nomeando e classificando toda uma rica alteridade como o genérico e estereotipado “ciganos”, as pessoas romani jogaram com esse genérico, desenvolvendo táticas de hibridação e mimese.

O coringa é hibridação e não assimilação. A estratégia tem a capacidade de encaixar em todas as posições, podendo compor com pares e/ou opostos. Simboliza todas as outras cartas, mas continua sendo o que é: um coringa. Seu poder é sua capacidade de, ao mesmo tempo, se diferenciar e se igualar às outras cartas. Assumir todas as posições de um jogo, substituindo qualquer carta, valendo o que ela vale, sem perder seu valor próprio ou a capacidade de simbolizar algo diferente noutras composições.

Todo coringa é único, nunca um é igual a outro, o que equivale a fórmula nenhum ser humano é igual ao outro. Diz Bakhtin (2002) que o homem nunca coincide consigo mesmo. A ele não se pode aplicar a fórmula de identidade de A é idêntico a B. Isso simboliza a inconclusibilidade do ser, compreendendo os lugares de interlocução que aí lhes são atribuídos e negociando suas identidades culturais, dentro de uma elipse que esse genérico permite.

Essas táticas são assumidas pelos movimentos políticos ciganos. Ativistas utilizam, por exemplo, a estratégia da visibilidade, como elemento de negociação, articulado, a outros fatores, para fortalecer lugares de interlocução e negociação diante das demandas de saúde e diálogos com instâncias e comunidades discursivas deste campo. Articulam junto a veículos da mídia, esclarecendo informações sobre notícias deturpadas acerca das culturas e identidades ciganas, além de apresentarem demandas políticas e sociais, buscando o direito de se auto representar e auto diferenciar. Também utilizam redes sociais como Facebook para o mesmo fim.

A disputa entre as várias associações ciganas em torno da visibilidade própria de cada instituição e pela imagem mais adequada sobre a identidade cigana que se quer representar, demonstra como o processo de identificação e diferenciação são processos negociados e concebidos dentro do campo da linguagem.

Neste caso, as identidades ciganas estão em constante negociação, hibridação e contraposição às identidades não-ciganas. Mas também internamente elas se dão nos contextos existenciais próprios de cada tronco étnico e de cada grupo ou subgrupo. Essas identidades se constroem e se concretizam a partir e nos modos de organização social e nos sistemas de ação, que orientam a filosofia de vida kalon.

No campo da saúde, só existem políticas públicas afirmativas, ou de equidade porque há grupos sociais ou identitários marginalizados ou desqualificados de várias formas como a exclusão, o racismo, a desigualdade, a estereotipação, o colonialismo, a apropriação, a violência... e que justamente por isso precisam de um olhar diferenciado sendo contemplados com políticas redistributivas.

Diante dos processos de invisibilidade/hipervisibilidade negativa e as políticas de silêncio/silenciamento, as duas principais estratégias utilizadas pelo colonialismo e capitalismo para a exclusão de sua filosofia de vida, dos sistemas de ação e organização ciganos e a desqualificação das comunidades e pessoas ciganas, é possível compreender que a luta política pela conservação da identidade cigana se conforma como uma estratégia do movimento político cigano para manter valores culturais em oposição ao capitalismo e comprovam que o modelo capitalista não é o único modo aceitável de vida.

Como vimos, a produção social da ciganidade, se efetiva a partir de três possibilidades: uma filosofia de vida, que se compõe por um sistema de ação e de organização social, que por sua vez, permite os processos de identificação/diferenciação cultural. Nesse contexto, a manutenção das identidades ciganas passa a ser uma forma de resistência cultural e política, assim como a luta pelo direito a ter uma identidade diferente passa a ser uma luta de resistência.

No campo da saúde pública, esta realidade se reflete no princípio da equidade, que visa construir formas de atendimento e inclusão por meio de ações reparatórias e afirmativas aos públicos negligenciados, caso dos povos ciganos. Assim, ressaltamos a importância de considerar as pessoas romani como detentoras de saberes próprios, com culturas ricas e milenares, que tem perspectivas diferenciadas sobre os próprios conceitos de saúde, doença e cura e que precisam ser levadas em consideração nos processos e serviços de saúde.



Por fim, destacamos a importância da criação de espaços de troca, de escuta aprofundada entre profissionais, gestores e usuários ciganos, tanto nos espaços de participação social dos sistemas públicos de saúde em Brasil e Portugal; como nos próprios serviços de saúde, em que as pessoas ciganas consigam pontuar e dialogar de forma horizontal, tendo respeitadas suas especificidades culturais, de maneira a garantir não apenas o acesso, com equidade, mas também a integralidade do tratamento e a inclusão social, por meio da saúde.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Inesita Soares. *A Reversão do Olhar*. Série Acadêmica. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- ARAÚJO, I.S. *Mercado Simbólico: interlocução, luta, poder - um modelo de comunicação para políticas públicas*. 2002. Tese (Doutorado) - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- ARAÚJO, I. S. & CARDOSO, J. M. *Comunicação e saúde*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz: 2007.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Ed. Hucite: 2002.
- BOURDIEU, Pièrre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1989.
- BRASIL. Ministério da Saúde e AMSK. *Subsídios para o cuidado a saúde do Povo Cigano*. Brasília: Ministério da Saúde, 2016.
- FERRARI, Florência. *O mundo Passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*. 2010. Tese – Doutorado em Antropologia Social - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- MOONEN, Frans. *Políticas Ciganas no Brasil e Europa*. Recife, 2013, 55p. Disponível em: <http://www.amsk.org.br>. Acesso em 20 de setembro de 2015.
- PINTO, Milton José. *Comunicação e Discurso: Introdução à Análise de Discursos*. São Paulo: Hacker Editores, 2002.
- LAVOR, A. M. *Visibilidade, Comunicação, Políticas Públicas e Saúde: ressonâncias e interrelações na saúde indígena*. 2014. Tese (Doutorado em Informação, Comunicação e Saúde) – ICICT; Fundação Oswaldo Cruz, 2014.
- RAMOS, Natália; SERAFIM, José. Comunicação em saúde e antropologia fílmica. In: *ALAIC 2014, Peru. Anais do XII Congresso da Associação Latino Americana de Investigadores da Comunicação*. Lima: PUCP, 6 a 8 de Agosto, 2014. Disponível em: <http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/Natalia-Ramos.pdf>. Acesso em 05 de fevereiro de 2018.
- RAMOS, N. Contribuição do método fílmico para o estudo das representações sociais: perspectivas teóricas e de pesquisa. A. Moreira et al. (Org.) *Perspetivas teórico metodológicas em representações sociais*. João Pessoa, EDUFPA: 2005, p. 365-400.
- RAMOS, N. *Psicologia Clínica e da Saúde*. Lisboa: Universidade Aberta, 2004.
- SANTOS, Boaventura Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: Santos B.S e Meneses M.P. (org). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.
- SANTOS, Boaventura Sousa. Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 114, 75-116, 2017a. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/6784>. Acesso em 05 de fevereiro de 2018.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *A Sociologia Pós-Abissal: metodologias não Extractivistas*. (Aula Magistral 3). Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra: Coimbra, 15 de maio, 2017b. Disponível em: <https://www.youtube.com/embed/1SHnc6P7Z6A>. Acesso em 05 de fevereiro de 2018.
- SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathrin. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.



SILVA JÚNIOR, Aluizio de Azevedo. *Produção Social de Sentidos em Processos Interculturais de Comunicação e Saúde: a apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal*. 2018. Tese (Doutorado em Informação, Comunicação e Saúde - PPGICS) - Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Rio de Janeiro, 2018.

SILVA JÚNIOR, Aluizio de Azevedo. *A liberdade na aprendizagem ambiental cigana dos mitos e ritos Kalon*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE), Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá-MT, 2009, 267p.

SILVA JÚNIOR, A. A.; ARAUJO, I. S. Vigilância, controle e políticas públicas de saúde para ciganos: reflexões sobre desigualdade e exclusão. In: *Colóquio Semiótica Das Mídias*, Vol. 6, 1, 2015. Jarapatinga (AL): Centro Internacional de Comunicação e Semiótica. UFAL, 2015. Disponível em: <http://ciseco.org.br/anaisdocoloquio/index.php/edicao-atual/187-aco-es-entre-ato-es-analise-sobre-formas-de-interacao-online-em-uma-pagina-oficial-de-uma-instituicao-de-ensino-26> . Acesso em 20 de abril de 2018.

SPIVAK, G. C. *Pode o Subalterno Falar*. Trad. ALMEIDA, S. R. G.; FEITOSA, M. P.; e FEITOSA, A. P. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

NOTAS

i Pode ser traduzido por “ciganos” e “não-ciganos”, respectivamente.

ii www.galeriacalin.com site de referência da associação.

iii Os nomes dos dois líderes ciganos foram substituídos pelos cargos que ocupam na ANEC-DF e do assessor e do senador foram suprimidos da fala.

iv <http://amskblog.blogspot.com/> site de referência da associação.

v Grifos nosso.

vi Cartaz Povo Cigano. Disponível em: <http://amskblog.blogspot.com/2014/06/povo-cigano-acesso-humanizado-e-nosus.html>

vii A Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa (SGEP) do Ministério da Saúde foi extinta em 2019 e com ela a equipe de saúde cigana. Entre 2019 e 2022, todas as políticas de equidade estão vinculadas à Coordenadoria Geral de Equidade do Departamento de Saúde da Família da Secretaria de Atenção Primária (COGE-DESF-SAPS-MS) do órgão.



AS REPRESENTAÇÕES SOBRE OS CIGANOS NO SUDOESTE DE GOIÁS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA: PERSPECTIVAS E POSSIBILIDADES DE PESQUISA

REPRESENTACIONES SOBRE LOS GITANOS EN EL SUDOESTE DE GOIÁS DESDE UNA PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA: PERSPECTIVAS Y POSIBILIDADES DE INVESTIGACIÓN

REPRESENTATIONS OF GYPSIES IN THE SUDOESTE DE GOIÁS FROM AN ETHNOGRAPHIC PERSPECTIVE: PROSPECTS AND RESEARCH POSSIBILITIES

SILVA, MARCOS VINÍCIUS FERREIRA DA

Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Goiás, bacharel em Direito pela Universidade Federal de Jataí e licenciado em Geografia pela Universidade Federal de Goiás.

E-mail: marcos_vinicius@discente.ufj.edu.br

SILVA, PHILLIPE CUPERTINO SALLOUM E

Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba (2015). Professor Adjunto de Direito Processual Civil da Universidade Federal de Jataí.

E-mail: phillipe.silva@ufj.edu.br

RESUMO

Este artigo almeja divulgar partes dos resultados de uma pesquisa empreendida sobre a presença dos povos ciganos no Estado de Goiás, mediante uma perspectiva etnográfica, a partir do que está noticiado na rede mundial de computadores. Estabeleceu-se o propósito de refletir acerca da relação entre as publicações na Internet que fazem de algum modo menção aos ciganos e a construção da identidade deste grupo étnico. Além disso, trata-se de uma reflexão teórico-metodológica sobre como fazer pesquisa empírica no Direito e nas Ciências Sociais e Humanas, por meio de uma abordagem etnográfica e uma descrição densa sobre as representações sobre os ciganos do Sudoeste Goiano presentes na Internet, que reforçam aspectos enraizados no imaginário social que os associam, predominantemente, à violência e à criminalidade, e simultaneamente, ao misticismo e à espiritualidade. Conclui-se ao apontar outras possibilidades de fazer trabalho de campo e desenvolver pesquisas levando em conta o objeto de estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Etnografia jurídica, povos ciganos, direitos humanos.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo divulgar partes de los resultados de una investigación realizada sobre la presencia del pueblo gitano en el Estado de Goiás, a través de una perspectiva etnográfica, a partir de lo informado en la red mundial. El propósito fue reflexionar sobre la relación entre las publicaciones en Internet que de alguna manera mencionan a los gitanos y la construcción de la identidad de esta etnia. Además, es una reflexión teórico-metodológica sobre cómo hacer investigación empírica en Derecho y en Ciencias Sociales y Humanas, a través de un abordaje etnográfico y una descripción densa de las representaciones sobre los gitanos del Sudoeste de Goiás presentes en Internet, que refuerzan aspectos arraigadas en el imaginario social que las asocia, predominantemente, con la violencia y la criminalidad, y simultáneamente con la mística y la espiritualidad. e concluye señalando otras posibilidades para realizar trabajo de campo y desarrollar investigación teniendo en cuenta el objeto de estudio.

PALABRAS CLAVES: Etnografía jurídica, pueblos gitanos, derechos humanos.

ABSTRACT

This article aims to disseminate parts of the results of a research undertaken on the presence of Roma people in the State of Goiás, through an ethnographic perspective, based on what is reported on the world wide web. The purpose was to reflect on the relationship between publications on the Internet that somehow mention Gypsies and the construction of the identity of this ethnic group. In addition, it is a theoretical-methodological reflection on how to do empirical research in Law and in the Social and Human Sciences, through an ethnographic approach and a dense description of the representations about gypsies from Southwest Goiás present on the Internet, which reinforce aspects rooted in the social imaginary that associate them, predominantly, with violence and criminality, and simultaneously with mysticism and spirituality. It concludes by pointing out other possibilities for doing field work and developing research taking into account the object of study.

KEYWORDS: Legal ethnography, gypsy peoples, human rights.

INTRODUÇÃO

Em face de uma provocação reflexiva de poder fazer pesquisa empírica em Direito, por meio de uma abordagem etnográfica, leva-se em consideração seus desafios e possibilidades, na primeira parte deste artigo os autores apresentam de que maneira empreenderam esforços para constituir o objeto de estudo sob o ponto de vista antropológico. Esse estudo procurou pelas menções aos ciganos na *Internet*, tentando entender quais sentidos são produzidos sobre a existência, cultura e identidade deste grupo étnico.

Parte-se do pressuposto que os povos ciganos são sujeitos de proteção dos direitos humanos, logo, uma temática que abarca o campo jurídico e as ciências sociais e humanas. Na segunda parte deste trabalho, faz-se uma descrição densa sobre as representações acerca dos ciganos do Sudoeste Goiano presentes na rede mundial de computadores, que reforçam aspectos enraizados no imaginário social que os associam de forma predominante à violência e à criminalidade e, simultaneamente, ao misticismo e à espiritualidade.

Por fim, apresenta-se outros horizontes antropológicos e possibilidades de fazer trabalho campo levando em conta o objeto de estudo em tela, ao identificar os sujeitos que administram, redigem ou reproduzem discursos de ódio nos *blogs* e portais de notícias como um grupo social, que demanda uma atenção em especial da sociedade civil e das pesquisas científicas, pois produzem uma cultura jurídica atrelada a uma prática de desumanização dos ciganos.

A construção do objeto de estudo antropológico

O presente trabalho tem o propósito de compartilhar partes dos resultados de uma pesquisa empreendida sobre a presença dos povos ciganos no Estado de Goiás, mediante uma perspectiva etnográfica, a partir do que está noticiado na rede mundial de computadores. Inicialmente, estabeleceu-se como objetivo geral refletir acerca da relação entre as publicações na *Internet* que fazem de algum modo menção aos ciganos nos municípios do Estado de Goiás e a construção da identidade deste grupo étnico.

A pesquisa foi desenvolvida no âmbito das atividades do Grupo de Pesquisa “Antropologia Jurídica, Estado e Direitos Humanos”, da Universidade Federal de Jataí, e foi iniciada por um estudante de graduação em trabalho de conclusão de curso, que se propôs a realizar uma (net)nografia da presença cigana no Sudoeste de Goiás. Intencionou-se promover uma leitura antropológica dos registros jornalísticos na *Internet* que reportam o povo cigano em cada um dos dezoito municípios desta microrregião, o Sudoeste de Goiás, onde identificou-se um total de 29 (vinte e nove) possíveis indícios da presença de pessoas, grupos e famílias ciganas, destes, 15 (quinze) são matérias de cunho criminal.

Neste sentido, é necessário fazer uma primeira ponderação. Tendo em vista que os orientandos do grupo de pesquisa não são pessoas ciganas e nunca havia trabalhado ou tido vivência com comunidades e famílias deste grupo étnico, sob o ponto de vista de pesquisa e extensão, como seria possível realizar uma investigação de viés etnográfico sobre um universo que não se tem conhecimento? Ao mesmo tempo, que até então, o único conhecimento sobre a temática decorria de impressões do senso comum presentes no imaginário social brasileiro.

Observem a seguir o relato de Marcos Vinicius Ferreira da Silva sobre sua experiência pessoal, compartilhada pelo pesquisador na introdução da monografia defendida:

O meu primeiro ‘contato’ com os povos ciganos foi de forma estereotipada e preconceituosa durante a infância, não me lembro exatamente quando na década de 90, recordo apenas dos lugares em Caiapônia – Goiás. Perto de um ginásio de esportes, havia uma área de mato, que comumente era “limpada” para instauração de parques de diversões temporários, acampamentos de pessoas de rodeio ou circos (com animais, que me despertava muito fascínio). Mas daquela vez, havia um pessoal um pouco diferente do habitual, ocupando o referido espaço.

Na volta para casa, o caminho passava bem próximo desse ginásio e eu saí correndo para ver o que estava sendo montado naquele espaço. Momento no qual, a minha mãe, me chamou a atenção quase desesperada. Por conta dos lapsos da memória, penso que a situação foi mais ou menos assim:



- *Marcos anda logo, vem pra cá! Eles vão te levar embora e você não mais vai me ver!*
- *Quem são eles? Retruquei com uma sensação de medo e curiosidade.*
- *Ciganos. Falou baixinho e passou uma suposta impressão que já conhecia o pessoal.*

Lembro do silêncio e de voltar olhando para as barracas de lona preta que estavam sendo montadas, reparei também as enormes painéis douradas (tachos) e as roupas penduradas no varal. Na tentativa de entender o que estava acontecendo, aquela criança de 7 ou 8 anos, captou o recado, se eu não for precavido seria 'sequestrado' ou 'tirado' da minha família. (SILVA, 2022: 11).

Na reunião de apresentação da proposta da pesquisa, praticamente foi unânime entre os discentes presentes a reprodução de ideias associadas ao relato acima, que os ciganos “roubam crianças”, assim como, os relacionando a crimes, que são pessoas naturalmente perigosas, errantes, nômades, violentas e desonestas. Cabe questionar qual a origem destas falácias, e no caso desta pesquisa, buscar entender onde e como elas podem estar presentes na *Internet*, que hoje é um espaço onde as pessoas em geral estão acessando, se informando e, de algum modo, se educando, no sentido de atribuir significado às coisas, ao mundo ao seu redor, aos grupos sociais, estabelecendo racializados, étnicos. Ou seja, de que forma estas ideias, representações sobre os ciganos, dando ênfase ao território do Sudoeste Goiano, continuam se propagando na sociedade?

Por outro lado, é fundamental fazer uma segunda ponderação. Como seria possível conhecer de perto a realidade dos ciganos, se afastando desses estereótipos, se não há relação e contato direto com famílias ciganas e comunidades que vivem na região onde está a universidade, a microrregião Sudoeste Goiano?

Portanto, acessar textos acadêmicos que reflitam, sob o ponto de vista crítico e decolonial, a realidade dos povos ciganos, a raça e a etnia como marcadores sociais, assim como artigos científicos que abordam a etnografia enquanto uma perspectiva de pesquisa que faz e ao mesmo tempo é teoria e método. O que ainda assim é insuficiente para compreender o contexto e ter familiaridade com o universo de luta dos povos ciganos por direitos, pois, o acesso a textos, por mais rica que esteja a descrição e análise, não substitui o ato de conhecer de perto, poder observar o funcionamento social de uma ou diferentes comunidades ciganas, conhecer minimamente a forma algumas famílias - porque jamais é e conhecer a realidade de todas - vivem, trabalham, se organizam, atribuem sentido a si e ao mundo.

Segundo Uriarte, a etnografia tem três momentos:

a formação, o trabalho de campo e a escrita. A formação teórica é a bagagem indispensável para ir a campo. Não adianta se apressar para ir a campo sem ela, pois a capacidade de levantar problemas em campo advém da familiaridade com a bibliografia do tema. A “sacada” etnográfica só virá do tempo em campo e de nossa formação. (URIARTE, 2012: 7).

Desta forma, além da formação teórica, foi apresentada aos integrantes do Grupo de Pesquisa que estavam tendo o contato pela primeira vez a possibilidade de se aproximar da realidade dos povos ciganos, poder conhecer este universo que é diverso - no sentido das diferenças entre os grupos étnicos, subgrupos, famílias ciganas -, a partir da observação e acompanhamento da atuação de algumas lideranças e representações em espaços políticos ocorridos de forma virtual, na *Internet*.

Ou seja, a aproximação com este universo ocorreria inicialmente estimulando os pesquisadores a assistirem lives com a participação de referências ciganas que são convidadas para fazerem falas públicas sobre a realidade de seu povo. Participou-se de reuniões intermediadas por aplicativos como o *Google Meet*, assistindo palestras e rodas de diálogos publicadas na Plataforma Youtube que possuem pessoas ciganas falando de políticas públicas e ao mesmo tempo falando de informações sobre a cultura e os costumes do seu povo e/ou grupo étnico, e, principalmente quando tentam fazer um contraponto às formulações preconceituosas que são disseminadas com base em ideias anticiganas.

Uma vez que nestes espaços podem ser apresentados pelas próprias pessoas ciganas, e não por terceiros, como eles encaram e interpretam estas representações negativas sobre o seu povo, que também estão presentes na *Internet* a partir de portais de notícias, o que para eles significam e como entendem que pode agravar as representações negativas presentes no imaginário social.



Por exemplo, no caso do pesquisador na elaboração do trabalho de conclusão de curso, por mais que o seu objeto de estudo não fosse necessariamente refletir as políticas públicas voltadas para os povos ciganos ou descrever a atuação das lideranças políticas ciganas, foi sugerido que este participasse do evento chamado “I Seminário Nacional Povos Ciganos e suas narrativas: direitos humanos e políticas sociais”. Um evento cujos palestrantes eram ciganos e ciganas de diferentes grupos étnicos, em especial da etnia *Calon*, e que atuavam como lideranças ou eram referências políticas para o seu grupo, assim como externamente.

Se as políticas públicas e a atuação política de lideranças ciganas não são objetos de estudo em si da pesquisa, qual seria a necessidade e o sentido do discente na elaboração da monografia participar de atividades, como palestras e reuniões virtuais, que não necessariamente dialogam diretamente com o seu objeto de estudo?

Entende-se que uma “boa etnografia”, fazendo referência a uma expressão adotada pela antropóloga Mariza Peirano (2014), é fundamental ter familiaridade com o campo. Como defende Urpi Montoya Uriarte (2012), este campo que o investigador precisa se inserir não vai lhe fornecer dados, as respostas exatas e de forma didática sobre seu problema de pesquisa, mas informações que se costuma chamar de dados.

Contudo, embora estas palestras e reuniões virtuais possam ser encaradas como parte do campo, do ponto de vista mais amplo, uma vez que envolvem os ciganos, ainda assim está distante do objetivo geral proposto na pesquisa aqui compartilhada neste artigo, isto é, tentar descrever densamente, sob o ponto de vista antropológico, e analisar como se dá a construção das representações sobre os ciganos no mundo virtual envolvendo acontecimentos ocorridos em cidades goianas.

Assim, coube na pesquisa de campo, além do contato com palestras e atividades virtuais com a participação de lideranças ciganas, ser feito um levantamento e análise de todos os registros acerca da presença cigana no Estado de Goiás, cruzando, no site de buscas da plataforma *Google*, a expressão cigano(s) e cigana(s), entre aspas, e o nome do município. Neste sentido, foram obtidos centenas de resultados, o que seria impossível de analisá-los um a um, devido ao tempo que se tinha para transformar as informações dispersas em dados etnográficos durante o trabalho de conclusão de curso.

Como havia, nos registros de todas as microrregiões, uma preponderância de noticiamentos que de alguma forma remetem a episódios de violência e a fatos tipificados como crimes, e uma minoria das reportagens voltadas para outras questões, como cultura, direitos humanos e políticas públicas, foi sugerido ao pesquisador que escolhesse uma destas regiões para ser descrita densamente e analisada.

Diante da localização da universidade, assim como, pelo fato do pesquisador ter sempre vivido no Sudoeste Goiano, delimitou-se como objetivo da investigação sistematizar um levantamento dos registros digitais em cada município desta microrregião, que aponte uma relação direta ou indireta com a presença cigana, descrevendo densamente como os povos ciganos são apresentados nos registros jornalísticos e analisando os sentidos e significados das narrativas atribuídas aos povos ciganos nas reportagens investigadas.

Portanto, apresenta-se uma terceira ponderação sobre os aspectos metodológicos da pesquisa. Embora o *locus* do estudo seja a rede mundial de computadores, assim como os portais de notícias *online*, estes ambientes não são em si objetos de estudo. Como diz Geertz, “os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças), eles estudam nas aldeias” (1989, p. 16). Ou seja, a pesquisa em tela não tem como objeto de estudo a *internet*, as plataformas ou as redes sociais, mas parte-se do pressuposto que o mundo virtual é um espaço em que se produz sentidos e representações sobre os povos ciganos que contribui ao mesmo tempo para a delimitação de suas identidades e representações sobre elas na sociedade. Os portais de notícias acessados e disponíveis de forma *online*, que fazem reportagens sobre fatos ocorridos no sudoeste goiano são o campo de pesquisa, não o objeto em si de investigação.

Aqui é importante fazer uma quarta ponderação. Nenhum povo ou grupo social é objeto de estudo, logo, que se sugere os pesquisadores se exponham e entreguem mais ao campo buscando identificar e compreender os processos sociais e as tramas políticas que estes sujeitos estão de alguma forma envolvidos, estando atento aos aspectos dinâmicos, às questões novas ou inesperadas que podem surgir. Pois nada é mero objeto de estudo. Rompendo-se, assim, o mecanismo sujeito-objeto para debruçar sobre o que a pesquisa pode trazer de atrativo (RIBEIRO, 1999).

Uma quinta ponderação a ser feita dialoga com a perspectiva teórica de Viveiro de Castro (2015), que menciona o cuidado que os pesquisadores devem ter para não reproduzir uma perspectiva de pesquisa antropológica congênita (primitiva e exotista), pois esta é uma forma de atuação colonizadora de representar ou inventar aquilo que se chama de os “outros”, uma construção ocidental. Busca-se, portanto, não objetificar os povos ciganos ou qualquer outro povo. Entende-se que



[...] os métodos são os guardiões da objetividade, acionados para garantir que os resultados da pesquisa não sejam contaminados por um envolvimento muito íntimo ou afetivo dos pesquisadores com os povos que eles estudam. Para a antropologia, contudo, esse envolvimento é essencial. Todo estudo demanda observação, mas, na antropologia, a observação se dá não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazem e escutando o que dizem. Estudamos com as pessoas, ao invés de fazer estudos sobre elas. Chamamos esse modo de trabalho de “observação participante”. Ele é um dos fundamentos da disciplina. (INGOLD, 2019: 11, grifo nosso).

Realizando a pesquisa de forma remota, adentrando os registros jornalísticos disponíveis na rede mundial de computadores, pretendeu-se observar e prestar atenção sobre o que é falado dos ciganos, quem são e como são descritos estes sujeitos nas notícias. Buscar compreender a maneira como os povos ciganos são representados nos registros jornalísticos de fatos ocorridos no Sudoeste Goiano envolve pensar e debater o caminho etnográfico que se pretende fazer. É essencial esclarecer que,

A palavra que os antropólogos usam para descrever as pessoas é etnografia. A observação participante é, então, um meio para a etnografia? A maioria dos antropólogos diria que sim; de fato, na cabeça de muitos, método e resultado são tão confundidos que a própria prática da observação participante equivale ao trabalho etnográfico. Mas eu discordo. Reiterando, a observação participante é uma forma de estudar com as pessoas. Não se trata de descrever outras vidas, mas de unir-se a elas na tarefa comum de encontrar formas de viver. Aqui, eu afirmo, reside a diferença entre a etnografia e a antropologia. Assim, para o antropólogo, a observação participante não é, absolutamente, um método para a coleta de dados. Ela é um compromisso de aprender fazendo [...] (INGOLD, 2019: 14).

Ingold (2019), traz uma concepção peculiar de etnografia e defendeu que o objetivo ou finalidade crucial da antropologia não é o fim etnográfico e sim o educativo. No caso da presente pesquisa, parte-se do pressuposto que é de interesse da pesquisa no Direito buscar entender esta constante presença de notícias na *Internet* que relacionam de algum modo a existência cigana à prática de crimes, pois na maioria das vezes são reportagens que informam a ocorrência de crimes e que acabam dando destaque na notícia a presença de pessoas ciganas. A proposta da pesquisa é justamente compreender este fenômeno dialogando o Direito e os Direitos Humanos com a Antropologia, seja nos aspectos teóricos como metodológicos, e, portanto, construindo conhecimento para a Antropologia Jurídica.

Entende-se que a finalidade educativa da etnografia deve estar presente na antropologia jurídica, visto que esta, se encontra engessada abstratamente numa relação entre direito e cultura. É mais que urgente ampliar o horizonte pré-estabelecido e incluir a forma como os ciganos estão representados na *Internet* no campo de estudo do Direito a partir da Antropologia.

Se trabalhar com a Antropologia, no sentido mais basilar, é se propor a estudar a cultura dos grupos humanos. E cultura é todo conhecimento humano, construído a partir de trocas entre sujeitos e coletividades distintas, que estabelecem hierarquias a partir de marcadores sociais de classe, raça/etnia e gênero, se constroem em meio a relações permeadas por desigualdades e assimetrias. Quais processos socioculturais envolvendo um determinado grupo humano está propondo a estudar? Ou grupos humanos? A forma como as pessoas ciganas que são mencionadas nas reportagens divulgadas nos portais de notícias *online* atribuem sentido às narrativas e representações que se propagam na *internet*? Ou seria o caso de estudar os processos socioculturais que envolvem estes grupos de pessoas que compõem diferentes portais de notícias e *blogs*, que possuem atuação local/regional, e que elaboram estas reportagens de cunho criminal que fazem menção aos ciganos?

As ponderações ao longo do tópico, assim como, as perguntas e as propostas de reflexão que foram elaboradas são parte do processo de construção do objeto de estudo antropológico. Não se trata apenas de observações metodológicas, levando em conta o que diz Renato Janine Ribeiro que o método é algo que vamos construindo à medida que pesquisamos, é finalmente delimitada ao término. E, na medida em que se busca delimitar o método, o que se pretende objetivamente estudar, está também se produzindo teoria. Ou como diz Mariza Peirano (2014) “formulações teórico-etnográficas”, sendo que ao afirmar que “etnografia não é método” e que “toda etnografia também é teoria”.



Portanto, no próximo tópico, será dado destaque aos resultados obtidos na pesquisa sobre a presença cigana na microrregião do Sudoeste Goiano a partir dos registros jornalísticos *online* disponíveis na rede mundial de computadores, pesquisa esta que resultou em um trabalho de conclusão de curso. A partir dos dados empíricos e forma como foram compartilhados as elaborações teóricas na monografia, é feito um diálogo sobre outras possibilidades de deslocamento de olhar para pensar o objeto de estudo e a perspectiva etnográfica ao se buscar outras fontes de informação que compõem o contexto de atuação dos portais e blogs de notícias.

A descrição das representações sobre os ciganos do Sudoeste Goiano na *internet*

Para empreender uma descrição densa e análise de como é construída as representações sobre os ciganos na *Internet*, delimitou-se a microrregião “Sudoeste de Goiás”, que é composta por 18 (dezoito) municípiosⁱ. Cada uma destas localidades fizeram parte das buscas na plataforma *Google* por registros e notícias que faziam de alguma forma menções aos “ciganos” e às “ciganas”. Ao total, foram identificados 29 registros. Destes resultados, 15 representavam textos e reportagens de cunho criminal, envolvendo diferentes casos e municípios.

Frisa-se que a pesquisa não partiu inicialmente da perspectiva de compreender as representações, mas sim da ideia de mapear presença cigana a partir destes registros e resultados obtidos na *Internet* como um indicativo da possibilidade haver ciganos e ciganas na microrregião selecionada, diante da ausência de dados oficiais e ao mesmo tempo informações não precisas sobre a existência ou não de pessoas, famílias ou grupos ciganos nos municípios goianos.

A 6ª Câmara de Coordenação e Revisão - Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais, instância da Procuradoria Geral da República, recomendou que o IBGE incluísse os povos ciganos nas pesquisas de Informações Básicas Municipais (MUNIC) de 2018 e no Censo Demográfico de 2020, equiparando os critérios de coleta de dados aos utilizados sobre povos quilombolas e autóctones (BRASIL, 2018). Aconteceu que o Estado brasileiro não incluiu os ciganos na pesquisa do Censo Demográfico, realizada no ano de 2022, sendo que o último levantamento realizado foi o MUNIC de 2019.

A referida pesquisa MUNIC indicou a presença dos ciganos no Estado de Goiás em 39 municípios, apontando a existência de ações ou programa para a população cigana, bem como ranchos e acampamentos ciganos. Quanto ao Sudoeste de Goiás, apenas o município de Rio Verde foi mencionado na pesquisa do IBGE. O que em si já pode ser considerado um dado etnográfico que indica uma subnotificação, uma vez que é de conhecimento dos pesquisadores a partir de suas vivências na região que há outros municípios do Sudoeste Goiano que possuem famílias ciganas.

Para dimensionar esta subnotificação e teorizar sobre a defasagem ou contradição nas informações sobre os ciganos, buscou-se nesta pesquisa acessar outros dados públicos que não se restringe ao IBGE ou propriamente às fontes estatais. Há uma pesquisa publicada, em âmbito nacional, realizada anteriormente, pelas pesquisadoras Costa, Cavalcante e Cunha (2017), integrando as ações da Associação Internacional Maylé Sara Kalí (AMSK - Brasil)ⁱⁱ, que buscou atualizar e complementar a MUNIC de 2014. As autoras localizaram a presença cigana em 58 municípios de Goiás, totalizando 79 acampamentos e 22 ações e programas em conformidade com o MUNIC 2014. Neste estudo realizado pela AMSK, identificou-se no Sudoeste Goiano a presença cigana no município de Rio Verde e Santa Helena de Goiás.

Na tentativa de procurar mais dados ou documentos oficiais sobre os povos ciganos, buscou-se também fontes estatais a partir de informações no campo da assistência social. O antigo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, no governo da Presidenta Dilma, passou a incluir em 2011 a identificação das famílias ciganas inscritas no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico), através do Guia de Cadastramento de Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos em 2012. Das informações disponíveis, analisou-se dados referente ao total de famílias ciganas inseridas no CadÚnico. A saber, o ministério também possui dados sobre: famílias ciganas em situação de pobreza e extrema pobreza, famílias com renda até meio salário-mínimo e famílias ciganas beneficiadas pelo programa Bolsa Família/Auxílio Brasil.

Em agosto de 2022, havia no Brasil um total de 16.118 famílias ciganas inscritas no CadÚnico. Bahia, Minas Gerais e Goiás, respectivamente, são os estados que mais apresentaram um quantitativo expressivo de povos ciganos no cadastro governamental. No território goiano identificou-se o total de 1.573 famílias ciganas cadastradas, distribuídas em 101 municípios, conforme dados do VIS DATA 3 (Visualizador de Dados Sociais) plataforma do Ministério da Cidadania.

Contudo, todas essas informações estão longe de apontar um indicativo fidedigno com a realidade. Primeiro, não se conhece empírica ou estatisticamente a totalidade de ciganos em Goiás ou no Brasil, para saber qual o percentual deste



estão no CadÚnico. Segundo, deve-se levar em consideração que nem todo cigano em situação de extrema pobreza encontra-se cadastrado no programa como cigano e que há outros ciganos que vivem no Estado de Goiás que não estão necessariamente em situação de extrema vulnerabilidade socioeconômica.

Portanto os dados no Ministério da Cidadania, no contexto de 2022, assim como todos aqui mencionados, do IBGE ou da pesquisa da AMSK, são insuficientes para quantificar e/ou indicar quais são os municípios que de fato possuem pessoas e/ou famílias ciganas vivendo. Por esta razão, passou a delimitar o objeto de estudo para refletir acerca das representações sobre os ciganos na *Internet*, diante das possibilidades de se fazer campo no universo da rede mundial de computadores, a partir dos documentos públicos e acessando outras fontes secundárias obtidas por meio de pesquisas acadêmicas.

E quando a pesquisa aqui realizada acessa registros nas redes sociais ou em textos jornalísticos divulgadas em portais de notícias e *blogs* de repercussão, local ou regional, de eventos ocorridos nas cidades do Sudoeste Goiano, diferentes das reportadas nos estudos e pesquisas acima elencadas, é possível confirmar a subnotificação e a dispersão nas informações como dados etnográficos, mas em si não é uma grande novidade quando se fala nos povos ciganos. Isto porque outros pesquisadores e pesquisadoras, já apontam para a subnotificação dos dados oficiais e simultaneamente para a invisibilidade ou falta de conhecimento sobre os ciganos no Brasil.

Neste sentido, no presente texto buscou-se ir além da constatação da subnotificação e da invisibilidade, entendendo ser necessário observar, entender e descrever, pelo menos, como estão sendo atribuídos sentidos e significados aos ciganos nestes registros disponíveis na *Internet*. Como estão contribuindo para as representações já presentes nos imaginários sociais que reforçam de alguma forma estereótipos e aspectos culturais entendidos como negativos.

Como foi dito no início do tópico, encontrou-se no Sudoeste Goiano um quantitativo de 29 (vinte e nove) possíveis registros da presença cigana, cerca de 61% dos municípios da referida microrregião. Destes, um total de 15 (quinze) resultados correspondem a textos e reportagens que relacionam ciganos a alguma espécie de crime, somando 8 tipos penais diferentesⁱⁱⁱ. No caso dos municípios de Serranópolis e Rio Verde, por exemplo, todas as reportagens encontradas abordaram a temática criminal. Por outro lado, em Mineiros e Jataí, além de notícias sobre crimes, também havia menções a templos e pessoas que reivindicam ligações espirituais com os ciganos, sobretudo a partir da doutrina religiosa do Vale do Amanhecer.

É válido ponderar que as pessoas que autodeclararam ou se identificam como ciganos e ciganas por aspectos religiosos, não estando evidente se há relação familiar, de comunidade, de descendência, no sentido de pertencimento étnico, e não de uma ancestralidade espiritual, é um fenômeno que precisa ser estudado e compreendido a parte^{iv}. Não é objeto do presente estudo. De todo modo, por mais que estas representações não tenham se tornado o objeto de estudo do presente artigo, acaba-se difundindo, no senso comum, a ideia que ser cigano está atrelado a ser de uma religião.

Uma interpretação mais coerente com a realidade é compreender que se tratam de povos, grupos e subgrupos étnicos distintos entre si, que possuem línguas, histórias, costumes e modos de organizações próprios. Inclusive, no levantamento feito nesta pesquisa, apenas uma reportagem, que menciona o município de Mineiros, das 29 encontradas, fez referência a condição étnica e discutiu aspectos culturais que apresentam uma outra perspectiva sobre os ciganos, não atrelada aos estereótipos e representações negativas que foram historicamente construídas.

O texto versou sobre os relatos de membros da Associação Estadual das Etnias Ciganas de Mato Grosso (AEEC-MT) contando a história de uma das lideranças ciganas do grupo, a “Diva”, que é natural do município de Mineiros-GO. No registro encontrado, adota-se as expressões “filosofia Kalon”, “medicina tradicional *Calon*” e “exposição virtual *Calin*”. É dada uma ênfase às dificuldades encontradas para transmitir os conhecimentos tradicionais para as gerações mais novas, que tem receio de se afirmar socialmente como cigano ou cigana, assim como, as dificuldades em geral enfrentadas por sofrerem discriminações e na desconstrução de ideias, enfatizando que a maioria dos ciganos possuem residências fixas e exercem labor como qualquer pessoa, principalmente, na área do comércio.

A matéria sobre a AEEC-MT, que menciona a etnia *Calon* para informar a origem de uma liderança que nasceu no Sudoeste de Goiás, mas que hoje vive no Mato Grosso, é uma exceção. Visto que todos os demais registros encontrados e analisados, incluindo os que abordam assuntos criminais, não fazem nenhuma menção à etnia das pessoas, ou seja, aos grupos étnicos mais predominantes no Brasil, os *Calon*, *Siti* ou *Rom*. Isto significa que quase a totalidade das menções aos ciganos na *Internet* partem de formulações genéricas.

Ao mesmo tempo que a maioria dos textos disponíveis *online* remetem a episódios de violência, acusações que relacionam a pessoa cigana ao crime noticiado, os demais registros encontrados sobre os ciganos os remetem à aspectos espirituais ou místicos, como a divulgação de serviços de leitura de mão ou baralho ou atividades religiosas. Isto é, não



traz representações sobre os ciganos que abordam aspectos culturais específicos de cada grupo étnico, que apresentem sobre o ponto de vista dos próprios ciganos sua cultura, suas tradições, que falem da necessidade de políticas públicas e o reconhecimento de direitos, como na perspectiva do texto sobre a AEEC-MT.

Em suma, as representações sobre os ciganos no Sudoeste de Goiás que prevalecem são as que noticiam crimes e situações de violência e, em segundo lugar, que exploram elementos presentes no senso comum que reproduzem a ideia de que ser ciganos é pertencer a uma determinada religião, ligado a algo místico ou espiritual. Não traz outros significados e abordagens que explorem os aspectos e peculiaridades socioculturais dos diferentes grupos étnicos que integram os povos ciganos.

Dando um destaque às notícias que reportam episódios de violências e práticas de crimes, das reportagens analisadas, 69% destas apontaram, insinuaram ou deixaram bastante evidente que um cigano ou cigana foi responsável pela autoria de um determinado crime. Nas demais reportagens, 31%, são noticiados como vítimas, identificando-se um padrão de colocar o cigano como vítima indireta. Ou seja, ao mesmo tempo que foi autor (em um outro caso anterior ou na situação atual), tornou-se vítima.

Na maioria das reportagens, percebeu-se a construção de uma linha de raciocínio que atribui os conflitos entre famílias ciganas e a extrema violência a algo que está entranhado à cultura cigana. A ênfase aos ciganos na narrativa é dada de forma genérica, sem contextualizar, naturalizando a ideia de que a rivalidade entre diferentes clãs, assim como a barbaridade e o trato violento como parte e elemento essencializado da cultura cigana, inerente a ela. Isto é, as disputas entre diferentes grupos e a violência praticada em contextos familiares como algo praticamente exclusivo aos ciganos.

Há um exemplo de reportagens sobre dois fatos, um ocorrido no município de Caiapônia e o outro em Serranópolis que merecem destaque. Trata-se, respectivamente, da reportagem intitulada “Cigano é assassinado com vários tiros” (OESTE GOIANO, 2014). Mesmo havendo a indicação no título que um cigano foi vítima de violência, no corpo do texto da reportagem de algum modo a pessoa cigana que foi assassinada é responsabilizada por ter sido morta (envolver com trocas comerciais). Na mesma linha de raciocínio em outra notícia, relatou-se que um cigano vítima de homicídio em Serranópolis, era suspeito de ter sido agente ativo em outra situação em Mineiros, que resultou em um homicídio. O que foi reportado no portal de notícias da região: “Cigano suspeito da morte de outro cigano, é encontrado morto com vários disparos e orelha decepada em Serranópolis” (PLANTÃO JTI, 2013).

Quando se analisa o conjunto das reportagens, nota-se alguns outros padrões nelas: o destaque à condição de cigano da pessoa supostamente relacionada ao evento noticiado como crime; estando presente tanto no título das reportagens, como no corpo do texto, construindo-se uma linha interpretativa que associa o fato tipificado como crime à existência cigana; a reprodução e de forma simultânea o fortalecimento de representações já presentes no imaginário social que associam os ciganos à violência, ao perigo e à criminalidade; a pré-condenação dos ciganos nas reportagens, embora não haja a informação de inquérito criminal e processos judiciais concluídos em nenhum das notícias veiculadas e pouco se compartilha as versões dos acusados; quase não se faz menção a palavra “suspeito”.

De todo modo, na medida em que se analisa os resultados da pesquisa, é inevitável questionar qual a real necessidade destas reportagens mencionarem ou relacionarem o fato noticiado à existência de ciganos, o fato da pessoa supostamente envolvida pertencer a uma comunidade ou família cigana? Por que se faz questão de explorar na notícia a presença de pessoas ciganas?

É possível afirmar, independentemente de verificar a intenção dos autores dos textos, que há sim uma abordagem que racializa a notícia, que traz uma demarcação étnico-racial que fortalece o anticiganismo e promove uma discriminação. Trata-se de um fenômeno que precisa ser refletido a partir de um olhar dos Direitos Humanos, pois, envolvem coletividades que demandam o reconhecimento de direitos, por ser uma minoria étnica e um povo tradicional, que reivindicam políticas públicas específicas, que foram e são historicamente alvos de políticas de controle social e criminalização, que possuem parcelas significativas de grupos, comunidades e famílias em situação de extrema vulnerabilidade socioeconômica. E, por outro lado, aqueles e aquelas que são responsáveis pela produção das notícias simplesmente normalizam abordagens que essencializam comportamentos, características e práticas negativas, especialmente as que são tipificadas como crimes, a identidade e cultura cigana.

Trazer este debate para os Direitos Humanos é também necessário pois há uma predominância de notícias que fazem menção a crimes e a situações de violências. Contudo, sem ocorrer nenhuma verificação se houve ou não processo judicial, em que pessoa acusada responde no âmbito da jurisdição, em que se deve incidir os princípios do devido processo legal, da ampla defesa, do contraditório e da presunção de inocência. Além destes princípios, um dos pressupostos básicos do direito moderno é a individualização da pena^v, que é uma garantia fundamental prevista na Constituição Federal. São princípios, valores e pressupostos que não são ponderados e levados em conta quando se há



peças ciganas supostamente envolvidas. Pelo contrário, há uma presunção de culpa e toda a coletividade é de uma certa forma, direta ou indiretamente, relacionada, e não o indivíduo acusado. Ou seja, relaciona-se e responde pelo crime não só o indivíduo, como também seu povo, sua família e sua comunidade, o todo é criminalizado e condenado.

No próximo tópico, são feitas considerações teórico-etnográficas sobre o grupo ou os grupos sociais envolvidos na construção das representações sobre os ciganos do Sudoeste de Goiás na *Internet* por meio de *blogs* e portais de notícias.

Outras possibilidades de pesquisas

Foi importante constatar, no tópico anterior, que o universo da *Internet*, dos portais de notícias e *blogs* locais/regionais do Sudoeste de Goiás reproduzem, na sua maioria, discursos preconceituosos, que criminalizam os ciganos em geral ao dar destaque desnecessário à origem e o pertencimento étnico do acusado em notícias sobre crimes. Permeando-se por uma sensibilidade antropológica e jurídica, foi possível notar uma série de sentidos no conjunto das reportagens de cunho criminal que contribuem para representações que relacionam o fato de ser cigano à violência e à criminalidade. Sentidos que brutalizam e ao mesmo tempo desumanizam a existência cigana.

Por outro lado, foi válido também observar que as outras representações encontradas na pesquisa de campo sobre os ciganos no Sudoeste de Goiás acionam significados que remetem a elementos espirituais e místicos, o que também é identificado como um dado etnográfico. Pois, a nenhuma ou a quase falta de informação com abordagens que elucidem aspectos culturais, as línguas, as tradições contadas pelos próprios ciganos é também um dado. Ou seja, a maioria dos resultados encontrados na *Internet*, por meio da Plataforma *Google*, remetem os ciganos à criminalidade, e a outra parte, ao misticismo e espiritualidade - que também não deixa de ser mais um estereótipo que o imaginário social costuma relacionar aos ciganos. Cabe enfatizar novamente que os ciganos são povos, compostos por grupos étnicos e subgrupos com culturas e costumes distintos, não se confundem e não são uma religião.

Porém, uma boa descrição densa sobre as representações dos ciganos na *Internet* por meio de *blogs* e portais de notícias do Sudoeste de Goiás requer também um deslocamento de olhar não apenas para o que está escrito no texto, o que aparece visualmente nas imagens obtidas na *Internet*. Tendo em vista que a maioria dos resultados encontrados relacionam a existência cigana à violência, seria interessante dialogar e ter como interlocutores estas pessoas que elaboraram as reportagens de cunho criminal que mencionam os ciganos. Para tanto, não bastaria apenas analisar os resultados encontrados na *Internet*. Seria fundamental estabelecer uma rede mais ampla de sentidos, acessar os atores sociais que estão por trás destes *blogs* e portais de notícias, para poder compreender melhor outras questões, que não podem ser percebidas apenas a partir das leituras e análises das reportagens.

Por exemplo, de onde partem essas abordagens jornalísticas que exploram, dão ênfase, na notícia, e inclusive no título, à condição de cigano do acusado? Quem são estes atores sociais que formulam e contribuem para as representações sobre os ciganos que são construídas neste universo de *blogs* e portais notícias *online* do Sudoeste de Goiás? O que são e quem está por trás destes *blogs* e portais de notícias? Como atuam, acessam e transformam os fatos em notícias de cunho criminal? Qual o contato que estes atores possuem com a realidade dos diferentes grupos e subgrupos étnicos ciganos? Por que avaliam como relevante informar que pessoa acusada ou envolvida como vítima é cigana ou de família cigana com tanta ênfase?

Para responder estas perguntas, demanda-se um deslocamento de olhar que permita enxergar e interpretar as representações sobre os ciganos na *Internet* partindo do lugar e do ponto de vista desses atores sociais que fazem jornalismo local e regional. Ou seja, como este *outro* atribui sentido a seu trabalho. Entende-se este *outro* como um grupo social, não necessariamente homogêneo, que produz conhecimento e conseqüentemente cultura sobre o direito, na medida que fala sobre crime e violência, ao mesmo tempo, permeado por uma cultura de desumanização e brutalização dos ciganos.

Em um contexto de amplo acesso a *Internet*, embora em diferentes qualidades de conectividade, é no mundo virtual que as pessoas em geral estão também acessando informações, notícias e de uma certa forma se educando. Portanto, são agentes comunicadores relevantes para a sociedade atual, o que não está restrito aos grandes veículos de comunicação, ainda que atuem em *blogs* e portais de notícias locais.

Tratam-se de atores sociais que noticiam diariamente fatos que são objetos de inquérito policial, de uma denúncia do Ministério Público ou de processo judicial em âmbito penal, na maioria das vezes que ainda não foram concluídos. Portanto, é fundamental problematizar algumas questões, por exemplo: nestes *blogs* e portais de notícias *online* são



feitas algumas ponderações sobre as garantias processuais dos acusados, como a presunção de inocência? Que se preocupa em verificar se a acusação exposta na reportagem foi confirmada ou não pelo Poder Judiciário, resultando em condenação? É de alguma forma mensurado pelos sujeitos que compõem os portais de notícias e *blogs* locais/regionais que a abordagem empreendida nas reportagens podem influenciar no inquérito policial e processo judicial?

A partir das dúvidas levantadas e alguns questionamentos com provocações reflexivas, apresenta-se aqui novas possibilidades de instrumentos para empreender a pesquisa de campo sobre as representações dos ciganos na *Internet*. Isto é, poder realizar entrevistas e conversas abertas com estes atores sociais que integram os *blogs* e portais de notícias do Sudoeste de Goiás.

Laura Nader (2020), a partir da expressão “Studying up”, em que intitula artigo científico, faz uma provocação aos pesquisadores pela execução do exercício antropológico entre grupos dominantes na cultura ocidental, como colonizadores, burocratas e corporações. Defendendo que os trabalhos de campos da Antropologia não devem se restringir aos espaços e processos que estão os grupos que foram e são historicamente oprimidos, uma vez realizada entre diferentes camadas, a Antropologia consegue ter uma visão mais ampla das questões sociais. Como afirma Orlando Villas Bôas Filho, “não faz mais sentido compreender a antropologia [...] e a antropologia jurídica como perspectivas cujo o campo de análise e pesquisa esteja adstrito ao estudo das sociedades denominadas ‘tradicionais, ‘exótica’ ou primitivas” (VILAS BÔAS FILHO, 2007, p. 342). E que, ao mesmo tempo, haja um consenso quanto a necessidade de se desvincular de uma perspectiva evolucionista como expressão de um pressuposto eurocêntrico.

Por isso, reconhecer e delimitar a existência de um grupo social que atua nos portais de notícias e *blogs*, para acessar informações e transformar em dados etnográficos, produzindo conhecimento no Direito e na Antropologia, e contribuindo para os estudos ciganos, é motivado pela crítica de Laura Nader. No sentido de dar ênfase não apenas aos sujeitos que são objetos de políticas de dominação e de discriminação étnico-racial, mas de buscar jogar luzes para aqueles e aquelas que são centrais para as estruturas de dominação e opressão. No caso desta pesquisa, que contribuem para a construção das representações sobre os ciganos na *Internet*. Ou seja, deslocar o olhar para os autores dos textos jornalísticos, donos e/ou colaboradores destes veículos de comunicação local/regional, e não apenas para os ciganos.

Não é mais novidade que o campo de análise da Antropologia não esteja adstrito ao estudo das sociedades denominadas “tradicionais”, “sem Estado”, “exóticas” ou “primitiva”. Neste sentido, segundo Roberto Kant de Lima e Bárbara Gomes Lupetti Baptista (2014, p. 15), ao refletir sobre possibilidades da Antropologia contribuir a pesquisa jurídica, “estudar o Direito, suas práticas, instituições e tradições, a partir de uma perspectiva empírica, é o que permitirá perceber [...] que o Direito que se pratica está muito distante do Direito que se idealiza”. Ao mesmo tempo os autores ponderam que “as pesquisas empíricas realizadas sobre as práticas e as instituições judiciárias são muito tímidas e restritas a poucos espaços institucionais”, indicando a importância do Poder Judiciário e de suas instituições para o Estado Democrático de Direito, assim como dos Tribunais como um local de exercício e um espaço de concretização dos direitos de cidadania.

Por outro lado, defende-se neste trabalho que pesquisar no campo da Antropologia jurídica ou do Direito não está restrito aos tribunais, ao ambiente policial, à atuação da advocacia privada ou pública, do Ministério Público e dos órgãos públicos que tenham relação com as políticas públicas voltadas para efetivação dos direitos humanos. Não são apenas estas instituições, estruturas, e seus respectivos atores sociais, que atribuem sentidos e produzem significados sobre o Direito, o Estado e o Sistema de Justiça.

A sociedade e as pessoas em geral estão diariamente acessando conteúdos e conhecimentos que abordam questões criminais e de segurança pública por meio de agentes que não são propriamente juristas ou auxiliares da justiça. E não a partir da leitura dos processos judiciais e dos inquéritos policiais. Na verdade, estão se informando por terceiros, que noticiam os fatos. Através das redes sociais, aplicativos de conversa como *Whatsapp* e *Telegram*, televisão, rádio, jornais impressos, assim como *blogs* e portais de notícias online. Há outros campos de pesquisa nas ciências sociais e jurídicas que vêm buscando compreender este fenômeno, são aqueles que abordam o populismo penal e a midiática da violência.

Como mencionam Paula Dovana Simplicio Honorio Filho e André de Abreu Costa (2019), a mídia tem um papel crucial no campo político, social e cultural da sociedade, uma vez que tal instituição incute na população uma forma de agir e de pensar. Sendo que entre os temas mais explorados pela mídia, o crime é uma dos que mais desperta certa curiosidade na população por representar uma ameaça. Pode-se afirmar que é neste contexto, portanto, que ocorre a construção das representações sobre os ciganos na *Internet*, no âmbito da perspectiva do populismo penal e da midiática da violência, que, segundo as autoras mencionadas, consiste na construção “de uma falsa realidade ao dar ênfase excessiva ao delito, a fim de alcançar audiência”, visando obter maior “apoio popular para a expansão do poder punitivo estatal, dando soluções imediatistas ao problema” (HONORIO FILHO; COSTA, 2019, p. 77).



Conforme foi observado na pesquisa de campo nos *blogs* e portais de notícias *online*, há uma presença de abordagens sensacionalistas nestas mídias digitais que envolvem e destacam a condição de cigano, sobretudo nos que são apontados como acusados. E até quando noticia-se vítimas dando ênfase que são ciganas de alguma forma é construído uma narrativa que os responsabilizam pela situação, colocando a violência como um elemento ‘essencializado’ dos povos ciganos.

Segundo André Moysés Gaio,

O auxílio da mídia é essencial para o político. A dramatização e emocionalização dos fatos, a condenação sumária do criminoso, o estímulo à descrença no Estado, a aliança com os políticos partidários da lei e da ordem, o espaço privilegiado para que as vítimas expressem o seu ódio e peçam vingança, fazem parte da ajuda que a mídia dá ao movimento pelo aumento indiscriminado da punição. (GAIO, 2011: 23).

Observa-se, desta forma, a possibilidade de mobilizar os estudos que abordam o populismo penal e a midiaticização da violência no Brasil para refletir acerca de que modo se dão representações sobre os ciganos na *Internet*. Como fez, por exemplo, Sílvia Gomes (2013)^{vi} que, por meio de uma pesquisa empírica, discutiu a relação entre a cobertura da imprensa portuguesa e a construção do pânico moral nos casos da criminalidade perpetrada por ciganos e imigrantes como um exemplo paradigmático de um produto de uma indústria cultural.

Por fim, faz-se necessário compartilhar uma última ponderação. A possibilidade de ampliar o trabalho de campo acerca das representações sobre os ciganos que envolvem noticiamentos de cunho criminal, buscando acessar informações sobre os eventuais processos criminais instaurados em face dos acusados citados. Na tentativa de construir uma rede de informações no sentido de poder observar, por exemplo, se a pessoa exposta nas reportagens veiculadas nos *blogs* e portais de notícias foi de fato condenada ou inocentada, se o mesmo tipo penal mencionado nas reportagens é o mesmo do processo, se no processo judicial ocorre também, de forma implícita ou explícita, uma associação entre o crime e elementos associados às culturas e identidades dos povos ciganos, como ocorre nos textos jornalísticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objeto de estudo deste trabalho foi construído do ponto de vista antropológico, buscando descrever densamente sobre como se dão as representações dos ciganos na *Internet*. E encontrou nos *blogs* e portais de notícias *online*, delimitando a microrregião do Sudoeste de Goiás e o período de 2018 a 2022, a maioria dos registros sobre os ciganos, mediante reportagens que exploram e, ao mesmo tempo, constroem narrativas que associam os ciganos em geral ao crime e à violência como elementos e condutas ‘essencializados’ da sua cultura.

A pesquisa de campo permitiu trazer como dado etnográfico que a condenação dos ciganos acontece antes mesmo de passarem pelo Poder Judiciário. Dá-se na própria *internet*, nestes *blogs* e portais de notícias *online*, que acusam e simultaneamente condenam sumariamente os ciganos que são mencionados nos textos. Contribuindo, portanto, para um processo de criminalização da existência cigana. O que pode ser encarado como uma forma de violação dos direitos humanos dos ciganos no Brasil, uma vez que, são tidos como povos tradicionais, com proteção constitucional e legal, o que porém é ignorado, já que são de maneira sistemática discriminados.

Conclui-se, que a etnografia pode contribuir para o desenvolvimento qualitativo de pesquisas acadêmicas nas Ciências Sociais Aplicadas, como no Direito, da mesma forma nas Ciências Humanas, exemplo da História. O que possibilita promover pesquisas empíricas com perspectivas antropológicas que viabilizem uma maior tomada de consciência sobre o papel que muitas vezes os portais de notícias e *blogs online* desempenham na cultura jurídica e na cultura da desumanização dos ciganos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COSTA, E.; CAVALCANTE, L.; CUNHA, J. Acampamentos “ciganos” 2017: os desafios da implementação de direitos. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas - REIA*, v. 2 (especial), s/n., p. 231-265, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/download/236305/29111>. Acesso em: 29 Jan. 2023.
- Gaio, A. M. . O POPULISMO PUNITIVO NO BRASIL. O populismo punitivo no Brasil. *CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, Juiz de Fora, ano 5, ed. 12, abr./jul. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/17184>. Acesso em: 09 Mar. 2023.
- GEERTZ, C. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.
- GOMES, S. A construção do pânico moral sobre os ciganos e os imigrantes na imprensa diária portuguesa. *Revista Latitude*, Vol. 7, nº 2, pp. 187-217, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/17184>. Acesso em: 16 Mar. 2023.
- HONORIO FILHO, P. D. S.; COSTA, A. A. Populismo penal midiático : exploração midiática da criminalidade e a espetacularização do crime. *Revista Brasileira de Estudos de Segurança Pública*, v. 12, n. 1, p. 76-91, ago. 2019. Disponível em: <https://revista.ssp.gov.br/index.php/rebsp/article/view/390>. Acesso em: 03 Mar. 2023.
- INGOLD, T. Sobre levar os outros a sério. In: INGOLD, T. *Antropologia: para que serve?* Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 6-25.
- LIMA, R. K.; BAPTISTA, B. L. Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 39, n. 1, p. 9-37, 2014.
- NADER, L. Para cima, Antropólogos: perspectivas ganhas em estudar os de cima. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói-RJ, n. 49, 2020.
- OESTE GOIANO. *Caiapônia: Cigano é assassinado com vários tiros*. Jornal Oeste Goiano, mais do que um site, 2014. Disponível em: <https://www.oestegoiano.com.br/noticias/policia/caiaponia-cigano-e-assassinado-com-varios-tiros>. Acesso em: 17 de out. 2022.
- PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>. Acesso em: 19 Jan. 2023.
- PIECADE, A. S. C. Individualização da pena. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Tomo: Direito Penal. SANTOS, Christiano Jorge (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2020. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/427/edicao-1/individualizacao-da-pena>. Acesso em: 18 Fev. 2023.
- PLANTÃO JTI. *Cigano suspeito da morte de outro cigano, é encontrado morto com vários disparos e orelha decepada em Serranópolis*. Plantão JTI: Jornalismo Transparente Interativo, 2013. Disponível em: <https://plantaotji.com.br/noticias/cigano-suspeito-da-morte-de-outro-cigano-e-encontrado-morto-com-varios-disparos-e-orelha-decepada-em-serranopolis/>. Acesso em: 10 out. 2022.
- RIBEIRO, R. J. Não há pior inimigo do conhecimento que a terra firme. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 189-195, Maio 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20701999000100010>. Acesso em: 23 Abr. 2023.
- SILVA, P. C. S.; FIGUEIRA, L. E. V. “Vai além do nomadismo”: processos identitários, povos ciganos e o estado na prática legislativa. *Revista Antropolítica*, Niterói, v. 54, n. 1, p. 163-187, fev. 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/51863/31761>. Acesso em: 12 Fev. 2023.
- SILVA, M. V. F. “Vai cair na gaiola...” a netnografia dos registros de criminalização do ser cigano no Sudoeste Goiano. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) - Universidade Federal de Jataí, Jataí, 2022.
- URIARTE, U. M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe*, n. 11, São Paulo, p. 1-13, 2012.
- VILLAS BÔAS FILHO, O. A construção do campo de análise e pesquisa da antropologia jurídica. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 6, p. 333-349, 2007.



VIVEIROS DE CASTRO, E. Uma notável reviravolta. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutura. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 13-24.

NOTAS

ⁱ Microrregião de planejamento regional do IBGE, abrangendo os seguintes municípios goianos: 1- Aparecida do Rio Doce, 2- Aporé, 3- Caiapônia, 4- Castelândia, 5- Chapadão do Céu, 6- Doverlândia, 7- Jataí, 8- Maurilândia, 9- Mineiros, 10- Montividiu, 11- Palestina de Goiás, 12- Perolândia, 13- Portelândia, 14- Rio Verde, 15- Santa Helena de Goiás, 16- Santa Rita do Araguaia, 17- Santo Antônio da Barra e 18- Serranópolis.

ⁱⁱ Trata-se de uma Associação Internacional Maylé Sara Kalí (AMSK - Brasil), auto intitulada como uma organização da sociedade civil, sem fins lucrativos, criada em 2009 que se dedica na sistematização de estudos e pesquisas realizadas nas diversas áreas do conhecimento sobre os povos ciganos do Brasil. Conduto, como qualquer grupo ou representação social, nem toda comunidade ou etnia cigana se vê representada pela AMSK.

ⁱⁱⁱ Referente aos crimes tipificado no ordenamento jurídico: Homicídio (art. 121 do Código Penal), Porte ilegal de arma de fogo (art. 14 Estatuto do Desarmamento), Ameaça (art. 147 do Código Penal), Lesão Corporal (art. 129 do Código Penal), Resistência (art. 329 do Código Penal), Subtração de incapaz (art. 249 do Código Penal), Tentativa de homicídio (art. 14 e 121 do Código Penal), Tráfico de Drogas (art. 33 da Lei de Drogas, nº 11.343 de 2006) e uma contravenção penal, Perturbação do sossego (art. 43 da Lei de Contravenções Penais, nº 3.688 de 1941).

^{iv} Silva e Figueira (2022) apontaram considerações relevantes que envolvem direta e indiretamente estes ciganos de origem espiritual. Pois tal autoafirmação como cigano representa uma problemática maior, que abarca a disputa sociopolítica de como estabelecer critérios para definir e caracterizar a identidade de quem são ciganos.

^v “Consiste em aplicar o direito a cada caso concreto, levando-se em conta suas particularidades, o grau de lesividade do bem jurídico penal tutelado, bem como os pormenores da personalidade do agente”. (PIEADADE, 2020).

^{vi} Segundo a autora, a imprensa portuguesa retratam os ciganos e os imigrantes “como grupos que ameaçam os valores e interesses da sociedade portuguesa, a partir do momento em que são noticiados como transgressores, quando não o são como selvagens, provocando reações excessivas” (GOMES, 2013, p. 212).



O PAPEL DAS MULHERES LOUCEIRAS DA COMUNIDADE CHÃ DA PIA – AREIA (PB), NA PRODUÇÃO ARTESANAL DA LOUÇA DE BARRO

EL PAPEL DE LAS LOCAS DE LA COMUNIDAD CHÃ DA PIA – AREIA (PB), EN LA PRODUCCIÓN ARTESANAL DE LA ARTESANÍA

THE ROLE OF CRAZY WOMEN FROM THE COMMUNITY CHÃ DA PIA – AREIA (PB), IN THE HANDMADE PRODUCTION OF CRAFTSMANSHIP

BARROS, LAÍS DA SILVA

Bacharel e Licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual da Paraíba- UEPB; Mestre em Ensino de Ciências pela UEPB, e Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Engenharia e Recursos Naturais pela Universidade Federal da Paraíba – UFCG.
E-mail: lais.sbarros21@gmail.com

DIAS, MÁRCIA ADELINO DA SILVA

Bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, Licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade Potiguar - UnP, Mestre em Biologia Celular e Molecular pela UFRN, Doutora em Educação pela UFRN, Professora Associada C na Universidade Estadual da Paraíba – UEPB/Campus I, professora do quadro permanente do Programa de Pós Graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática – PPGCEM/UEPB. Coordenadora do Grupo de Estudos da Complexidade e da Vida – GRECOMVIDA/UEPB.
E-mail: marcia@servidor.uepb.edu.br

MARTINS, JORGE JACÓ ALVES

Doutor em Engenharia Agrícola pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG; Professor Substituto do Programa de graduação em Engenharia de Alimentos da UFCG.
E-mail: jaco-m@hotmail.com

RESUMO

As louceiras são mulheres de conhecimento único no que desrespeita a louça de barro, construídos com relação entre liberdade, determinismo. Mulheres de garra, que sujam todas as suas gerações de lama, deixando suas memórias vivas a cada geração. Assim, podemos considerar que a arte do fazer das louceiras fornece o conhecimento de uma realidade interpretada pela sensibilidade dessas artistas e que não possuem respaldo científico. Nesta pesquisa enfatizamos o papel das louceiras da comunidade Chã da Pia – Areia (PB), na produção artesanal da louça de barro. Nesse ofício, as louceiras materializa técnica de moldura do barro, cujo aspecto proeminente está assentado na modelagem manual, queima a céu aberto e aplicação de tintura com a pedra de “toá”. Assim, o objetivo geral da pesquisa foi a análise da cultural da louça de barro artesanal e os desafios da mulher na preservação deste ofício na comunidade Chã da Pia – Areia (PB - Brasil). Foi desenvolvido um estudo de caso sobre os valores e significados atribuídos a ele ao longo das esferas de produção, circulação e consumo. A análise dos dados foi realizada por meio da utilização de análise de conteúdo, proposta por Bardin (2011). Concluímos que embora as louceiras tenham conhecimentos que vão além do saber acadêmico, e com a aquisição do conhecimento, dado pelo saber acumulado através das gerações, a cultura da produção da louça de barro pode ser aniquilada com o processo da globalização.

PALAVRAS-CHAVE: Louça de barro; mulheres; produção artesanal; cultura artesã.

RESUMEN

Las alfareras son mujeres de saberes únicos, en respecto a la loza que producen, con sus manos, una relación entre libertad y determinismo. Son Mujeres fuertes que consiguen enseñar, con barro, todas sus generaciones, dejando viva su memoria en cada generación. Así, podemos considerar que el arte de la alfarería proporciona el conocimiento de una realidad interpretada por la sensibilidad de estos artistas y que no cuentan con sustento científico. En esta investigación, destacamos el papel de los fabricantes de loza de barro de la comunidad Chã da Pia – Areia (PB), en su producción artesanal. En este oficio, la alfarería materializa la técnica del enmarcado en barro, cuyo aspecto destacado se basea en el modelado manual, la queima al aire libre y la aplicación de tintura con la piedra “toá”. Así, el objetivo general de la investigación fue el análisis de la cultura de la loza artesanal y los desafíos de las mujeres en la preservación de este oficio en la comunidad Chã da Pia - Areia (PB - Brasil). Se desarrolló un estudio de caso sobre los valores y significados que se le atribuyen a lo largo de las esferas de producción, circulación y consumo. El análisis de datos se realizó mediante análisis de contenido, propuesto por Bardin (2011). Concluimos que si bien los alfareros tienen un conocimiento que va más allá

del conocimiento académico, y con la adquisición del conocimiento, dado por el conocimiento acumulado a través de generaciones, la cultura de la producción de loza puede ser aniquilada con el proceso de globalización.

PALABRAS CLAVES: Loza; mujer; producción artesanal; cultura artesanal.

ABSTRACT

The pottery makers are women of unique knowledge in terms of disrespecting earthenware, built with a relationship between freedom and determinism. Clay women, who dirty all their generations with mud, leaving their memories alive in each generation. Thus, we can consider that the art of pottery making provides knowledge of a reality interpreted by the sensitivity of these artists and that do not have scientific support. In this research, we emphasize the role of the chinaware makers from the community Chã da Pia – Areia (PB), in the artisanal production of earthenware. In this craft, the pottery materializes the clay framing technique, whose prominent aspect is based on manual modeling, open-air burning and application of tincture with the “toá” stone. Thus, the general objective of the research was the analysis of the culture of handmade earthenware and the challenges of women in the preservation of this craft in the community Chã da Pia - Areia (PB - Brazil). A case study was developed on the values and meanings attributed to it throughout the spheres of production, circulation and consumption. Data analysis was performed using content analysis, proposed by Bardin (2011). We conclude that although the pottery makers have knowledge that goes beyond academic knowledge, and with the acquisition of knowledge, given by the knowledge accumulated through generations, the culture of the production of earthenware dishes can be annihilated with the process of globalization.

KEYWORDS: Earthenware; women; craft production; artisan culture.



1. INTRODUÇÃO

Ainda hoje se costuma usar a palavra cultura para designar o desenvolvimento da pessoa humana por meio da educação e da instrução. Disso vêm os termos culto e inculto, usados no jargão popular com uma carga de preconceito e de discriminação, considerando uma cultura (especialmente a letrada) superior às outras. Porém, não existem grupos humanos sem cultura e não existe um só indivíduo que não seja portador de cultura. A cultura, pois, é um termo vasto e complexo, englobando vários aspectos da vida dos grupos humanos. Não existe ainda um consenso entre antropólogos acerca do que seja a cultura. Afirma-se que existem mais de 160 definições de cultura (MARCONI; PRESOTTO, 2006).

Tylor foi o primeiro a formular um conceito de cultura. Para ele a cultura é aquele todo complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e aptidões adquiridos pelo homem como membro da sociedade. Poderíamos então afirmar que cultura é a forma ou o jeito comum de viver a vida cotidiana na sua totalidade por parte de um grupo humano.

Logo, Segundo Morigi et al. (2018) a transmissão de uma tradição cultural, através da memória, possibilita a produção dos sentidos que são compartilhados, como um processo ativo e dinâmico, fruto das relações de poderes já instituídas que constrói aquilo que reconhecemos como parte da cultura humana, sendo estas festas, comidas, produção artesanal dentre outros aspectos.

A cultura tem diversos conceitos e entendimentos, mas para as louceiras, a cultura está relacionada com o conhecimento construído a partir da oralidade. Melo e Souza (2016), destaca que a cultura artesanal acompanha o processo histórico desde os primórdios da história humana, em que o homem vem realizando alterações na paisagem para que ela venha a lhe proporcionar mais conforto, segurança, ou seja, realizando ajustes em seus elementos, criando técnicas, e utensílios que atendam às suas necessidades diárias, técnicas essas que se tornaram tradições em comunidades e povos, passando de geração a geração.

Levando em conta o fato de que o barro pode ser usado para diversos fins e aproveitando a grande abundância do barro em algumas cidades, mulheres da comunidade Chã da Pia fizeram e faz cultura com ele. A cultura artesanal de artefatos de barro sempre esteve presente desde em diversos país e estados.

A construção do artefato de barro faz parte da memória individual, e marcam a memória coletiva das louceiras, tornando ainda mais forte a construção da identidade dessas mulheres. Muitas das artes feitas pelas mãos são transmitidas, preferencialmente e principalmente entre as mulheres. E boa parte das mulheres aprendeu o ofício ainda criança, vendo seus familiares mais velhos fazendo, e fazendo junto com eles.

Muitas dessas práticas são transmitidas para as meninas de mãe para filha, de avó para neta, de tia para sobrinha ou de irmã mais velha, para a irmã mais nova, da qual é um conhecimento familiar e comunitário. As mulheres envolvidas no artesanato de barro não se concentram, portanto, em uma determinada faixa etária, ao contrário, são tanto jovens, como maduras e idosas, circunscrevendo um ciclo dinâmico de aprendizagem, participação e inovação (GALIZONI et. al., 2013).

É fundamental reconhecer a cultura em sua forma mais ampla, multifacetada e insubstituível, porque é essa riqueza de traços que faz dela o centro do desenvolvimento econômico de um local, a cultura não só gera riqueza, como faz isso através da construção da autoestima, da coesão social, da construção da identidade dessa sociedade. A cultura da utilização do barro, traz consigo a identidade de um povo/comunidade, traz traços fortes de cada história vivida, que são repassadas de geração para geração, como práticas artesanais.

O resgate cultural, a preservação de saberes, tradições, tecnologias, histórias e da arte de cada povo são pontos de partida na busca da cidadania e na conquista dos direitos humanos. Nesse contexto, o artesanato – além de ser uma expressão de uma cultura e de um povo - tem considerável participação na economia de comunidades do país, quer sejam elas litorâneas, quer sejam elas interioranas, o que possibilita a geração de trabalho e de renda.

As visitas iniciais a Comunidade Chã da Pia – PB, ocorreram no 1º semestre de 2017 e prosseguem, até os dias atuais, 2023, com outras pesquisas e pesquisadores. Nesse período realizamos as primeiras entrevistas, observações sobre o cotidiano do trabalho e do lar, além de conversas com as louceiras, seus familiares e outros moradores do lugar, que



resultaram em uma dissertação de mestrado em 2018. Realizamos uma discussão ainda incipiente sobre a transmissão do saber artesanal, a organização familiar e a produção da louça, utilizando a oralidade como principal fonte.

Acreditamos que estas discussões, sujas de barro, tomarão sentido na sua compreensão, seja esta qual for. Pois a nos sujar de barro, pisando em uma comunidade cheia de conhecimentos, início esse trabalho fugindo da introdução das noções teóricas, paradigmática, que exige todo trabalho acadêmico. E esta pesquisa traz essa potencialidade, pois ele nasce do barro, da cultura que traz sentidos e implicações para a teoria.

2 LOUÇA DE BARRO

A produção de artefatos de barro é uma prática bastante antiga, destacada por estudos arqueológicos, que contam a história de diversas culturas. De acordo com Santos e Silva (2012), a arqueologia trata da cultura material constituída por artefatos criados pelo homem em especial no passado, que vão desde ferramentas, utensílios, objetos decorativos, entre outros.

Estes artefatos são resultados de formas específicas e de determinadas organizações de grupo humanos e como vetores de relações sócias, proporcionando condições para que estas se produzam e efetivem, a mostra de elementos materiais relacionada. As histórias dos artefatos cerâmicos, são destaque em diversas pesquisas, quando tratam de cultura. Schaan (2007) destaca em um dos seus trabalhos, realizado na ilha de Marajó (Foz do rio Amazonas), que durante os primeiros 1.500 anos em que foi habitada, registros arqueológicos indicaram a existência de pequenas vilas, que nelas existiam povos que utilizavam principalmente a cerâmica.

Os artefatos cerâmicos sempre estiveram presentes em diversas culturas, não só no Brasil, como em outros países. De acordo com Pileggi (1958) na Europa, o crescimento cultural e histórico do povo europeu, deu-se a partir da cerâmica. Mas, foi em Portugal que a cerâmica apresentou um salto de influências para outras culturas. Valle, Dazzi e Portella (2014), destacam que nos séculos XVI, XVII e XVIII, a cerâmica portuguesa desenvolveu-se e, assim como a espanhola, recebeu influência significativa dos árabes.

Esta herança trazida de Portugal no início da colonização no Brasil, demonstra a influência lusitana nos nossos costumes e na nossa arquitetura, que inicialmente não passava de um simples produto de importação. Depois de algum tempo, este material tornou-se indispensável na decoração da nossa arquitetura, que garantia uma proteção eficaz contra as intempéries de um país tropical, como a abundância de chuva e a ação do sol (AMARAL, 2010).

No Brasil a azulejaria teve início em 1549, trazida por Tomé de Souza, com ele vieram os primeiros obreiros para um planejamento civilizador, que tinham como objetivo de organizar as cidades e vilarejos. No Nordeste Brasileiro, a azulejaria marcou a arquitetura dos municípios dessa região, principalmente na Bahia, no Recife. Alguns exemplos mais significativos são os azulejos da Capela Dourada no Recife (PE), assinados por Antônio Pereira; os da igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Cachoeira (BA) e no Convento de São Francisco (BA) (AMARAL, 2010).

Com a produção de artefatos, houve um aumento de sua utilização em vários países e por pessoas de diferentes tipos financeiros, essa arte não se prendeu apenas nos azulejos, mas se desenvolveu muito, desde produções de porcelana mais delicada para a confecção de xícaras ou a cerâmica rústica, utensílios domésticos e construções civis, uma miríade de produtos foram produzidos durante milênios a partir da queima de misturas de diferentes tipos de barro, juntamente com diversas cores.

A cultura artesanal de artefatos de barro é bastante presente em diversos Estados do Nordeste, Dantas (2015) destaca que Alagoas é rica em artesanato de raiz, aquele que se refere ao forte vínculo com a comunidade onde vive o artesão e aquele que exerce mais influência em seu meio do que as forças comerciais e culturais externas.

A produção artesanal por muito tempo perdura a sociedade, é bem verdade que a produção derivada do barro, já teve uma maior relevância econômica e social para o meio no qual ela é produzida. Está produção é uma prática cultural multifacetada e insubstituível, uma riqueza de traços que faz dela o centro do desenvolvimento econômico de um local e uma construção da identidade da comunidade.

De acordo com Santos (2006) a cultura está muito associada a estudo, educação, formação escolar. Porém pode-se falar que cultura é para se referir unicamente às manifestações artísticas (teatro, a música, a pintura, a escultura). E em outras épocas a cultura era identificada com os meios de comunicação de massa, tais como o rádio, o cinema a televisão.



Ou então cultura diz respeito às festas e cerimônias tradicionais, às lendas e crenças de um povo, ou a seu modo de se vestir, à sua comida a seu idioma.

A cultura tem diversos conceitos e entendimentos, de acordo com os autores já mencionados, mas para as louceiras a cultura está relacionada com o conhecimento intergeracionalmente construído a partir da oralidade. E esta prática cultural além de ser um trabalho de subsistência é ao mesmo tempo de preservação ambiental, pois elas utilizam o bairro sem afetar o meio ambiente. As louceiras da comunidade Chã da Pia, são mulheres da tradição, guardiãs do conhecimento intergeracionalmente construído. Com diferentes definições sobre o que é cultura, podemos concluir que cultura diz respeito a tudo aquilo que caracteriza a existência social de um povo ou de grupos no interior de uma sociedade/comunidade.

O que também está ligada à cultura do barro e a importância da cerâmica para além da estética europeia é a culinária. A arte do barro está estreitamente ligada a forma de como nos alimentamos e produzimos alimentos, pois eram em panelas de barro que os alimentos eram preparados antigamente, advindos de uma forte cultura de um povo. A cultura de utilização do barro se expandiu e tornou a atividade conhecida em todos os lugares, e isto tornou os produtos acessíveis a toda população que tinha interesse (BARROS, 2018).

A utilização de instrumentos e a técnica utilizada para a produção das panelas de barro asseguram uma demarcação reconhecida socialmente, mantendo a “autenticidade”, de cada comunidade que faz esse tipo de atividade (Figura 1). E isso o que podemos presenciar e notar algumas peculiaridades entre um grupo de mulheres da comunidade Chã da Pia. Muito embora a produção de louça na Chã da Pia possua valor cultural devido às técnicas tradicionais de produção assimiladas de uma herança cultural, o que torna essa peça única, não se limita às especificidades de sua produção, mas diz respeito à sua carga simbólica (BARROS, 2018).

Figura 1: panelas de barro, marcando a autenticidade da comunidade



Fonte: Autores, 2020.

Existe uma curiosidade acerca do manuseio e feitiço da cerâmica em toda a América: o fato de ser esta uma atividade especialmente feita por mulheres. Segundo Lévi-Strauss somente em algumas poucas comunidades tribais, a cerâmica era feita por homens. Ao descrever um mito dos Hidatsa, índios do alto do Missouri, de língua soix, o autor mostra como o ato de fazer a cerâmica era uma ocupação sagrada, misteriosa e ligada ao universo feminino (ALMEIDA, 2010).

Apenas as mulheres que haviam herdado o direito de poder praticá-la através de outras mulheres, suas próprias ancestrais, até que se chegasse à ancestralidade mais longínqua que teria recebido das Serpentes esse direito, já que o mito dizia que unicamente as Serpentes podiam fazer cerâmica (ALMEIDA, 2010).

No caso da produção da louça de barro pela comunidade Chã da Pia, a mensagem está focada em repassar a tradição e o saber fazer de pessoas simples em contexto de luta e identidade social que são apaixonadas pela produção de louças de barro (figura 2), seu feitiço sendo uma ocupação sagrada ou não, é realizada apenas por mulheres. Ela simboliza a cultura e os valores, mesmo diante de inúmeras dificuldades, sentem orgulho de sua arte.

Figura 2: Louceiras reunidas para exposição das louças



Fonte: Autores, 2020.

Em toda a comunidade, desenvolvem-se produções bem distintas, cada qual com estilo e técnica próprias: os sistemas de cozimento e de esmaltar, a composição dos vernizes, tudo era repassado de geração para geração.

Segundo Pereira (1957, p. 68), "[...] no Brasil, quando a mulher exerce a cerâmica, confeccionando as peças, ela é exclusivamente 'paneleira' ou modeladora — mercê da tradição indígena — e jamais havemos de encontrá-la entregue ao trabalho do torno, masculino por excelência. [...]". Atestam a afirmação deste escritor, as peças produzidas pelas louceiras de Chã da Pia como os potes, moringas, painelas e cachipôs, cuja tipologia, formato e decoração das peças remetem à herança indígena.

Nos dias atuais, após observar os trabalhos das louceiras na comunidade, Dona Corminha, louceira antiga da comunidade (figura 3), seu trabalho em cerâmica de forma associada teria começado no bairro há anos, quando a sua mãe ensinou o ofício do barro para as filhas, e que já trabalhava com o barro observando sua avó.

Através de seu depoimento durante a confecção da peça verificou-se que o trabalho é todo ele feito à mão, e que as peças são erguidas do zero a partir de um bolo de barro aberto em forma arredondada que serve de base sobre a qual a louceira vai levantando o bojo do pote no chão da própria casa, processo todo feito, portanto sem o uso do torno.

Figura 3: Dona Corminha, louceira da comunidade, exibindo uma das suas artes.



Fonte: Autores, 2020.

Utiliza-se da técnica das "cobrinhas" ou "corda" também conhecida na região como "tirada" ou mais corretamente "acordelado", pois superpõe roletes de pasta em sentido circular para construir as paredes do vaso. As cobrinhas ou

roletes são obtidos rolando-se a argila com as mãos no chão a partir de movimentos dos dedos das duas mãos em que a argila é movimentada contínua e suavemente do centro para as pontas.

À medida que levanta as peças em movimentos giratórios no sentido horário, a artesã vai abrindo o bojo do pote até chegar à altura compreendida entre a metade da peça quando se espera um período de secagem para que se finalize com a parte de cima. A louceira produz vários potes por dia deixando o “brunimento” e os arremates decorativos para o outro dia. As peças menores são feitas em número de vinte por dia.

O domínio das técnicas e a experiência de vida não garantem a elas, o sucesso na hora de retirar o objeto do forno, já que ele pode ter se quebrado durante a queima. Tal como ele, o pesquisador, apesar de estar embasado academicamente por teorias e metodologias, sempre encontra desafios e situações inesperadas no campo.

2.1 MULHERES NA PRODUÇÃO DA LOUÇA DE BARRO

Se pararmos para observarmos a natureza, podemos perceber que o barro já era utilizado para fazer moradias, a milhares de anos, de uma forma arquitetônica e deslumbrante, utilizado até mesmo pelo pássaro “João de Barro” (*Furnarius rufus*), que segundo Santiago (2006) “João de Barro” também é conhecido como barreiro, João-barreiro (Rio Grande do Sul), Maria-barreira (Bahia), forneiro, pedreiro, oleiro, hornero (Argentina) e amassa-barro. É conhecido por seu característico ninho de barro em forma de forno e na direção contrária à da chuva.

Como “arquitetos naturais”, o João de barro inspirou o homem a utilizar o barro para fazer moradia, e com o tempo passou a fabricar utensílios doméstico. Como matéria prima das construções milenares, a argila tem sido útil a humanidade desde os primórdios da civilização.

O homem descobriu ao longo do processo civilizatório, que o solo argiloso pode ser usado, tanto para cultivo de plantas, quanto como matéria-prima para fabricação de cerâmicas. Esses artefatos cerâmicos remontam ao Antigo Egito, Grécia, Império Romano, China, Idade Média e ao período Renascentista e variam, desde a mais delicada xícara, até a produção rústica de telhas, a partir da queima de diferentes tipos de barros (MARTIN, 1999).

A produção artesanal por muito tempo perdura a sociedade, é bem verdade que a produção derivada do barro, já teve uma maior relevância econômica e social para o meio no qual ela é produzida, pois a utilização não somente da panela de barro, mas como também de seus demais utensílios oriundos do barro, como copos, xícaras dentre outros foram utilizados como ferramentas primordiais para o uso diário em tempos passados.

A tradição utilitária da panela de barro que não foi perdida está associada à culinária, voltada em grande parte para o preparo de comidas típicas da região, utilizadas principalmente por grandes restaurantes das cidades circunvizinhas. Portanto, há nesta comunidade uma tradição de transformar o barro em objetos, louças, pensada aqui como um conjunto de práticas sociais, saberes e fazeres, compartilhados e reproduzidos ao longo da história desse local e dessas famílias artesãs. O aprendizado da produção artesanal não é obtido na escola, mas no próprio convívio com esse universo da criação, da experimentação, da arte.

A profissão de Artesão é oficialmente reconhecida no Brasil pela Lei nº 13.180/2015 e defende, dentre suas diretrizes, a qualificação permanente e o estímulo ao aperfeiçoamento dos métodos e processos de produção, o apoio comercial, a certificação da qualidade do artesanato, agregação de valor aos produtos e suas técnicas artesanais e a divulgação do artesanato (BRASIL, 2015), dentre outras não menos relevantes.

O tradicional, nessa realidade globalizada, torna-se uma espécie de referência, uma ligação entre o que se vive no presente e o que foi vivido no passado. É uma recordação da história, é o que permite sua delimitação e seu contexto, assim, não é totalmente perdido. E assim conseguimos observar na pequena comunidade de Chã da Pia a tradição reinventada, mas com a herança do velho. Com esta nova configuração, novos rumos foram sendo seguidos aproximando-se ao que existe nos dias atuais.

Ao decorrer desse processo histórico da cultura em fazer artefatos de barro, é notável que não ocorreu nenhuma alteração significativa nos instrumentos utilizados (figura 4), para fazer, por exemplo a panela, que se utiliza o barro apropriado, a pedra para o “alisamento” das panelas, a cuia (utilizada no acabamento das peças), a tintura e o forno a lenha (figura 5). Também não sofreu alteração significativa, o modo de preparação da louça, sendo algo totalmente artesanal sem instrumentos industrializados.



Figura 4: Instrumentos utilizados pelas louceiras para fazer a arte de barro.



Fonte: Autores, 2020.

Figura 5: Forno a lenha, utilizado para a queima das louças.



Fonte: Autores, 2018.

A utilização desses instrumentos e a técnica utilizada para a produção das panelas de barro asseguram uma demarcação reconhecida socialmente, mantendo a “autenticidade”, de cada comunidade que faz esse tipo de atividade. Percebemos, portanto, que existe um limite cultural que se mantém, mesmo diante dos fluxos presentes. E é isso o que podemos presenciar e notar algumas peculiaridades entre um grupo de mulheres da comunidade Chã da Pia (Areia-PB, Brasil).

Muito embora a produção de louça na Chã da Pia possua valor cultural devido às técnicas tradicionais de produção assimiladas de uma herança cultural, o que torna essa peça única, não se limita às especificidades de sua produção, mas diz respeito à sua carga simbólica.

A atividade de produção de louça reforça na população da comunidade um sentimento de identidade quando encontra correspondência no mito de origem da mesma. Foram esses saberes culturais e/ou populares que contribuíram para a construção das louças na comunidade. Os saberes populares, por sua vez, são aqueles que as pessoas possuem acumulados durante sua vida e servem para explicar e compreender aquilo que as cerca.

Lakatos e Marconi (2003) definem o saber popular como aquele “transmitido de geração em geração por meio da educação informal e baseado em imitação e experiência pessoal” (p.75). Conforme discute Bastos (2013):

As diferentes populações humanas apresentam um arsenal de conhecimentos sobre o ambiente que as cerca. Propriedades terapêuticas e medicinais de animais e plantas, a percepção dos fenômenos naturais, como as estações do ano, tempo para plantar e colher, classificação de animais e plantas, organização de calendários, dicionários, sazonalidade de animais e sua relação com aspectos da natureza são organizações que formam um cabedal de saberes que comumente são chamados de conhecimentos tradicionais. (BASTOS, 2013, p. 195).

A partir dos conhecimentos tradicionais e a produção de louças de barro na comunidade Chã da Pia, mostrou-se fundamental como identidade com o local, identificação com a arte. Que segundo Castells (1942) a construção de identidades é: Valer-se de matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. (CASTELLS, 1946, p. 23).

Esses conhecimentos não possuem o mesmo rigor e nem sempre trazem a pretendida veracidade de um conhecimento científico, mas carregam enorme riqueza cultural e de experiência de vida. Associados a conhecimentos adquiridos em anos de trabalho e de vida, e sendo parte da cultura do indivíduo e de um grupo social.

Ensejamos que é no ritmo da produção familiar, do convívio diário, na imitação dos gestos da mãe que as crianças são socializadas no “mundo do barro” e o repasse da tradição vai acontecendo, pouco a pouco, de forma naturalizada e “sujando” a vida e a memória com o barro. Uma louceira não se faz rapidamente, demora anos e anos. O fazer é apreendido por partes, ensinadas por referenciais, por um(a) professor(a) da vida, que pode ser a vó, a mãe, a irmã mais velhas ou qualquer outra pessoa da família que se torna responsável pelo treinamento e aperfeiçoamento de uma aprendiz.

Nem tampouco, a tradição vinculada a uma concepção de alfabetização segundo a qual, a aprendizagem inicial da leitura e da escrita como o foco de fazer o aluno chegar ao reconhecimento das palavras garantindo-lhe o domínio das correspondências fonográficas, tornou-se pequeno diante o saber da tradição das louceiras. Segundo Diogo e Gorette (2011), ao analisarmos dialeticamente a evolução humana, fica explícito que o homem antes mesmo de aprender a escrita, ele aprendeu sobre o mundo a sua volta fazendo leituras críticas desse imenso mundo. Não podemos afirmar que uma pessoa é iletrada, pois ela desde o princípio da vida reflete sobre as coisas.

Segundo Morigi et al. (2012) a transmissão de uma tradição cultural, através da memória, possibilita a produção dos sentidos que são compartilhados, como um processo ativo e dinâmico, fruto das relações de poderes já instituídas que constrói aquilo que reconhecemos como parte da cultura humana, sendo estas festas, comidas, produção artesanal dentre outros aspectos.

Entretanto a representação das culturas nem sempre são perpetuadas entre os povos, as gerações vão evoluindo e com isso o modo de produzir e ou de cultuar se modificam significativamente, sendo que os valores culturais e da tradição ocorre através da memória social dos grupos que compartilham um mesmo tempo e um mesmo espaço geográfico, assim uma vez que esse tempo e esse espaço são modificados os agentes culturais se modificam (MORIGI et al., 2012).

Mas a identidade da louceira permanece, mesmo com as modificações do tempo. Ser louceira para as mulheres da comunidade Chã da Pia é escrever o poema com as mãos, dando forma as louças pelo calor das mãos e pelo amor de toda uma cultura enraizada na comunidade (figura 6), transformando o barro bruto em peças elaboradas, aprendidas a partir dos saberes da tradição. É elaborar um trabalho poeticamente com as mãos, com competências, adquirindo admiração daqueles que ver o trabalho artístico em cada peça. Ser louceira transformou-se em uma profissão, uma artista a desenvolver uma atividade há séculos de um mesmo modo, fazem a louça de barro, mantendo uma tradição da cultura local, executando seu ofício nos quintais e/ou no galpão de suas residências. Que segundo Alves (2004), louceira propriamente dito, é aquela que modela ou “arma” as peças.



Figura 6: Placa mostrando que a cultura é realizada por amor

Fonte: Autores, 2020.

O artesanato é todo feito em casa, conciliado com os afazeres domésticos e aliado às funções de mãe, esposa e dona de casa, obedecendo a um ritmo próprio, conforme mencionado. Por isso as atribuições advindas desses outros papéis sociais preenchem consideravelmente o cotidiano das louceiras e as “obriga” a dar conta de outras tarefas, paralelas ao universo do barro.

Mas a arte se transforma em poema com a mão, que é áspera e tem a pele grossa de tanto mexer com o barro, a louceira vai modelando aquela matéria que até então era disforme. Aos poucos, ela vai girando a tábua, com a mão esquerda, enquanto a direita vai “levantando” o barro; assim ela trabalha em todos os lados da peça (figura 7).

A técnica e a habilidade impressionam; é um trabalho de muita maestria. Não há tornos giratórios ou qualquer outro instrumento utilizado em trabalhos com barro para facilitar ou aumentar a produção, sendo essa sua principal especificidade. É nesse momento que as ideias afloram, a criatividade é aguçada e o intelecto é posto em funcionamento.

Enquanto a mão e o barro vão sendo umedecidos, os dedos mais parecem espátulas que “abrem” os torrões de barro e os transformam em potes, panelas, jarros, abajures, cinzeiros. Portanto, a mão é a extensão desse corpo treinado. Nesse processo, as mãos merecem atenção especial, pois elas não apenas executam as ideias, como também são, sobretudo, instrumentos essenciais para a ação humana (HERTZ 1980). Muito já foi escrito a respeito do poder que nossas mãos carregam em si.

Figura 7: Barro bruto se transformando em poema, realizada por uma louceira.

Fonte: Autores, 2018.

A modelagem do barro, pelas louceiras, demonstra muito mais do que uma simples feitura de objetos. Revela o treinamento, o aprendizado, a “técnica”, a memorização de “posturas culturalmente específicas”, transmitidas, mesmo

que não sejam verbalizadas nem conscientemente ensinadas (CONNERTON, 1993). Por isso é comum dizerem que aprenderam sozinhas ou apenas vendo os outros fazerem.

A modelagem é designada assim, pelas mulheres de Chã da Pia, porque a argila amolecida é amparada no chão ou em cadeiras e moldada com as mãos, sem o uso de um torno. É utilizada para a modelagem apenas um pedaço de “cabaça” (*Lagenaria vulgaris*) - (figura 8), um fruto que também conhecido como coité que em do tupi guarani significa “vasilha, panela ou cuia”, também é chamada de cuieira e cuia de árvore.

Figura 8: Modelagem da louça com o uso de cabaça, realizada por uma louceira.



Fonte: Autores, 2018

As características da casca dos frutos são perceptíveis no toque, ela é suave, dura, impermeável, assemelha-se a madeira, não é porosa e não apresenta elasticidade. A casca do fruto é utilizada como ferramenta, retirada da própria vegetação ali presente e que auxilia nos contornos mais suaves das panelas confeccionadas.

Com a panela modelada e argila ainda mole é o momento de retirar as impurezas e também o excesso de barro, com uma faca. Após a retirada das impurezas e a panela já modelada (figura 9 - A), enquanto não se encontram secas, a próxima etapa pode ser cumprida como o alisamento (Figura 9 - B), que se configura no polimento dos utensílios com pedras que são encontradas nas beiras dos rios, com texturas lisas, também conhecidas como seixo rolado, mas conhecido na região como “xêxos” ou também são utilizados pedaços de galhos lisos.

Figura 9 A: Louça modela e exposta ao sol para a secagem



Fonte: Autores, 2018

Figura 9 B: Louceira fazendo o alisamento da louça com "xêxos"



Fonte: Autores, 2018

Essas práticas são narradas pelas louceiras com um sorriso no rosto. Porque é neste momento que essas mulheres se transformam, junto com a sua arte, elas se pintam e pintam as louças. As louças têm uma forte marca de criação de cada louceira, impressiona sua presença e sua originalidade na produção que ganha fôlego e busca a identificação da comunidade, a riqueza e multiplicidade da cultura local, e que ainda dialoga com a identidade própria.

Fazer louça de barro não é uma atividade que possa ser entendida apenas do ponto de vista comercial. Um olhar mais atento sobre o cotidiano da produção apresenta as visões de mundo, o imaginário, os arranjos sociais, enfim, a arte de quem a faz.

Enquanto modelam seus objetos, as artesãs moldam as próprias vidas, num processo constante de criação e recriação de seu universo cultural particular. O dia obedece a uma continuidade de afazeres que são organizados a partir das suas necessidades, não estando seu tempo subordinado ao relógio, como ocorre na produção industrial urbana.

Apesar de serem conhecidas dentro e fora da comunidade Chã da Pia, como “as louceiras” ou até mesmo “as loiçeirias”, como são autodominadas, essas mulheres não podem ser pensadas como uma categoria só, que denote unidade, pois têm histórias de vida, visões de mundo e interesses diversos, que as impedem de estabelecerem uma identidade única.

2.2 IDENTIDADE DO OFÍCIO E CULTURA

A palavra ofício deriva de “officiu” que no latim significa dever, naquele sentido de cumprir com dada obrigação e a partir de um ritual determinado (FERREIRA, 1986). A palavra ofício, representa ainda um certo saber-fazer àqueles que comungam do mesmo conjunto de conhecimentos e habilidades, e são capazes de reproduzir certos objetos e/ou objetivos com base nos mesmos rituais (NETO, 2005).

Essa identidade entre pessoas a partir de fazeres e saberes está presente no interior das sociedades e que trazem os papéis que executam e ao mesmo tempo supre a sociedade daquilo que ela necessita em dado momento histórico. Poderíamos aqui lembrar diversos ofícios de mulheres e homens, uns necessários à humanidade desde as mais primitivas épocas, e outros de que só viemos a necessitar muito recentemente (NETO, 2005).

Existem vários tipos de fazeres (profissões), aqueles que estão dentre as profissões mais reconhecidas no nosso meio (médicos, advogados, engenheiros, professores...) e que são consideradas escolhas e áreas autônomas que permitem a construção de uma carreira. Como também aquelas que tem valor social, mas que as vezes acabam sendo desvalorizadas por falta de reconhecimento da população (trabalhos artesanais).

Quer sejam chamadas de “ofícios”, “vocações” ou “profissões”, essas atividades artesanais não se reduzem à troca econômica de um gasto de energia por um salário, mas possuem uma dimensão simbólica em termos de realização de si. Providas de um nome coletivo (DUBAR, TRIPIER, BOUSSARD, 2011), permitem àqueles que as exercem identificar-se por seu trabalho e serem assim reconhecidos.

Essa dimensão simbólica com a realização do “eu” é observada na comunidade Chã da Pia. Mulheres que exercem esse ofício com prazer, que vem sendo perpassado de geração a geração, gerando uma identidade dessa comunidade. Segundo Dubar (1997) identidade não é classificada como inata, mas sim que ela é construída na infância, e que a mesma se remete como um processo desenvolvido ao longo de toda vida.

Para Silva e Vidal (1995), a sociedade moderna tem buscado cada vez mais a “arte pela arte”, desvinculando os artefatos de outras áreas da vida social. As autoras ressaltam que com a arte indígena e a popular acontece justamente o contrário: não há uma palavra que defina o que chamamos de arte nessas culturas, porque ela não é uma especialidade separada de outros aspectos da vida cotidiana. O seu dinamismo acompanha a dinâmica da própria cultura.

Amorim (2005) reforça esse debate, quando aponta que as palavras “arte, trabalho, ofício, artesanato são equivalentes” e que a classificação dos objetos como “arte ou artesanato nem sempre é a preocupação de seus autores”. Afinal, o artesão não está interessado apenas em criar um “bem econômico”, mas também na execução de “formas úteis e belas”, que irão enaltecer o saber, a habilidade dele e do seu grupo social.



3 CONCLUSÃO

Apesar da elevada possibilidade de a tradição das louceiras de barro desaparecer, seja por ausência de políticas públicas que as enxergue como patrimônio cultural e imaterial de um povo, seja pelo desinteresse das gerações mais novas e até mesmo pelas adversidades naturais, as mestras do barro da comunidade Chã da Pia.

A cultura artesanal é algo que está atrelada a prática humana, em que se desenvolve como manifestação de determinado povo. Diante disso a cultura da produção artesanal de panelas de barro e seus demais utensílios é algo que já faz parte da história da comunidade Chã da Pia. No entanto esta prática tem sofrido significativas problemáticas visto que a mesma não tem apreciação pela sua comunidade. Diante do exposto e observado durante a pesquisa, existe uma desvalorização do artesanato das mulheres não somente pela comunidade, como também pelos compradores, pois quando vendida nas mãos dos atravessadores o preço se eleva, quando comprado diretamente nas mãos destas mulheres o preço diminui, ou seja, ainda se tem em plena sociedade dita evoluída a questão da desvalorização do trabalho da mulher.

Conclui-se por tanto que a cultura artesanal é de suma importância, devido seu valor cultural e histórico, em que deveria continuar a passar de geração a geração, no entanto existi uma quebra nessa relação de gerações, pois nem as filhas das louceiras querem aprender a prática e nem suas mães ensinar, pois querem que suas filhas tenham condições de trabalho melhor que as suas. Logo, se esta cultura artesanal tivesse incentivo de ações governamentais, talvez o cenário fosse outro e mais rentável e as condições de trabalho destas mulheres valorizada e melhor.

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALMEIDA, FL., Mulheres recipientes: recortes poéticos do universo feminino nas artes Visuais [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 238 p. ISBN 978- 85-7983-118-8.

ALVES, Ângelo Guisepe Chaves. Do barro de loiça à loiça de barro: caracterização etnopedológica de um artesanato camponês no agreste paraibano. Tese de doutorado-UFSCar, 2004, 179 pag.

AMARAL, Liliane Semi. Arquitetura e arte decorativa do azulejo no Brasil. In: Revista belas artes, São Paulo, 2ªed. 2010.

AMORIM, Maria Alice. Artesanato, Tradição e Arte. Continente Documento, ano 3, n.35, 2005.

BARROS, Laís da Silva. Percepção ambiental de um grupo de mulheres loiçeirias da comunidade de chã da pia/areia – PB. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática, da Universidade Estadual da Paraíba. Aprovado em 27 de outubro de 2018.

BASTOS, Sandra Nazaré Dias. Etnociências na sala de aula: uma possibilidade para aprendizagem significativa. In: Anais do II Congresso nacional de educação e II Seminário Internacional de representações sociais, subjetividade e educação. Curitiba: PUC. 2013.

BRASIL, Lei 13.180/2015. Dispõe sobre a profissão de artesão e dá outras providências 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_Leis.htm> Acesso em: março de 2023.

BRASIL, Lei 13.180/2015. Dispõe sobre a profissão de artesão e dá outras providências 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_Leis.htm> Acesso em: ago.2020.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, v.2; 1942.

CONNERTON, Paul. Como as Sociedades Recordam. Celta Editora: Oeiras, 1993.

DANTAS, Cármen Lúcia; Fazer Popular: Mestres Artesãos das Alagoas. Maceió: Organização Arnon de Mello, 2ªed. 2015.

DIOGO, Emilli Moreira; GORETTE, Milena da Silva. LETRAMENTO E ALFABETIZAÇÃO: UMA PRÁTICA PEDAGÓGICA DE QUALIDADE. X congresso Nacional de Educação – EDUCERE. I seminário internacional de representações sociais, subjetividade e educação – SIRSSE. 2011.



- DUBAR, Claude. *A Socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. Porto: Porto Editora, 1997.
- DUBAR, Claude; TRIPIER, Pierre; BOUSSARD, Valérie. *Sociologie des professions*. Paris: Armand Colin, 2011.
- FERREIRA, A.B.H. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- GALIZONI, Flavia Maria; RIBEIRO, Eduardo Magalhães; CARVALHO, Alice Assis; JESUS, Géssica Almeida de; FAGUNDES, Juliana Soares; SILVA, Patrícia Noscilene. *Aprendendo com o barro: inovação e saber de artesãs camponesas do Jequitinhonha; Agriculturas*; v. 10; n. 3; setembro de 2013.
- HERTZ, Robert. *A Preeminência da Mão Direita: um estudo sobre a polaridade religiosa*. In *Religião e Sociedade*, n.06, 1980, pp 99-128.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas. 2003.
- MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia. Uma introdução*, São Paulo: Atlas. 2006, 6ª edição.
- MARTIN, G. *Pré-história do nordeste do Brasil*, 3ª Ed. Universitária UFPE: Recife, 1999.
- MARTIN, G. *Pré-história do nordeste do Brasil*, 3ª Ed. Universitária UFPE: Recife, 1999.
- MELO, F. P. *Risco ambiental e ordenamento do território em Garanhuns-PE*. São Cristóvão – SE. Originalmente apresentada como dissertação de doutorado, Universidade Federal de Sergipe, 2016.
- MORIGI, V. J.; ROCHA, C. P. V.; SEMENSATTO, S. *Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, n. 14, 2012. Disponível em: < www4.unirio.br/morpheusonline/>. Acesso em 27 fev. 2018.
- MORIGI, V. J.; ROCHA, C. P. V.; SEMENSATTO, S. *Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, n. 14, 2012. Disponível em: < www4.unirio.br/morpheusonline/>. Acesso em 27 fev. 2019.
- NETO, Manoel Fernandes de Sousa. *O ofício, a oficina e a profissão: reflexões sobre o lugar social do professor*. Cad. Cedes, Campinas, vol. 25, n. 66, p. 249-259, maio/ago. 2005, p. 249.
- PEREIRA, Carlos José da Costa. *A cerâmica popular da Bahia*. Salvador: Progresso, 1957, 138p.
- PILEGGI, Aristides. *Cerâmica no Brasil e no mundo*. São Paulo: Livraria Martins, 1958, p. 33.
- SANTIAGO, Rodrigo Girardi. *João-de-barro (Furnarius rufus)*. Biblioteca Digital de Ciências, 08 dec. 2006. Disponível em: <<http://www.ib.unicamp.br/lte/bdc/visualizarMaterial.php?idMaterial=381>>. Acesso em: 02 novembro. 2017.
- SANTOS, Aline Gonçalves dos; SILVA, Jacionira Côelho. *História escrita na cerâmica arqueológica*. VI Simpósio Nacional de História Cultural Escritas da História: Ver – Sentir – Narrar, Universidade Federal do Piauí – UFPI Teresina-PI ISBN: 978-85-98711-10-2, 2012.
- SCHAAN, Denise. *Os Filhos da Serpente: Rito, Mito e Subsistência nos Cacicados da Ilha de Marajó*. Inter. J. South American Archaeol. 1: 50-56, 2007.
- SILVA, Aracy Lopes da; e VIDAL, Lux. *O Sistema de Objetos nas Sociedades Indígenas: arte e cultura material*. In *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Aracy Lopes da Silva e Luis Donisete Benzi Grupioni (orgs). MEC/MARI/UNESCO.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. London: ay uso. 1871.
- VALLE, Arthur; DAZZI Camila; Portella Isabel. *Oitocentos - Tomo III: Intercâmbios culturais entre Brasil e Portugal*. 2ªed. Rio de Janeiro: CEFET/RJ, 2014. II. 600 p.

