



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE HUMANIDADES  
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JANAILSON MACÊDO LUIZ

**DAS RESSIGNIFICAÇÕES DO PASSADO: AS ARTES DA MEMÓRIA E A  
ESCRITA DA HISTÓRIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE  
QUILOMBOS CAIANA DOS CRIoulos, ALAGOA GRANDE - PB**

Campina Grande – PB

2013

Janailson Macêdo Luiz

**DAS RESSIGNIFICAÇÕES DO PASSADO: AS ARTES DA MEMÓRIA E A  
ESCRITA DA HISTÓRIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE  
QUILOMBOS CAIANA DOS CRIoulos, ALAGOA GRANDE - PB**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), junto à Linha de Pesquisa *Cultura, Poder e Identidades*, como requisito para Exame de Qualificação.

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Juciene Ricarte Apolinário

**Linha de pesquisa:** Cultura, Poder e Identidades

Campina Grande – PB

2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

M488e Luiz, Janailson Macêdo.  
Das ressignificações do passado: As artes da memória e a escrita da história da comunidade remanescente de quilombos Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB / Janailson Macêdo Luiz. – 2013.  
191 f.: il. color.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades

“Orientação: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Juciene Ricarte Apolinário”.

Referências.

1. História. 2. Comunidade Remanescente de Quilombo. 3. Memória. 4. Etnicidade. I. Juciene Ricarte Apolinário. II. Título.

CDU 94(043)

Janailson Macêdo Luiz

**DAS RESSIGNIFICAÇÕES DO PASSADO: AS ARTES DA MEMÓRIA E A  
ESCRITA DA HISTÓRIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE  
QUILOMBOS CAIANA DOS CRIoulos, ALAGOA GRANDE - PB**

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Juciene Ricarte Apolinário – UFCG  
Presidente/Orientadora

---

Prof. Dr. Edson Hely Silva – UFPE  
Examinador Interno

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia de Araujo Brandão Couto – UFRJ/UFF  
Examinador Externo

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elizabeth Christina de Andrade Lima – UFCG  
Examinador Interno (Suplente)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Lindaci Gomes de Souza – UEPB  
Examinador Externo (Suplente)

*Dedico este trabalho aos moradores de Caiana dos Crioulos: aos que conheci “materialmente” em cada visita realizada durante a construção da pesquisa; e aos que não estando mais presentes no dia-a-dia da comunidade, fazem-se ainda presentes através dos saberes, gestos costumes reproduzidos e ressignificados por seus descendentes.*

## AGRADECIMENTOS

*Agradeço aos colaboradores da pesquisa e àqueles com quem convivi por maior tempo em Caiana dos Crioulos, que tornaram tão mais interessante e acolhedora as minhas “idas a campo”: Elza, Zé Pequeno, Dona Edite, Noemi, Seu Mané Preto, Sandro, Felipe, Ruth, Ornila, Mané Guilherme, Bastião, Zefinha, Zé Duca, Mané Guilherme, Manel, Maria de Teodósio, Cida, Totinha, Paulinho, Luzia, Ermenegilda, Maria Nazaré, Biu, Olívia...*

*À minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Juciene Ricarte Apolinário, pela indicação dos caminhos mais pertinentes para o desenvolvimento do trabalho e pelo cuidado, compromisso e incentivos apresentados em cada orientação...*

*Ao Prof. Edson Silva, meu coorientador, e à Prof.<sup>a</sup> Patrícia Couto, pelas sugestões teóricas, metodológicas, bibliográficas e pelas formas de incentivo dadas em diversos momentos da constituição do trabalho, em especial durante o exame de Qualificação...*

*À Prof.<sup>a</sup> Maria Lindaci Gomes de Souza e Prof.<sup>a</sup> Patrícia Cristina de Aragão Araújo, que com suas orientações durante a graduação, contribuíram com os primeiros passos deste estudo; e aos meus professores(as), funcionários e colegas do mestrado em História da UFCG e da graduação em História da UEPB, pelas sugestões dadas à pesquisa e, em muitos casos, pelas boas expectativas lançadas, que tanto serviram de acalento em etapas difíceis do trabalho...*

*Aos demais amigos que deram sugestões, incentivos e, por diversas vezes, colaboraram com a construção do trabalho, indicando fontes, referências ou, simplesmente, disponibilizando um pouco do seu tempo para ouvirem algumas das minhas infundáveis divagações sobre a pesquisa. Dentre estes, agradeço em especial aos amigos membros do Núcleo Blecaute, Bruno Rafael de Albuquerque Gaudêncio, Flaw Mendes e João Matias de Oliveira...*

*À Gláucia, por manter-me em constante estado de inspiração durante o tempo dedicado à tradução em palavras daquilo que vivenciei em campo... E pelo simples fato de existir e, com isso, lançar paz, luz e amor em minha vida...*

*Aos meus pais, por tudo!*

*Como vivi e mudei, o passado mudou também.*

Guimarães Rosa

## RESUMO

Como os moradores de Caiana dos Crioulos, comunidade remanescente de quilombos localizada no Brejo paraibano, representam a trajetória de sua comunidade no decorrer do tempo? Esta foi a pergunta que orientou a pesquisa ora apresentada. Para tentar respondê-la, foram apropriadas as seguintes fontes: orais, produzidas através dos procedimentos metodológicos da História Oral; visuais, constituídas por fotografias produzidas durante o trabalho de campo de cunho etnográfico, com o auxílio da Antropologia da Imagem, bem como por CD's, DVDs e documentários que tomaram a comunidade por objeto; periódicos, em destaque matérias alusivas a Caiana dos Crioulos veiculadas por jornais e revistas. As principais categorias utilizadas foram: representação, a partir de Roger Chartier; etnicidade e fronteiras, a partir de Fredrik Barth; memória, com base em autores como Paul Ricoeur, Ecléa Bosí, Alessandro Portelli, Maurice Halbwachs e Simon Schama; e autoconsciência cultural, a partir de Marshal Sahlins. A pesquisa tomou por base as narrativas transmitidas pelos antepassados para as atuais gerações de moradores de Caiana dos Crioulos acerca da origem da comunidade e épocas mais distantes no tempo, bem como as representações constituídas pelos moradores sobre essas transmissões e sobre as histórias que não foram transmitidas; centrou-se também nas memórias relativas a algumas práticas culturais ditas tradicionais na comunidade (ciranda, coco de roda, bandas de pífano) e os significados próprios dados pelos moradores de Caiana a conceitos como “resgate”, “cultura” e “identidade”; e, finalmente, a pesquisa tomou como objeto os *lugares de memória* criados na comunidade por seus próprios moradores. A partir da análise desses elementos, a pesquisa observou que as formas como os moradores de Caiana dos Crioulos vêm representando a sua história estão baseadas em ressignificações das narrativas transmitidas por seus ancestrais, tendo como base o atual contexto da comunidade, onde a mesma é constantemente visitada por pessoas “de fora” que interpelam seus moradores a narrarem e, juntamente com motivações internas da comunidade, problematizarem sua própria trajetória no decorrer do tempo, com destaque para sua origem. No mesmo sentido, ocorre também uma apropriação específica de categorias como “cultura” e “identidade” no cerne da comunidade, relacionadas a um contexto de valorização desses elementos e criação de fronteiras étnicas que estabeleçam fronteiras simbólicas para com os *outros*, os “de fora”, bem como a uma *autoconsciência cultural*. Também existem em Caiana diversas ações de valorização do patrimônio da comunidade e busca pela preservação das memórias dos antepassados, sendo inclusive estabelecidos diversos *lugares de memória*. Em síntese, Caiana dos Crioulos vem passando por um processo de ressignificação de sua história, a partir das articulações entre as heranças culturais e étnicas herdadas dos antepassados e a exigência de constituição de reorientações étnicas ocasionadas a partir de seu reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombos.

**Palavras-chaves:** Comunidade remanescente de quilombos. Memória. Etnicidade.



## ABSTRACT

As residents of Caiana dos Crioulos, remaining quilombo community located in Paraíba Fen, represent the trajectory of their community over time? This was the question that guided the research presented herein. To try to answer it, the following sources were appropriate: oral, produced through methodological procedures of oral history, visual, consisting of photographs produced during the fieldwork ethnographic, with the aid of Anthropology Image, as well as CD's, DVDs and documentaries that took the community by object; journals, in alluding to highlight Caiana dos Crioulos carried by newspapers and magazines materials. The main categories were: representation from Roger Chartier; ethnicity and borders, from Fredrik Barth, memory, based on authors such as Paul Ricoeur, Ecléa Bosi, Alessandro Portelli, Maurice Halbwachs and Simon Schama, and cultural self-awareness, from Marshall Sahlins. The research was based on narratives sent by the ancestors to the current generations of residents of the Caiana dos Crioulos about the origin of the community and more distant epochs in time, as well as the representations made by residents about these transmissions and about the stories that were not transmitted, also focused on the memories relating to some so-called traditional cultural practices in the community (sieve coconut wheel, fife bands) and the data by the residents of Caiana to concepts like "rescue", "culture" and "identity" own meanings and, finally, the research took as its object the memory locations in the community created by its own residents. From the analysis of these elements, the survey noted that the ways in which residents of the Caiana dos Crioulos come representing their story is based on reinterpretation of narratives handed down by their ancestors, based on the current context of the community, where it is constantly visited by "outsiders" that challenge its residents and the narrating, along with internal motivations of the community, problematize their own trajectory over time, highlighting its origin. Also in the same direction, there is a specific appropriation categories like "culture" and "identity" at the heart of the community, related to a context of recovery of such elements and the creation of ethnic boundaries that establish symbolic boundaries for others, the "outside" as well as a cultural self-awareness. Also exist in several actions Caiana valuation of the assets of the community and seeks to preserve the memories of ancestors, including being established various places of memory. In summary, the Caiana dos Crioulos has been undergoing a process of redefinition of their history, from the connections between inherited from ancestors and ethnic and cultural heritages requirement of establishing ethnic caused reorientation from its recognition while remaining quilombo community.

**Keywords:** Remaining Quilombo Community. Memory. Ethnicity.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES E FOTOGRAFIAS

N.º	ILUSTRAÇÃO	PÁGINA
1	Localização do Brejo paraibano	14
2	Mapa: Localização de Alagoa Grande – PB	15
3	Mapa: Localização geográfica da comunidade Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB	16
4	Carta geográfica do município de Alagoa Grande-PB, destacando a comunidade Caiana dos Crioulos	20
5	Visitação das antropólogas portuguesas Vânia Machado e Catarina Costa à Caiana dos Crioulos (2012)	40
6	Bar de Elza e Zé Pequeno, de onde realizei as observações descritas no início deste capítulo. No letreiro presentes dos dizeres: “Bar: Quilombo Saudável – Alimente-se bem” (2012)	44
7	“Torrão dos caboclos brabos” (2012)	73
8	Dona Edite mostrando um “torrão dos caboclo brabo” no terreiro de sua casa (2012)	75
9	Jovens cirandeiras de Caiana dos Crioulos durante participação em evento promovido pelo NEAB-Í/UEPB (2006)	80
10	Capa do primeiro CD do grupo de cirandeiras (2003)	86
11 e 12	Realização de registro audiovisual de ensaio do grupo de cirandeiras, ainda com a presença de Seu Zuza (2006)	88
13	Fotografia reproduzida no artigo “Um Quilombo Esquecido”, seguida pela legenda: “Um solo de pífano” (1949)	91
14	Fotografia reproduzida no artigo “Um Quilombo Esquecido”, seguida pela legenda: “A caminho da fonte, conduzindo potes, produzidos na região” (1949)	92
15	Integrantes do grupo de ciranda e coco de roda debulhando favas (2009)	102
16	Dona Edite em participação em Seminário na UEPB (2007)	110

17	Recorte de fotografia de Cida publicada no jornal “A União” (2013)	111
18	Cartaz de evento em comemoração ao Dia Internacional da Mulher (2012)	114
19	Pilão pertencente a João Maria (2012)	129
20	Vista da capelinha de João Maria a partir da janela da casa de Dona Edite (2012)	131
21	Vista aproximada da capelinha de João Maria (2012)	131
22	Estátua de Osvaldo Trigueiro localizada no centro de Alagoa Grande (2012)	134
23	Visão frontal da casa de Dona Edite (2012)	140
24	Ruínas de uma das últimas casas de taipa da comunidade (2012)	142
25	Fogão a lenha no interior da casa de Dona Edite (2009)	143
26	Cirandeira Lurdes com “bassoura” (2009)	144
27	Riacho da Varge (2009)	146
28	Ruína de casa em Caiana dos Crioulos (2009)	148
29	Placa de fundação do grupo escolar de Caiana dos Crioulos (39)	150
30	Unidade básica de saúde de Caiana dos Crioulos (2012)	151
31	Elza no “Reinado Encantado” (2012)	152
32	Totinha em visita ao Santo Antônio da Pedra (2012)	153
33	Capela construída no terreno da casa de Maria Braz (2012)	154
34	Utensílios de barro feitos para o “museu” da comunidade (2012)	155
35	Capela construída em espaço que outrora recebera uma residência (2012)	156
36	Luzia posicionando os retratos na sala de sua casa (2012)	159
37	Reprodução de fotografia do pai de Luzia, tocador de triângulo na bandinha de pífano de Mestre Santino (2012)	160
38	Reprodução de fotografia retirada por de Zé Duca quando de sua última “viagem” ao Rio de Janeiro (2012)	161
39	Retratos localizados na parede da sala de Dona Edite (2012)	162

40	DVD "Caiana dos Crioulos e seus grupos culturais" (2012)	163
41 e 42	Fotografias de Seu Zuza (2006)	164

## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>AESA</b>	Agência Executiva de Gestão das Águas do Estado da Paraíba
<b>BAMIDELÊ</b>	Organização de Mulheres Negras na Paraíba
<b>CNPQ</b>	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
<b>CRAS</b>	Centro de Referência de Assistência Social
<b>FCP</b>	Fundação Cultural Palmares
<b>FUNJOPE</b>	Fundação Cultural de João Pessoa
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>IHGP</b>	Instituto Histórico e Geográfico Paraibano
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
<b>MINC</b>	Ministério da Cultura
<b>NEAB-Í/UEPB</b>	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UEPB
<b>OMNC</b>	Organização de Mulheres Negras de Caiana
<b>PPGH/UFCG</b>	Programa de Pós-Graduação em História
<b>PPGCS/UFCG</b>	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFCG
<b>SECTUR</b>	Secretaria da Cultura e do Turismo de Alagoa Grande
<b>UEPB</b>	Universidade Estadual da Paraíba
<b>UFCG</b>	Universidade Federal de Campina Grande
<b>UFPB</b>	Universidade Federal da Paraíba

## SUMÁRIO

<b>Partidas...</b>	13
<b>Capítulo primeiro – Das histórias que os mais velhos (não) contaram</b>	28
Presença negra no Brejo paraibano	32
A constante procura por Caiana	39
As artes da memória	46
Silêncios e esquecimentos	53
Consciência da alteridade temporal	58
Versões e representações sobre as origens	63
<b>Capítulo segundo – Da autoconsciência cultural</b>	77
O pífano, o coco de roda e a ciranda em Caiana dos Crioulos	85
Cotidiano e memória das cirandeiras	117
<b>Capítulo terceiro – Trajetos de patrimonialização</b>	127
Espaços da Memória	136
Caiana... ou um museu “a céu aberto”	149
Fotografias, registros audiovisuais e outros <i>lugares de memória</i>	158
<b>Chegadas... E novas partidas</b>	166
<b>Fontes</b>	172
<b>Referências bibliográficas</b>	176
<b>Anexo A – Certidão de Auto-Reconhecimento</b>	189
<b>Anexo B – Lista de comunidades certificadas na Paraíba (FCP)</b>	190
<b>Anexo C – Modelo de Carta de Cessão</b>	191

## PARTIDAS...

*É vivenciando esta fase que me dou conta (e não sem susto) que estou entre dois fogos: a minha cultura e uma outra, o meu mundo e um outro. De fato, tendo me preparado e me colocado como tradutor de um outro sistema para a minha própria linguagem, eis que tenho que iniciar minha tarefa. E então verifico, intimamente satisfeito, que o meu ofício – voltado para o estudo dos homens – é análogo à própria caminhada das sociedades humanas.*

Roberto da Mata

O viajante que passa pela área central de Alagoa Grande<sup>1</sup>, pela “rua”, como chamam os moradores desse município do Brejo<sup>2</sup> paraibano, e não conhece com detalhes o local, provavelmente ignora que a 12 km dali, entre as inúmeras serras que parecem se multiplicar ao infinito através de sua região sudoeste, encontra-se um grupo de pessoas ligadas entre si por um processo histórico peculiar. Trata-se de Caiana dos Crioulos, *comunidade* que a partir deste início de século XXI passou a carregar oficialmente a designação e a auto-atribuição enquanto *remanescente de quilombos*.

Mas talvez não seja apenas o viajante apressado que desconheça o dia a dia e a história de Caiana. Durante os mais de quatro anos em que transitei por Alagoa Grande enquanto realizava pesquisas de campo, ficou-me a impressão de que boa parte de seus moradores apresentam uma visão superficial com relação ao que se passa entre aquelas serras.

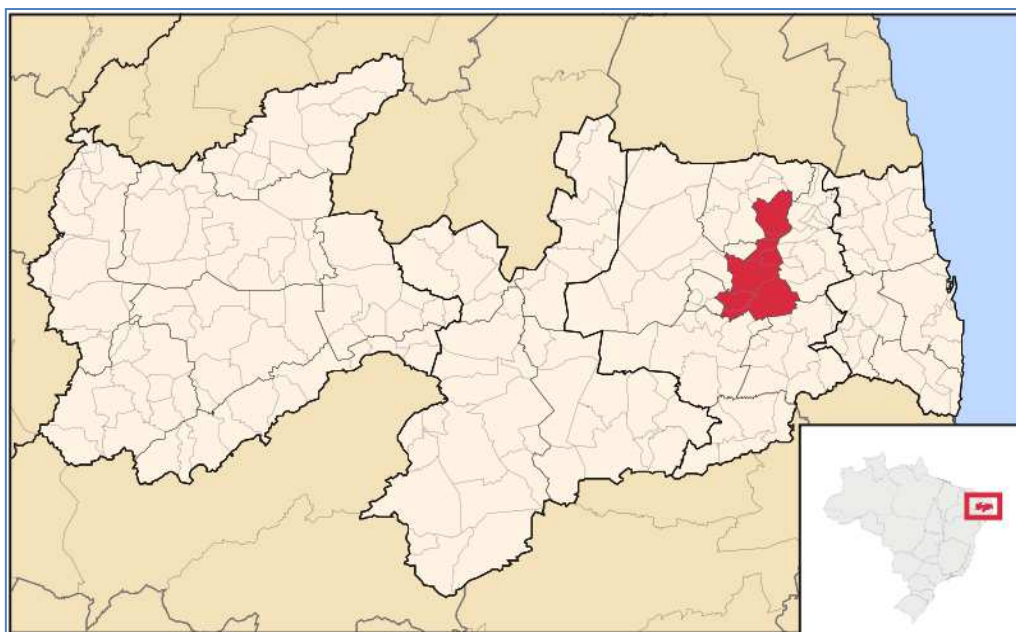
É importante observar que as características de Caiana dos Crioulos não a colocam como um espaço que desperta interesse apenas em âmbito local.

<sup>1</sup> Alagoa Grande está localizada a 103 km de João Pessoa (acesso pela BR 101), capital do estado da Paraíba. De acordo com o Censo 2010 do IBGE, sua população é de 28.479 habitantes. Sua área territorial abrange cerca de 320,563 km<sup>2</sup> e seu bioma é a caatinga. Possui densidade demográfica de 88,84 hab./km<sup>2</sup>. A maior parte de seu Produto Interno Bruto (PIB) está vinculada ao setor de serviços, sendo seguido pela indústria e pela agricultura (IBGE CIDADES@, 2013).

<sup>2</sup> A microrregião do Brejo pertence ao Agreste da Paraíba, uma das quatro Mesorregiões do Estado (as outras são: Mata paraibana, Borborema e Sertão paraibano). É constituída por oito municípios: Alagoa Grande, Alagoa Nova, Areia, Bananeiras, Borborema, Matinhas, Pilões, Serraria. Abrange uma área de 1.202,10 km<sup>2</sup> e possui cerca 115.923 habitantes (AESA, 2013a; AESA, 2013b). “Alagoa Grande é o município mais extenso e ocupa 29% do território do Brejo, seguido por Bananeiras com 21%. Alagoa Nova [Matinhas emancipou-se de Alagoa Nova em 1994], Areia e Serraria têm áreas semelhantes, respectivamente 15%, 14% e 14%. Borborema é o menor (3.500 ha) e representa apenas 3% do Brejo. Pilões também tem área comparativamente reduzida, aproximadamente 5% da Microrregião” (GONDIM, 1999, p.49).

As experiências ali vivenciadas, na atualidade e no passado, são capazes de chamar a atenção em várias esferas, seja por produzirem um realce particular que dão à história das populações negras no Brasil, sobretudo no que tange às vivências e sociabilidades criadas por negros e negras no período pós-abolição, seja através de outros recortes temáticos – embora não dissociados desse primeiro –, como relações de gênero, religiosidade, trabalho, entre outros. Caiana dos Crioulos chama a atenção ainda por se tratar dos descendentes das diversas gerações de seres humanos escravizados que dedicaram suas vidas ao labor nas propriedades dos senhores e que, com seus suores e forças de trabalho, participaram ativamente da construção não só do Brejo paraibano ou do Estado da Paraíba, mas da lenta construção social do Brasil.

#### Ilustração 01 – Localização do Brejo paraibano



Fonte: Blog Jornal Guarabira (2013). Disponível em:  
<http://www.guarabira.jex.com.br/brejo/pilar+consorcio+intermunicipal>.

Meus primeiros contatos com Caiana dos Crioulos se iniciaram em novembro de 2006. Na ocasião, enquanto participava como organizador de um evento da UEPB<sup>3</sup>, acabei passando cerca de quatro dias em contato direto com

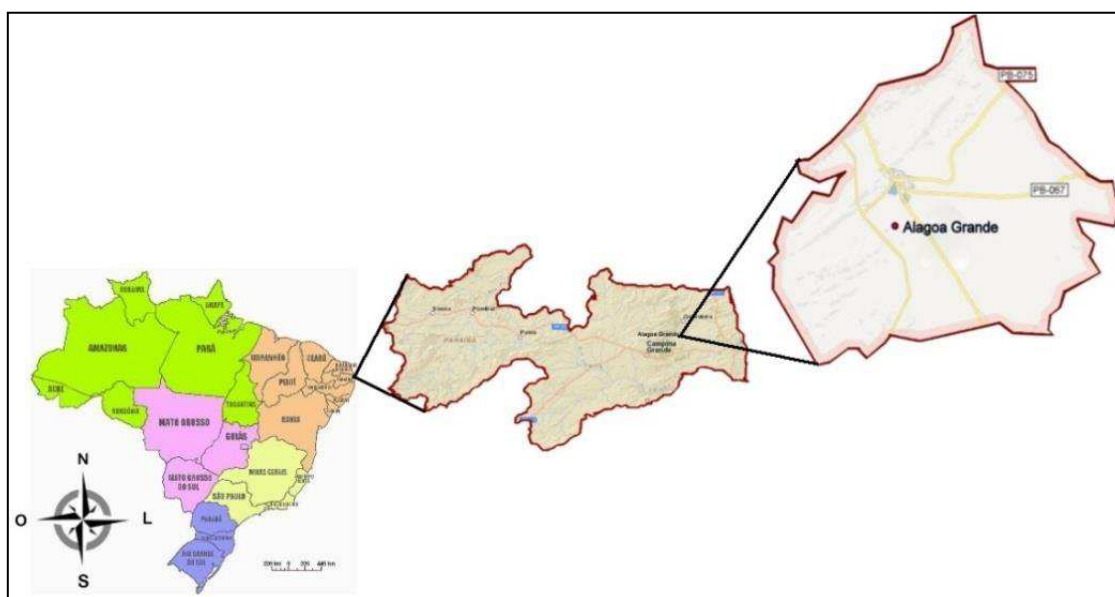
---

<sup>3</sup> Seminário Sobre História da África e Cultura Afro-Brasileira, realizado em novembro de 2006 no Centro de Educação da UEPB, sob organização do que viria a se constituir como o NEAB-Í/UEPB.



Dona Edite e Elza, respectivamente a coordenadora e a secretária de um dos grupos de ciranda e coco de roda do local. Foi minha primeira interação com pessoas originárias de uma comunidade dita como *remanescente de quilombos*<sup>4</sup>, algo bastante significativo, na época, para um estudante em início de graduação que estava cada vez mais se interessando pelo “novo olhar” lançado pela academia com relação à história das populações negras no Brasil.

### Ilustração 02 – Mapa: Localização de Alagoa Grande – PB



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz. Produção (a pedido): ENGeo: Sensoriamento Remoto & Geoprocessamento.

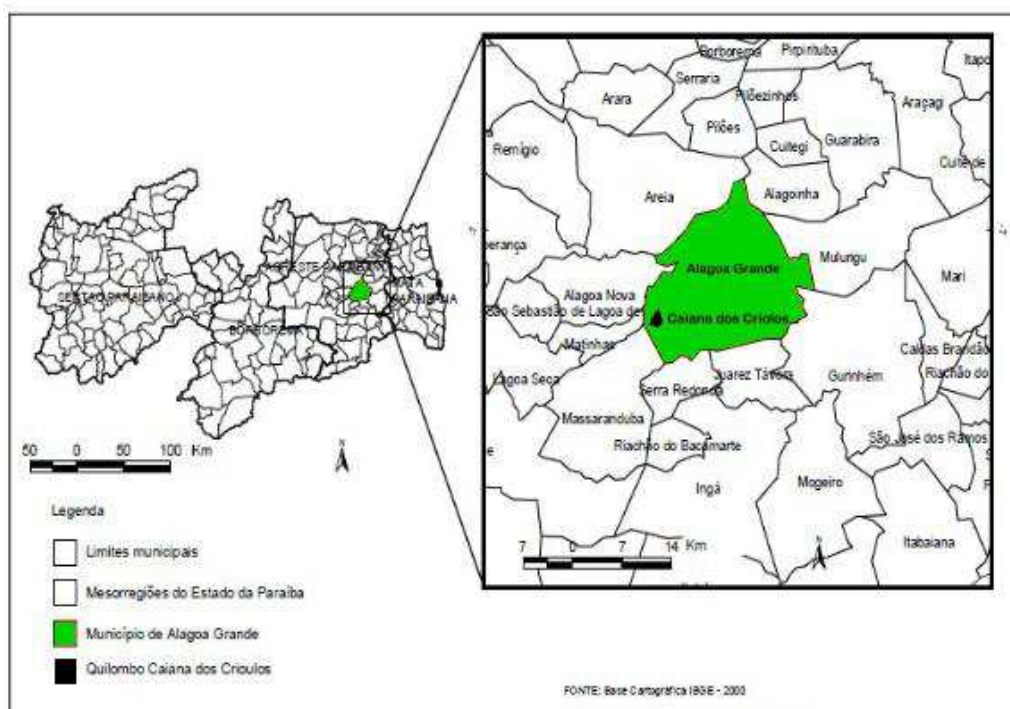
Foi a primeira vez que ouvi algumas narrativas que me provocaram, ao mesmo tempo, uma sensação de identificação e estranhamento, como, por exemplo, a formulada por Dona Edite, que contou ter passado por vinte e três gestações em sua vida, algo que associei logo com memórias familiares concernentes à minha avó paterna que, por sua vez, passou por vinte e duas gestações. Era o início de uma série de momentos que me levariam muitas vezes a deslocar-me de um lugar visto como confortável e *partir* rumo a outras

<sup>4</sup> De acordo com a Fundação Cultural Palmares (FCP/MINC), entidade responsável pelas certificações das *comunidades remanescentes quilombolas*, em todo o território brasileiro: “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto-atribuição [sic], com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2008a). No Anexo A encontra-se a cópia do documento de certificação de Caiana dos Crioulos enquanto comunidade remanescente de quilombos e no anexo B a relação das comunidades certificadas oficialmente pela FCP.

significações, outros lugares... Instantes nos quais eram inventariados, de uma só vez, os elos que me ligavam àqueles relatos e as opacidades que faziam deles me distanciar.

Em 2007, na primeira vez que visitei Caiana<sup>5</sup>, Dona Edite me narrou que antes era, Mané Preto, com quem é casada há mais de quatro décadas, que costumava *partir* constantemente para o Rio de Janeiro em busca de trabalho, mas que hoje em dia ele praticamente não saía mais de casa, ao passo que agora era ela que costumava *partir* em viagens por todo o Brasil, para apresentar-se com o grupo de ciranda e coco de roda, visitar os filhos que residem no Rio de Janeiro e tomaram o mesmo destino do pai na juventude ou participar de eventos para os quais era convidada na condição de “mestre de cultura”, a exemplo do que a conheci.

### Ilustração 03 – Mapa: Localização geográfica da comunidade Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande - PB



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz. Produção (a pedido):  
ENGE0: Sensoriamento Remoto & Geoprocessamento.

<sup>5</sup> Deste ponto em diante utilizarei as designações Caiana e Caiana dos Crioulos para se referir à comunidade, com base nos usos dados por seus moradores. Quando estiver me referindo a Caiana do Agreste, comunidade vizinha e que possui a mesma origem de Caiana dos Crioulos, utilizarei sua denominação completa. Procederei do mesmo modo quando estiver me referindo às duas comunidades.

Naquele dia, *parti* de Caiana rumo a Campina Grande, cidade onde resido, trazendo comigo não só a experiência em si de ter visitado a comunidade, mas principalmente a inquietação gerada depois de escutar diversas falas de Dona Edite. Novamente, relatei algumas delas, em primeiro lugar, com narrativas que me eram literalmente “familiares”, visto que, por exemplo, a *migração* de Seu Mané Preto – que eu viria conhecer apenas em 2009 – em busca de emprego no Rio na década de 1960, chegando a exercer funções como ajudante de pedreiro coincidiu com a do meu pai – e vários dos meus tios paternos – que em 1964 *partiu* de Esperança (município próximo a Alagoa Grande) para a primeira de várias viagens rumo ao Rio de Janeiro, aonde viria a exercer funções como pedreiro e borracheiro.

Depois de alguns meses de reflexões sobre o que Dona Edite havia me narrado, percebi que o cruzamento entre diversos pontos das duas narrativas – as de Dona Edite e as do meu círculo familiar –, correspondia à interconexão de parte das experiências vivenciadas em Caiana, na segunda metade do século XX, com as vividas por outros homens e mulheres em nosso estado e para além dele, mostrando que, se essas experiências tinham valor a partir de suas próprias particularidades, passavam também a adquirir significados mais amplos ao se conectarem com o que havia sido vivenciado naquela época por homens e mulheres oriundos de outros locais.

Ainda com essas inquietações, iniciei em 2008 um estudo de iniciação científica tomando como objeto as memórias das mulheres que integram um dos grupos de ciranda e coco de roda de Caiana. Trabalho que culminaria com a escrita da monografia com a qual concluí a graduação em História, defendida em 2010 na UEPB (LUIZ, 2010). Em paralelo, realizei ainda outro estudo de iniciação científica (2009 - 2010) tomando como objeto o papel (histórico) das cantigas e festas em Caiana dos Crioulos.

Enquanto desenvolvia esses trabalhos, todavia, vislumbrava a realização de um estudo que melhor abordasse, tomando por base os relatos de memória dos habitantes *mais velhos*<sup>6</sup> de Caiana, a compreensão, ao mesmo tempo, das experiências e acontecimentos que me eram narrados e da forma como os

---

<sup>6</sup> Deste ponto em diante, o termo “mais velhos” será utilizado para fazer referência, justamente, aos moradores *mais velhos* de Caiana dos Crioulos, conforme denominação dada pelos próprios habitantes daquela comunidade.

entrelaçamentos dessas memórias colaboravam para constituir uma forma própria de representar o passado da comunidade. Posteriormente, estendi a *rede de colaboradores*<sup>7</sup> (MEIHY, 1996) e passei a trabalhar também por motivos apresentados adiante com as memórias de habitantes adultos e jovens da comunidade, devido a alguns desses sujeitos assumirem também, mesmo de modo específico, a chamada *função social de lembrar* (BOSI, 1994).

Essas inquietações se tornavam muito presentes – ainda falando das pesquisas que originaram o meu atual estudo – no momento da realização, transcrição e análise das entrevistas realizadas por mim junto às integrantes do grupo de ciranda e coco de roda, visto que me deparei com narrativas que, mesmo ligadas à temática da pesquisa em vigência naquele momento, não se encerravam apenas nos objetivos nela propostos.

Em 2011, às vésperas da seleção para o mestrado em História do PPGH/UFCG, consegui finalmente dar formas às minhas inquietações e transformá-las em problematizações. Esses problemas foram sendo readaptados no decorrer do desenvolvimento do estudo, *a partir* das experiências vivenciadas em campo, da constituição do *corpus* documental e do contado com as leituras teóricas e historiográficas. Giram eles em torno da seguinte questão-chave: como os moradores de Caiana dos Crioulos representam<sup>8</sup> a trajetória de sua comunidade no decorrer do tempo?

Questão que se desdobra nas seguintes: como o atual contexto vivenciado em Caiana, relacionado com o seu reconhecimento enquanto

---

<sup>7</sup> Meihy (1996, p.177) conceitua *rede*, em trabalhos que utilizam a História Oral, como sendo a “subdivisão da colônia [grupo amplo, considerado como um todo] que visa estabelecer parâmetros para decidir sobre quem se deve e quem não se deve entrevistar”. No caso citado acima, a *rede* trabalhada em minha pesquisa deixou de ser formada apenas pelos moradores mais velhos de Caiana e passou a se constituir também por adultos e jovens. Esses moradores, ainda na esteira de Meihy, foram tratados em todas as etapas do estudo – inclusive neste momento da exteriorização dos resultados – como *colaboradores* e não como fontes (em sentido similar ao utilizado pelos jornalistas), objeto do estudo, informantes ou depoentes, terminologias usualmente apropriadas por diversos estudiosos, mas que limitam a constituição dos *colaboradores* como *sujeitos* da pesquisa, limitando-os ao mero repasse de informações.

<sup>8</sup> Utilizo a categoria representação a partir de Chartier e sua proposta de uma abordagem cultural do social. Apropriando a categoria de Chartier, não vejo as representações como meras rerepresentações do real, mas como elementos que estão intrinsecamente relacionadas às práticas, com as quais constituem um jogo mútuo de influências e com as aspirações dos grupos: “As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.” (CHARTIER, 1990, p.17).

comunidade remanescente de quilombos, vem orientando as articulações<sup>9</sup> do passado realizadas por seus moradores? Como essas representações se vinculam à constituição de um *nós* e o estabelecimento de *fronteiras*<sup>10</sup> étnicas com relação aos “de fora”, aos outros? Estarão as *apropriações*<sup>11</sup> de categorias como cultura e identidade por parte dos moradores de Caiana, bem como a organização de ações ligadas à valorização do patrimônio<sup>12</sup> de sua comunidade, relacionadas a um processo de *autoconsciência cultural*<sup>13</sup>?

Busquei as respostas para esses problemas nas seguintes fontes: fontes orais, produzidas em entrevista de História Oral<sup>14</sup>; fotografias produzidas no

<sup>9</sup> Aproprio-me da categoria *articulação* de Benjamim (1985). Segundo esse autor, o passado é articulado pelo presente e não representado como de fato ocorreu, como acreditavam os historiadores ligados à Escola Metódica dita positivista ou ainda como se pode perceber em certas concepções passadistas acerca da memória. Essa noção permite que a memória seja trabalhada como uma ação (ALBERTI, 2005), como um sobrevoo realizado, por parte de quem lembra, pelo céu do passado sem que se deixe de planar pelos ares do presente.

<sup>10</sup> Lanço mão das categorias *etnicidade*, *fronteira* e *cultura* trabalhadas por Barth (2005, p. 16): “Em oposição àquilo que ainda constitui uma visão amplamente compartilhada, argumentei que os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais. Pensar a etnicidade em relação a um grupo e sua cultura é como tentar bater palmas com uma mão só. O contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais. Assim, começemos por repensar a cultura, a base a partir da qual emergem os grupos étnicos.”

<sup>11</sup> Para Chartier (1990, p. 26-27): a apropriação “tem como objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscrevem nas práticas específicas que as produzem. Conceder deste modo atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, determinam as operações de construção do sentido (na relação de leitura, mas em muitas outras também) é reconhecer, contra a antiga história intelectual, que as inteligências não são desencarnadas e, contra as correntes de pensamento que postulam o universal, que as categorias mais invariáveis devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas.”

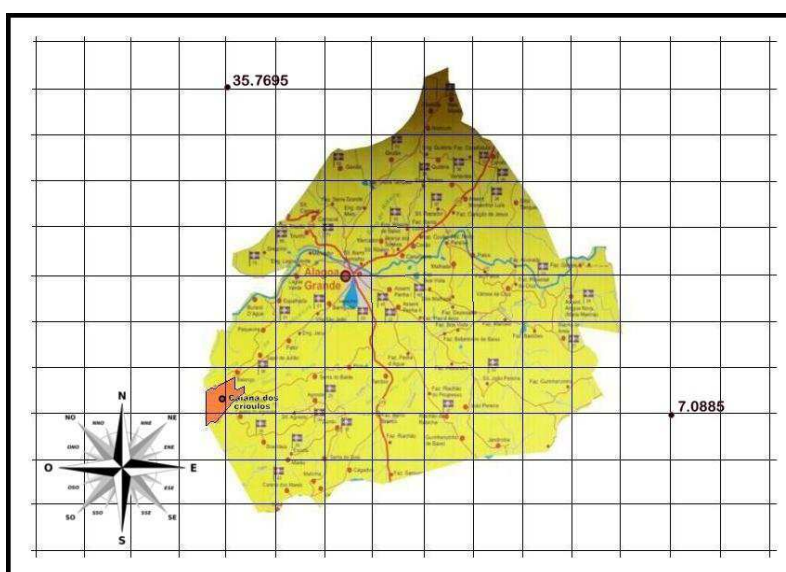
<sup>12</sup> Embora, ao contrário de palavras como *cultura*, *história* e *identidade*, a categoria *patrimônio* não faça parte das categorias “nativas” que circulam por Caiana dos Crioulos, justifico seu uso com base no que apresentou Gonçalves (2005, p. 17): “Podemos dizer que, enquanto uma categoria de pensamento, ela se faz presente mesmo nas chamadas ‘culturas primitivas’. Estamos provavelmente diante de uma categoria extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana.”

<sup>13</sup> Sobre a categoria de *autoconsciência cultural* e a utilização da cultura como elemento objetivável pelos grupos étnicos, Sahlins argumenta que: “As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua “cultura”. Por muito e muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura — não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la. E eis que de repente a cultura se tornou um valor objetivado, e também o objeto de uma guerra de vida ou morte. Não se deve atribuir aos antropólogos e assemelhados toda a culpa ou mérito por esse interesse e respeito inéditos pelas culturas nativas. Muitos povos foram antropologizados durante décadas sem que por isso objetivassem e celebrassem sua cultura; e muitos outros vieram a se tornar conscientes de sua cultura sem o auxílio da antropologia. A ‘cultura’ — a palavra mesma ou algum equivalente local — está na boca do povo, sobretudo no contexto das forças nacionais e globais que ameaçam os modos tradicionais de existência do(s) povo(s)” (SAHLINS, 1997b, p. 127).

<sup>14</sup> A definição de História oral que fundamenta esse trabalho é a de Alberti (2005, p. 155): “A História oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea” que “consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos

cerne da pesquisa de campo com o auxílio da Antropologia da imagem; fontes audiovisuais (CDs, DVDs, documentários) que retratam Caiana e contêm depoimentos de seus habitantes; artigos publicados em periódicos por sujeitos exteriores à comunidade, mas que apresentavam registros pertinentes ao meu objeto; documentos oficiais, entre outras fontes. A todo esse *corpus documental* devem ser somadas as observações feitas em campo, que serviram como base para as análises realizadas.

**Ilustração 04 – Carta geográfica do município de Alagoa Grande-PB, destacando a comunidade Caiana dos Crioulos**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz. Produção (a pedido): ENGEIO: Sensoriamento Remoto & Geoprocessamento. A imagem em amarelo foi retirada por mim do Mapa Municipal 2011 da Prefeitura Municipal de Alagoa Grande-PB.

Além das categorias já citadas, também utilizei como aportes teóricos elementos pontuais das abordagens sobre a *memória* realizadas pelos seguintes autores: Halbwachs (2006), Portelli (2006), Pollak (1989), Ricoeur;

---

que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente”. Durante a execução da pesquisa de campo, lancei mão de várias modalidades de História oral definidas por Meihy (1996), a saber: a História oral temática, onde eram realizadas entrevistas com roteiros contendo pontos previamente selecionados para abordagem; a História oral de vida, onde são realizadas entrevistas sucessivas com um mesmo colaborador tratando de temas relativos à sua trajetória, tendo o colaborador o tempo livre para falar do que mais lhe interessar a respeito de sua própria história; a Tradição oral, onde o pesquisador praticamente não interfere na entrevista, deixando o colaborador ou os colaboradores narrarem histórias sobre si mesmos ou seu grupo ou debaterem assuntos de seus interesses e que possa contribuir para uma melhor compreensão de sua visão de mundo. Juntamente com a História Oral, foi muito pertinente para o desenvolvimento da minha pesquisa a prática da pesquisa etnográfica, melhor explicitada adiante.

(2007) e Bosi (1994, 2003) durante, sobretudo, a escrita dos capítulos um e dois; Bosi (1994), Schama (1996) e Nora (1993), no terceiro capítulo.

Embora esses autores apresentem em alguns momentos visões contrapostas entre si, como é o caso das críticas lançadas por Pollak a Halbwachs<sup>15</sup> ou, em alguns casos, estejam baseados em paradigmas diversos, quando relacionados à minha pesquisa, alguns dos pontos específicos apresentados por eles sobre o estudo da memória tornam-se complementares, principalmente devido ao aprofundamento que cada um foi dando à obra de seu antecessor. Apesar de sua polissemia, ou mesmo graças a ela, *memória* foi uma das categorias chaves para a compreensão do nosso objeto.

O mesmo aconteceu no tocante às *narrativas*, onde utilizei de modo complementar abordagens de Benjamim (1984), relativas ao *narrador*, e Ricoeur (2007) sobre a relação entre *tempo e narrativa*, que serão devidamente contextualizadas quando de seu aparecimento.

Para sua operacionalização metodológica, a pesquisa *partiu* do cruzamento entre abordagens da História, campo em que situo o meu lugar social, e da Antropologia, onde me apropriei de conhecimentos sistematizados com relação à prática do trabalho de campo de cunho etnográfico, no tocante à produção de fontes visuais por parte da *antropologia da imagem* (PEIXOTO, 2011), além da apropriação teórica – aludida acima – das categorias de *etnicidade e autoconsciência cultural*.

Em minhas leituras, nas experiências de campo anteriormente realizadas e nos contatos com a minha orientadora, percebi que apenas os referenciais teórico-metodológicos próprios do nosso *métier*, mesmo considerando aqueles voltados para a pesquisa em *Historia Oral*, não dariam conta dos procedimentos necessários para o desenvolvimento de uma pesquisa de campo realizada com densidade.

A *etnografia*<sup>16</sup>, desse modo, me ajudou a pensar de outra forma minhas interações com os *colaboradores* da pesquisa, permitindo que a pesquisa de

---

<sup>15</sup> Segundo Pollak, mais importante do que analisar a memória social como coisa, como fez Halbwachs em sua obra pioneira sobre a *memória coletiva*, é analisar como a memória social transforma-se em coisa e em uma realidade social. Observe-se que essa crítica não inviabiliza que esse procedimento seja utilizado em conjunto com a categoria *memória coletiva*, desenvolvida por Halbwachs, desde que não sejam misturados os propósitos dos dois autores.

<sup>16</sup> Como destaca Angrossino (2009, p. 74): “A observação etnográfica (ao contrário do tipo de observação que pode ser conduzida em uma situação clínica) é feita em campo, em cenários

campo não se limitasse apenas a entrevistas realizadas por meio dos procedimentos e métodos da História Oral, mas que o máximo possível das informações colhidas, das impressões captadas e das experiências vivenciadas por mim em campo pudessem ser utilizadas para atingir os objetivos elencados para o estudo. Além disso, graças à aproximação – ainda que tímida – com a *Antropologia da imagem*, as produções de fontes ganharam um novo sentido, visto que não estavam sendo criados apenas registros orais, mas também fotográficos, que ajudaram a documentar melhor o que vivenciei na experiência de campo e as interações com os *colaboradores*, bem como a criar evidências que me ajudassem a obter respostas para os problemas levantados.

Tratou-se de um desafio, sobretudo devido ao campo da História – onde há muito tempo as imagens produzidas nos mais diversos contextos são utilizadas como fontes –, não contar com metodologias próprias que deem conta da utilização como fonte de imagens não somente apropriadas, mas *produzidas* durante uma pesquisa. Desafio enfrentado graças ao contato com a Antropologia da Imagem e com a *etnografia*.

Um dos primeiros ensinamentos que a experiência com a *etnografia* me mostrou é que deveria considerar as diferenças e aproximações que tenho para com os *colaboradores*, visto que nossos contatos não representaram apenas interlocuções individuais, mas as interações entre universos distintos, que mantêm, não obstante, diversos elementos em comum. Não fui a campo, portanto, com uma crença, na esteira da de Malinowski (1978), considerando-me um “pesquisador camaleão” – mesmo com todo o respeito e admiração pelo iniciador da pesquisa etnográfica –, capaz de assumir, após certo tempo de pesquisa, as características culturais dos moradores de Caiana dos Crioulos ou tornando-me capaz de enxergar o mundo do ponto de vista dos “nativos”.

Passei a considerar que, em campo, seria sempre um sujeito marcado pela vivência urbana em contato com pessoas que viveram toda a sua vida em um espaço rural; um jovem, muitas vezes, perante *velhos*; um sujeito criado numa *sociedade da escrita*, que preza pouco pelo papel do narrador (BENJAMIM, 1985), em interação com muitos sujeitos que sabem apenas assinar o próprio nome e que, mais do que isso, foram criados em uma

---

de vida real. O observador tem assim, em maior ou menor grau, um envolvimento com aquilo que está observando”.



comunidade onde os principais conhecimentos – em destaque os que dizem respeito a “acontecimentos”, vivências e experiências do passado – são repassados às novas gerações por meio da oralidade.

Busquei, principalmente, que essas diferenciações, ao invés de denotar a impossibilidade da realização da pesquisa ou as barreiras a serem simplesmente por mim ultrapassadas, mostrassem com clareza os elementos em jogo nas relações de *alteridade* presentes durante o desenvolvimento do estudo, definindo os limites das interlocuções que seriam realizadas. A consciência dessas diferenças, ao invés de ser vista como empecilho, foi utilizada por mim para compreender melhor as formas de interação e busca de compreensão que estariam em desenvolvimento, sem falsear a eliminação de diferenças ou uma súbita transformação do *eu* no *outro* e vice-versa, mas permitindo uma comunicação e compreensão entre diferentes, elementos fundantes da interação cultural.

Portanto, ao ir a campo, procurei estar pronto para tornar familiar o que me parecesse exótico e exótico o que me parecesse familiar (DA MATA, 1978). Também busquei considerar o conselho de Barth (2000) e não ficar demasiado preso – ou melhor, preso de modo narcisístico – à relação eu/outro ou nós/eles e, por isso, esquecer-me de observar as relações *eles/eles*. A partir da inserção em campo, a relação *eu/outro* e a observação das relações *eles/eles* (melhor dizendo, das relações *eles[as]/eles[as]*<sup>17</sup>) passou a se tornar presente em cada instante da pesquisa. Como podemos observar a partir da leitura de autores como Foote-White (1980) a pesquisa etnográfica e, em especial, a *observação participante em si*, só se treina e se aprende de fato no campo, sobretudo no que se refere a aprender a conduzir-se perante as regras do grupo observado.

Quanto ao recorte espaço-temporal, o trabalho com as memórias, as fontes orais e audiovisuais produzidas no decorrer do estudo e as interações travadas com o campo da Antropologia, levaram-me a criar referenciais próprios durante a estruturação da pesquisa, gerando deslocamentos com relação a abordagens mais tradicionais em História. Se o espaço apropriado – Caiana – estava já facilmente evidenciado desde o início, restava ainda um

---

<sup>17</sup> Mesmo não se tratando de um estudo de gênero, concordamos com Scott (1990) sobre a pertinência de se cruzar os marcadores *gênero*, *classe*, *geração* e *etnia* em estudos que abordem questões sociais, sob pena de, ao negligenciar qualquer um deles, realizar uma análise que não aplaque a complexidade do objeto elencado.

desafio: não abandonar um dos pilares básicos do conhecimento histórico (a necessidade da localização do objeto estudado no tempo) mesmo sem estar abordando eventos pontuais localizados em um intervalo temporal específico, visto que o meu objetivo era compreender as formas como os moradores de Caiana se relacionavam com a trajetória de sua comunidade no decorrer do tempo.

Na prática, o estudo abordou uma multiplicidade de temporalidades, sempre articuladas de maneira dialógica com o contexto atual pelos moradores de Caiana em seus relatos de memória e, por mim, durante a análise das fontes produzidas junto a eles, mas sem fazer referência somente a esse contexto. Não designo, portanto, o movimento realizado por mim como um trabalho da dita *história do tempo presente* (CHAUVEAU; TÉTART, 1999), por não ter estruturado a pesquisa em um viés meramente sincrônico ou mesmo pelas próprias limitações que essa definição encerra, dada a impossibilidade da existência de um presente *puro*.

Trabalhei com a compreensão de que a memória, sem abdicar do presente<sup>18</sup> como ponto de referência e, estando mesmo influenciada pelo contexto vigente, serve como elo entre temporalidades distintas, seja no tocante à transmissão de memórias coletivas (HALBWACHS, 2007) que carregam significados culturais constituídos no decorrer do tempo por um determinado coletivo humano, mesmo quando exteriorizadas por um só indivíduo, visto não como a parte de um todo, mas como uma parte entre outras partes (PORTELLI, 2006; BARTH, 2000); seja no que tange à consciência da *duração* (BERGSON, 2010) e da *alteridade temporal*, dada sua característica como elemento mediador no processo de humanização do tempo (RICOEUR, 2007) e de consciência da sucessão entre o antes e o depois.

O passado *já não existe*<sup>19</sup> de forma tangível ou existe apenas na condição de *outro* criado em oposição ao que se está vivenciando, mas suas

---

<sup>18</sup> Disse Bergson, ao definir o seu *cone da memória*: “Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a ação. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere a vida” (2010, p. 179).

<sup>19</sup> Diria “Santo” Agostinho: “Como então podem existir esses dois tempos, o passado e o futuro, se o passado já não existe e se o futuro ainda não chegou? Quanto ao presente, se continuasse sempre presente e não passasse ao pretérito, não seria tempo, mas eternidade.” (2007, p. 268).

heranças e *rastros* (RICOEUR, 2007) continuam fazendo efeito no presente que, por sua vez, acrescenta novos elementos ao que foi herdado, bem como seleciona aquilo que vai continuar ou não sendo transmitido para as próximas gerações, mesmo que com novos significados.

O presente é tecido, como bem abordaram autores de diversos campos do conhecimento ou da arte, como Kafka (*apud* ARENDT, 2009), Arendt (2009) e Koselleck (2006), de uma interação constante entre aquilo que se faz com o que foi herdado do passado, que dá sustento inclusive às expectativas com relação ao futuro, e as novas experiências que vão sendo adquiridas, que fazem com que esse passado seja repensado e tenha, mesmo que nunca de forma completa, muitos de seus elementos ressignificados.

Rememorar, como bem ressaltou Gagnebin (2006), é lançar um olhar ativo para o passado; olhar que fala dos mortos de ontem, mas tendo em vista os vivos de hoje. Esse olhar, sobretudo quando se trata do domínio da memória, pode ser lançado em pelo menos dois momentos diferentes: na esfera macro, quando um grupo passa por um reordenamento interno, a partir de demandas de seu presente e carece de repensar seu passado (como vem acontecendo com Caiana desde que se iniciou o processo de reconhecimento enquanto comunidade *remanescente de quilombos*); no campo do micro, sempre que um membro desse grupo (mesmo que durante um momento em que nenhum reordenamento interno está em jogo) repassa para outro uma narrativa ouvida de outra pessoa (e por vezes criada por ele próprio) em que dá sua própria significação subjetiva àquela narrativa.

No tocante à estruturação dos capítulos, optei por uma organização tripartite. No primeiro capítulo<sup>20</sup> busquei analisar as representações constituídas em Caiana no tocante a origem da comunidade e outros elementos vinculados a um passado mais longínquo, aos *tempos antigos dos antepassados*. Tomei como objeto tanto algumas memórias, silêncios e esquecimentos que esses antepassados transmitiram para as gerações atuais,

---

<sup>20</sup> Não busquei no primeiro capítulo – como vem sendo comum em monografias, dissertações e teses em História que tomam como objeto as comunidades remanescentes de quilombos – construir um tópico específico sobre as distinções entre o significado de quilombo na época colonial e as significações atribuídas atualmente às comunidades remanescentes de quilombos. O leitor que desejar ter contato com essa discussão pode fazê-lo com outra produção minha em que tal distinção foi mais bem explicitada (LUIZ, 2010) ou com a produção de autores como Arruti (2006), Amaral (2011) e Medeiros (2012).

quanto as representações que os próprios moradores tecem, a partir das demandas do contexto atual no qual são constantemente questionados sobre suas origens por agentes externos, com relação a essa (não) transmissão de determinadas “*histórias*” por parte dos antigos.

O segundo capítulo tem como ponto de partida as apropriações de categorias como *cultura* e *identidade* por parte dos integrantes de grupos culturais e outros agentes da comunidade, assim como a utilização de determinadas práticas culturais tradicionais (em destaque, as práticas da ciranda, coco de roda e bandas de pífano) por seus moradores, como fatores diacríticos que auxiliam o estabelecimento de fronteiras com relação aos “de fora”. Também é analisada a vinculação estabelecida, bem antes do reconhecimento enquanto comunidade quilombola, entre as funções culturais e os papéis de liderança no cerne da comunidade, assim como sua continuidade no atual contexto, onde apresenta novas especificidades.

Por último, finalizo a dissertação tomando como objeto mais uma das formas como os moradores de Caiana se relacionam com o seu próprio passado, a saber: o inter-relacionamento entre os *lugares de memória* (NORA, 1993) existentes na comunidade e os *espaços da memória* (BOSI, 1994) mencionados pelos colaboradores em suas lembranças, estando os primeiros mais relacionados a práticas de *patrimonialização* tidas por parte de alguns moradores de Caiana com relação a elementos de sua história e os segundos atrelados a questões de maior teor afetivo.

Ao concluir essa introdução, é importante salientar que não me foi solicitado por nenhum(a) morador(a) de Caiana nada semelhante ao que a personagem Almitra suplicou a Mustafá, protagonista do romance “O profeta”: “Agora pois, revela-nos a nós mesmos, e diga-nos o que te foi mostrado do que está entre o nascimento e a morte.” (GIBRAN, 2003, p. 35). Nesse sentido, e é importante que o(a) leitor(a)<sup>21</sup> tenha conhecimento disso, nas próximas páginas estará disposta a minha própria ressignificação dos relatos que ouvi em Caiana – que partiu das inquietações expostas acima –, alicerçada sim, no cruzamento destes com outras fontes e/ou com variadas leituras historiográficas e teóricas, somadas à minha própria visão de mundo, alterada também pelo

---

<sup>21</sup> A partir deste ponto utilizarei o termo leitor, como forma genérica de designação, sem a especificação dos gêneros.

desenvolvimento dessa pesquisa; baseada sim, em um estudo cientificamente dirigido, mas que não tem, por isso, a pretensão de encerrar a verdade última sobre a vida dos moradores de Caiana, suas formas de lidar com a historicidade e narrar/construir/se relacionar com seu próprio passado.

Depois de explicitar alguns dos pontos de *partida* do meu trabalho, convido o amigo leitor a fazermos juntos um movimento inverso ao daquele viajante que, por desconhecimento, acabou não chegando sequer a aprender um pouco com os moradores de Caiana, mesmo tendo passado tão perto de onde a comunidade está localizada. Convido-o a se imaginar – como aconteceu comigo durante a pesquisa de campo – com uma mochila nas costas, percorrendo os caminhos, estradas e “varedas” (vereda) que cortam Caiana, não somente com o intento de lembrar dos mortos para enfatizar seu lugar enquanto vivo; não apenas com a intenção de inventar “outros” distantes no espaço e no tempo para compreender e justificar seus próprios lugares sociais, mas com o objetivo de aprender com as experiências históricas – e de relacionamento com a sua historicidade – que observei em Caiana dos Crioulos e que me fizeram deslocar de alguns lugares comuns e *partir*, eu mesmo, rumo a outras significações sobre minha vida, os mistérios e fascínios da alteridade temporal e sobre o meu próprio ofício de historiador. Foi o que aconteceu comigo. Espero ter sido capaz de traduzir ao menos parte dessa experiência.

## CAPÍTULO PRIMEIRO – DAS HISTÓRIAS QUE OS MAIS VELHOS (NÃO) CONTARAM

*Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'tal como ele propriamente foi'. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo.*

Walter Benjamim

24 de fevereiro de 2012. Noite. Depois de passar parte do dia realizando entrevistas e acompanhado Elza em algumas de suas visitas<sup>22</sup>, observo o céu durante os minutos que antecedem o horário do jantar. Aproveito nesse instante a ausência das luzes do meio urbano para apreciar uma noite repleta de estrelas, não ofuscadas pela iluminação de casas, prédios e refletores. Enquanto visualizo aquele afresco moldado pelo universo que parece tomar cada centímetro da abóbada celeste, ainda sob a forte afetação das experiências vivenciadas nas últimas horas e desde o princípio da pesquisa de campo, lembro-me de uma frase que ouvi certa vez: “olhar para as estrelas é uma forma de olhar para o passado”<sup>23</sup>.

Como já mencionei, Elza é agente comunitária de saúde. Atualmente, ela divide essa função com outra moradora de Caiana dos Crioulos. Ambas cobrem a área da comunidade e atendem a todos os moradores do local. Até março de 2012, no entanto, Elza exercia de forma solitária essa função. Em algumas de minhas visitas a Caiana ela me permitiu acompanhá-la em suas visitas às casas dos moradores, onde verificava a pressão, obtinha informações sobre o estado de saúde dos membros da família visitada e realizava a entrega de sais, entre outras ações realizadas. Quando do meu retorno a Caiana com o objetivo de realizar a pesquisa que teve como resultado esta dissertação, acompanhei Elza durante as visitas, sendo apresentado a muitos dos moradores, o que facilitou a minha locomoção pela comunidade, facilitando o contato com futuros colaboradores.

---

<sup>22</sup> Elza é também integrante do grupo de cirandeiras, conforme apresentarei a seguir.

<sup>23</sup> Expressão que de autoria indeterminada correntemente reproduzida em filmes, seriados e afins.

Se para a astrofísica aquela frase representa os anos-luz que a imagem de cada um daqueles astros demora até chegar ao nosso campo de visualização – o que faz com que, a cada vez que olhamos para um céu estrelado estejamos vendo um conjunto formado por imagens originadas em momentos distintos no tempo –, para mim servia como uma espécie de conceito, que encerrava a compreensão de algo que eu ainda não havia conseguido verbalizar, referente à sucessão de temporalidades “sobrepostas” que nos cercam em nosso cotidiano e que eu pude melhor compreender enquanto caminhava por Caiana e conversava com seus moradores.

O chamado presente não se constitui – como às vezes aparenta em nossa acelerada sociedade da informação – em uma sucessão de ações inscritas em uma tábula rasa criada naquele preciso instante e que, alguns poucos minutos depois, são apagadas para dar lugar a novas impressões.

Ao realizar ações no presente, operamos de modo consciente ou inconsciente sobre elementos materiais e imateriais que possuem uma longínqua historicidade e receberam incontáveis ressignificações por parte dos sujeitos que foram responsáveis por sua chegada até nós.

Ao realizarmos essas ressignificações, não empreendemos um resgate do passado, como muitas vezes é apregoado nos meios jornalísticos e até mesmo nos textos oficiais de algumas políticas de memória e patrimônio, mas sim uma *articulação* desse passado, como bem observou Benjamim (1985). Em outras palavras, seja numa produção historiográfica, seja nos atos individuais de rememoração, o que se realiza não são a repetição ou mera narração dos eventos tais quais ocorridos no passado. De forma mais complexa, esse passado é reapropriado e representado em novas narrativas, que falam dele a partir de lugares sociais próprios do tempo presente.

Essas articulações do passado sofrem forte influência do contexto no qual são realizadas. No meio urbano, por exemplo, deparamo-nos, às vezes numa mesma rua, com construções que marcam os estilos arquitetônicos de épocas distintas, bem como com casas e prédios que serviram de pano de fundo para eventos de grande destaque ou para estilos de vida bem específicos e que “marcaram época”. Mas, nesse meio, mesmo quando se referem a centros históricos que se tornam alvo de políticas de patrimônio, as vinculações entre espaço e memória costumam se tornar demasiado fluidas em

especial quando a maior parte da população não mantém uma relação de pertencimento a determinados espaços, por neles não se reconhecer.

Seria por demais simplista construir a imagem do meio rural como o de uma ilha de memória cercada por todos os lados pelo esquecimento típico da urbanidade, que também pode ser rompido pela criação de lugares de memória (NORA, 1993). Todavia, em locais como Caiana dos Crioulos – onde as pessoas compartilham uma específica noção de territorialidade<sup>24</sup> e de pertencimento ao espaço onde vivem – tornam-se mais fáceis de reconhecer, dada a existência de memórias várias, as relações travadas entre os sujeitos que constituem a comunidade em seu momento atual e os saberes e objetos materiais relacionados àqueles que os precederam e são ressignificados no presente por seus descendentes.

Para um observador “de fora” como eu... Ou melhor, para alguém “de fora” que se propõe a experienciar Caiana dos Crioulos com todos os seus sentidos, chamam logo atenção as heranças materiais e imateriais sob as quais seus moradores estão imersos e que remetem a “camadas” distintas do passado da comunidade. Atraem, igualmente, as formas como essas heranças são apropriadas pelas atuais gerações, bem como a função que alguns membros destas se autoatribuem, de transmiti-las para seus descendentes.

Isso é constatado pelos próprios moradores, quando empreendem, entre si e diante de pesquisadores, discussões sobre as narrativas que os *mais velhos* transmitiram ou não transmitiram para os seus descendentes imediatos, bem como sobre os motivos que teriam ocasionado essas (não) transmissões. Pude presenciar discussões como essas em diversos momentos durante a pesquisa de campo e, levando em conta a existência prévia das mesmas, estimular a sua produção durante a realização de algumas entrevistas, transformando-as em fontes.

Quando findei aquela contemplação das estrelas e após observar as inúmeras temporalidades que tinha diante dos meus olhos logo que tornei a

---

<sup>24</sup> De acordo com Anjos (2009, p. 8): “No conceito de território estão agregados os sentimentos de apropriação de uma porção de espaço, assim como, quanto ao seu limite, a sua fronteira. Como o espaço pode ter significação individual ou de um grupo e, portanto, distintas interpretações, a noção de territorialidade é muito importante nesse processo. Dessa maneira, o limite do território não é necessariamente, sempre físico, mas pode se estender até onde a comunidade reconhece a sua influência, o seu exercício de poder. Outro componente relevante é que o estabelecimento e a manutenção do território exigem domínio, controle, regras e normas, gestão da porção do espaço apropriado”.



atentar para o espaço ao meu redor, dei-me conta que se eu desviasse um pouco o olhar passaria a ver outras sobreposições temporais, dessa vez a nível sublunar, que serviam para marcar como Caiana dos Crioulos me *dava a ler* naquele instante, elementos ligados à sua historicidade.

Do local onde estava naquele momento, chamado de “chã”<sup>25</sup>, eu podia ter uma vista ampla de boa parte de Caiana e de muitas das comunidades próximas, cujas luzes do interior das casas me ajudavam a marcar suas distâncias com relação ao ponto onde me encontrava.

Com essa vista, somada às informações que já havia colhido em Caiana durante o período no qual lá estive em pesquisa de campo, passei a conjecturar, a partir de alguns indícios colhidos em algumas entrevistas e melhor explicitados adiante, sobre os grupos indígenas que habitaram aquele espaço antes da formação de Caiana e antes mesmo da chegada dos colonizadores. Como teriam chegado lá? A qual povo pertenciam? Quando – e como – seus principais núcleos populacionais se desfizeram? Teriam eles se integrado a Caiana durante sua formação, em especial ao espaço designado hoje como Caiana do Agreste?<sup>26</sup>

Naquele instante, não apenas prossegui com o lançamento de hipóteses várias, como as estendi aos ancestrais dos atuais habitantes de Caiana: como eles teriam chegado àquele local? De onde teriam vindo? Em que circunstâncias teria se dado o processo inicial de seu estabelecimento naquela área? Chegaram eles a ter contatos com os grupos indígenas que os antecederam? De que direção – sentido Areia? Campina Grande? Fazenda Sapé (localizada próximo a Caiana dos Crioulos)? Alagoa Grande? – teriam vindo os ancestrais de Elza, seu esposo Zé Pequeno e seus três filhos, que me aguardavam para o jantar?

Levantar esses questionamentos me ajudou, naquele momento, a não só criar outra compreensão acerca do meu objeto de estudo, como também contribuiu com a constituição do próprio trabalho de campo, pois pude perceber de modo mais claro que tão interessante quanto buscar, por meio de fontes, as respostas para tais indagações – algo que demandaria um tempo maior do que

---

<sup>25</sup> Segundo o Houaiss (2009), *chã* designa “uma área ou extensão plana de terra; planície”. Definição aproximada da utilizada em Caiana dos Crioulos.

<sup>26</sup> Esses pontos voltarão a ser abordados ainda neste capítulo, no item: “Aí existia aqui esses índios”.

dois anos e não se constituía como meu objeto – seria produzir fontes (visando posterior análise) nas quais estariam presentes as representações dos moradores de Caiana relacionadas às suas origens, bem como buscar compreender quais eram as questões que eles mesmos se colocavam sobre sua história.

Este capítulo tem como base as fontes e impressões produzidas/colhidas por mim durante a pesquisa de campo relacionada às formas como parte dos moradores da Caiana do presente interpretam suas origens e eventos ocorridos em momentos mais longínquos de sua história.

Serão abordadas não apenas as principais *narrativas de origem* que circulam hoje em Caiana, como também os silêncios e esquecimentos que emergem durante suas constituições. Do mesmo modo, serão também abordados os papéis atribuídos – pelo grupo e por si mesmos – aos sujeitos responsáveis pela transmissão dessas narrativas.

Considero que abordar o porquê de algumas das histórias (não) contadas pelos ancestrais dos atuais moradores de Caiana, concernentes, sobretudo à origem da comunidade, bem como as visões tidas por esses moradores sobre as possibilidades de se conhecer essas origens e parte de sua história, seja tão relevante quanto a revelação em si de como essa origem ocorreu.

Também vejo como ponto estimulante entender, entre os fragmentos de memória que foram transmitidos pelos moradores mais velhos – e entre as interpretações realizadas pelas gerações atuais –, não a versão definitiva sobre como Caiana teria se formado, mas os sentidos atribuídos a elementos específicos dessa formação e, mais ainda, os sentidos dados às várias versões de como teria acontecido a origem da comunidade. Talvez, e essa é a compreensão que norteia este capítulo, essas versões tenham tanto a dizer sobre Caiana do que uma eventual explicação de como a mesma se originou.

### **Presença negra no Brejo paraibano**

Antes de prosseguirmos, leitor, torna-se necessária uma breve historicização sobre a presença negra no Brejo paraibano, localidade onde Alagoa Grande está inserida.

Em primeiro lugar, essa presença está diretamente associada ao processo de escravidão vigente na América Portuguesa no período colonial e no Brasil durante quase todo o período imperial (1822-1889), sendo extinta em 1888, um ano antes da proclamação da República. Desse modo, Alagoa Grande e o Brejo paraibano não estiveram dissociados da história da escravidão negra no Brasil, que durou quase quatro séculos.

Em segundo lugar, essa presença esteve vinculada de modo mais específico à utilização da mão de obra escrava no trabalho com a agricultura, seja por meio da produção de gêneros de subsistência (como milho, feijão, fava e mandioca), seja voltada para as monoculturas do algodão e, principalmente, da cana-de-açúcar. Também foi importante o cultivo do café, fumo e agave, em especial durante o século XIX.

Com o tempo, a cana-de-açúcar passou a dominar o cenário agrícola do Brejo, em especial durante a segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX, dando forte destaque para os engenhos e, posteriormente, para grandes usinas, como a Tanques, situada em Alagoa Grande.

Durante a colonização portuguesa no Brasil, o engenho era a unidade básica de produção, sendo geralmente constituído pelos seguintes elementos: Casa-Grande, morada do senhor de engenho e sua família, tendo na prática esse senhor não só o direito de administrar suas terras, mas a vida de cada pessoa posta sob sua responsabilidade, fosse parente, agregado ou escravo; o Engenho em si, onde era realizada a moagem da cana visando a produção de açúcar, aguardente, rapadura e outros gêneros derivados da planta; a capela, símbolo da presença da Igreja Católica como parceira ao processo de colonização; e a senzala, lugar utilizado para o repouso e manutenção de relação de sociabilidades entre os escravos que trabalhavam nos engenhos. Formava ainda o engenho uma área destinada ao plantio da cana-de-açúcar e pequenas casas onde residiam homens livres que trabalhavam como agregados na propriedade, bem como famílias de escravos que não moravam no interior das senzalas.

Na Paraíba, os senhores de engenho do Brejo, porém, não contavam com o mesmo prestígio dos senhores da região da Zona da Mata, tanto por geralmente se constituírem como pequenos e médios produtores dedicados menos à produção do açúcar e mais à fabricação da rapadura e aguardente,

quanto por muitas vezes não se dedicarem exclusivamente à cana-de-açúcar, destinando parte da terra cultivável de suas propriedades para outras culturas. Apesar disso, esses sujeitos seriam importantes para a organização da economia do estado, por estarem no ponto intermediário entre os produtores de açúcar do litoral e os pecuaristas do sertão, assim como seriam fundamentais para a constituição das oligarquias locais. Segundo Avelar (1996, p. 15):

Os lucros dos 'senhores de engenhos' do brejo paraibano com a rapadura, a aguardente e o açúcar, eram inferiores à posição social que ocupavam. Havia mais 'nome', havia, como se diz nos dias de hoje, mais status do que dinheiro. Só com a renda dos engenhos (alguns tinham outras fontes lucrativas, herdadas e/ou adquiridas, atingindo a riqueza) eles viviam mais ou menos equilibrados financeiramente falando (vários enfrentando algumas crises financeiras), mas não eram ricos nem mesmo a nível regional.

Inicialmente, a mão de obra indígena foi utilizada no trabalho com a cana-de-açúcar. No entanto, devido a alguns fatores como a lucratividade possibilitada pelo comércio de africanos e a grande mortandade dos indígenas, esses trabalhadores foram substituídos por negros escravizados. Estima-se que entre os séculos XVI e XIX, mais de doze milhões de africanos tenham sido retirados do seu continente de origem, num processo designado como *diáspora africana*, e trazidos para a América, sobretudo para o que hoje se constitui como Brasil. Desses, mais de quatro milhões teriam vindo para a América Portuguesa e, posteriormente, para o recém-criado Estado brasileiro. Mas, de onde vieram os africanos que se tornariam escravos aqui na Paraíba? De acordo com Lima, Lima e Rocha:

As pessoas que foram escravizadas na Paraíba, do final do século XVI ao XIX, eram provenientes de diferentes povos africanos, entre os quais se destacaram os bantos, da região da atual Angola, que abrangia três grandes áreas, nas quais se encontravam variados grupos étnicos como os congos, gabãos, cabindas, bacongos, benguelas, ovimbundos, cassanges, angolas, cabundas, rebolos e muitos outros (2007, p. 38).

Ainda segundo os mesmos autores, a maior parte dos escravos africanos trazidos para o Agreste paraibano, do qual o Brejo é tido atualmente como uma de suas microrregiões, era de origem banto.

Depois de sua saída de Angola e do processo de travessia do Atlântico nos tumbeiros (navios negreiros), desembarcando no porto do Recife, esses escravos eram enviados para a Vila de Goiana (de onde se originou a cidade pernambucana homônima), onde eram distribuídos para as regiões do interior, inclusive para o Agreste paraibano (LIMA; LIMA; ROCHA, 2007, p. 48).

Torna-se importante, porém, uma observação. Mesmo depois de finda a escravidão, devido à importância do cultivo da cana-de-açúcar em Goiana – presente ainda nos dias atuais – os moradores do Agreste paraibano, em destaque aqueles que viviam no Brejo, continuaram em contato com aquela localidade. Em Caiana, existem depoimentos que mostram como os moradores mais antigos, a exemplo dos que viveram na comunidade antes de 1950, muitas vezes iam trabalhar nos engenhos situados em Goiana, sendo aquela localidade um dos espaços de onde se originaram muitas das cirandas e cocos de roda que passariam, depois de apropriados, a fazer parte das manifestações culturais tradicionais de Caiana dos Crioulos. Como bem nos mostra Melo (2010, p. 3) ao analisar um coco de roda cantado pelas cirandeiras de Caiana dos Crioulos, em artigo sobre a *dinâmica cultural* relativa a essas manifestações:

Outro momento musical que revela a identidade comunitária surge no coco de uma só estrofe “Eu pisei/ sartei/ na barra de Goiana”, faixa em que há referências a Goiana, um dos focos das cirandas: “Eu pisei/ sartei/ na barra de Goiana/ As menina tão dizendo/ Que elas vêm de Caiana”. O coro polissêmico ora responde à mestre cirandeira, ora cria variantes: “Que elas são pernambucanas” (...) “são paraibanas”. Questão de afirmação, de liberdade e de busca de autoria, pois Goiana é a terra de circulação de grandes mestres cirandeiros: José Maria Tavares, Miguel Benevides e Baracho.

Não apenas em Alagoa Grande, como também em outros municípios do Brejo e do Agreste fizeram-se presentes manifestações culturais de origem negra, também propagadas no estado de Pernambuco. Almeida (1980), por exemplo, narra em seu *Brejo de Areia*, que no final do século XIX naquele município, de onde Alagoa Grande se desmembrou em 1864, os festejos carnavalescos eram praticados pelos negros através dos maracatus, cocos e congadas, práticas fortemente reproduzidas em locais onde imperou a relação entre mão de obra escrava e cultura canvieira:

Em fins do século, quando para trás ficara a mancha da escravidão, entrou em cena, como festa carnavalesca, o maracatu, com seus motivos alegres e caricatos, folgança de negros longamente ensaiada por João Lopes e por João Branquinho, constituía uma nota das mais pitorescas, que os brancos da terra, cheios de branquidade, não se dignavam a apreciar (ALMEIDA, 1980, p. 193).

O artista alagoa-grandense de maior repercussão, Jackson do Pandeiro, tem uma história diretamente ligada aos ritmos de origem negra veiculados em Alagoa Grande e no Brejo paraibano entre o final do século XIX e início do século XX. Sua mãe, Flora Maria da Conceição (conhecida pelo nome artístico Flora Mourão) era uma coquista que animava festividades e apresentava-se frequentemente na feira de Alagoa Grande, onde o pequeno Jackson ouviria pela primeira vez muitos dos ritmos que serviriam como bases para seu aprendizado artístico e lhe possibilitaria receber a alcunha de “rei do ritmo”.

Em Caiana ainda circulam memórias relacionadas ao período de escravidão no Brejo paraibano, mesmo que de forma sub-reptícia e sem uma associação direta, por parte de quem as narra, com a escravização possivelmente sofrida por seus ancestrais. Durante uma entrevista realizada com Dona Edite, por exemplo, quando a indaguei se os moradores antigos contaram alguma coisa sobre o tempo do cativo, ela me respondeu do seguinte modo:

Eles contava. Porque nesse tempo dos cativo, eles não podia usar sapato. Aí, o caçado e eles caçava, era a tal da pragata. Agora, era feita de umas correia de couro, cum... assim, pur debaixo vinha um pedaço de sola, infiaava aquelas duas correia na sola, dava um nó em cima. E num era nem todo mundo que podia usar essas pragata. A roupa, era saco que eles se vistia, cas roupa era de saco. Ou saco, ou um tal de vuco-vuco, ou estopa, era feita a roupa dos hómi, e a roupa das muié, nessa época.

Note-se que, como pode ser observado mais adiante, fica impreciso se esse tempo do cativo diz respeito de fato ao processo de escravização ou faz alusão ao período pós-abolição, muitas vezes descrito também pelos *mais velhos* de Caiana como uma época em que as populações pobres da região e da própria comunidade estavam submetidas ao jugo dos fazendeiros locais e,

por isso, ainda viviam uma situação de cativeiro, algo que abordarei ainda nesse capítulo.

Dona Edite, ao tecer um relato sobre a “pedra da costureira”, situada numa comunidade próxima a Caiana, apresenta uma representação presente em Caiana acerca dos fazendeiros que circundam a comunidade e suas circunvizinhas. Nessa representação, encontram-se não só indícios de práticas típicas do período escravista continuada no pós-abolição, como também as significações negativas atribuídas pelos moradores de Caiana com relação às mesmas:

Ali, mas só conta o bem de um, porque desse de um, a minha mãe ainda fez muito parto das muié que ele arrumava, esse... esse fio desse fazendeiro. E ele num era casado, era só assim, ele era solto. Aí escreveu num leu, o pau comeu com eles, já vai que nem diz o ditado, já era um fio na certa. E lá na casa do pai dele, que era a casona grande, aí tinha um alpendre assim do lado de baixo, é a casa era cuberta duas veze. Agora, nesse alpendre, tinha um mata-burro, que chama, um mata-burro é essas, essas toice de pau, que faz aquele rolo de pau. Aí, pronto, nesse mata-burro, quando a pessoa num era, quando a pessoa num fazia as coisa certa com ele [queria], que ele [queria], ele pegava aquele... aqueles hómi, aí eles fazia aquelas pessoa correr por cima daqueles mata-burro, e naqueles mata-burro eles, às veze os pé sacudia, quebrava a perna, quando quebrava a perna, ou eles judiava de quaiquer manera, aí o debaixo do mata-burro, era um buraco só, desse lado aqui era a parede, ali era parede e isso aqui era oco. Dizia o pessoá de lá, que vivia lá recente, que os mata-burro fosse pra casa de dento, aí quando era tarde da noite tirava dali ia butar nessas loca de peda. Aí nessas loca de peda, tanto ia hómi como ia muié, aí com os tempo, essa peda se apresentou sendo a Peda da Costureira, que ele diz que mulé custurêra que eles matava, que butava nessa peda, e quando o pessoá passava fora da hora da noite, escutava essa... essa máquina custurando lá nessa peda. Só se via a máquina tá-tá- tá-tá- tá-tá- tá-tá- tá-tá eles ia atrás e num via ninguém. Diz que era... era osso de gente, era resto de roupa de gente, tudo tinha lá nessa peda, que eles num enterravo! O bicho cumia e ficava lá o resto. E essa peda sempre custurava.

A partir desse relato, que reproduz uma narrativa que mesmo não podendo ser comprovada se relaciona a inúmeras outras que atestam o fato da violência e diversas práticas de exploração atribuídas ao período da escravidão continuaram vigorando no Brejo e, em especial, em Alagoa Grande e seus arredores, onde os coronéis e seus filhos – como é representado na narrativa acima – deram sequência às ações de desmando que realizavam com os

escravos, dessa vez tomando como alvo as populações mais carentes do ponto de vista econômico e educacional, obrigando homens e mulheres a optarem entre seguir as suas ordens ou receberem castigos corporais e outros abusos.

A continuidade de práticas escravagistas na região do brejo em 1888 foi marcada tanto pelo desmando dos coronéis durante a Primeira República, quanto pelos abusos atribuídos aos usineiros na segunda metade do século XX, fato que gerou o surgimento de inúmeras histórias relativas a assassinatos de trabalhadores ocorridos na usina Tanques, em Alagoa Grande. Foi nessa usina que a líder sindical Margarida Maria Alves iniciou suas lutas em defesa das condições de trabalho nas lavouras da cana-de-açúcar em Alagoa Grande, trabalho que era desvalorizado desde o período colonial, devido também à tradição religiosa católica que o associava ao pecado, empurrando-o aos negros, que deviam suar para “purgar suas faltas”, suas almas.

Eventos como o próprio assassinato de Margarida Maria Alves – oriunda de Caiana do Agreste, comunidade com origem comum a Caiana dos Crioulos – em 1983, a mando de latifundiários locais, também podem ser considerados uma herança do período escravista onde, no cotidiano de locais como o Brejo paraibano, a lei que vigorava era a vontade dos senhores de engenho, donos não apenas de suas propriedades, mas das vidas e destinos de quem estivesse em seus domínios ou cruzassem seus caminhos.

Se as práticas repressoras próprias do período escravista permaneceram na região do Brejo, também se manteve a presença dos afrodescendentes, possibilitando encontrarmos naquela região um percentual de negros/as e pardos/as superior a outras áreas do Agreste paraibano, onde a presença negra foi menor até o início do século XX.

No contexto pós-abolição, os homens e mulheres negros, assim como ocorreu com as populações pobres em geral, continuaram a ter uma posição marginalizada quanto ao acesso à educação, tratamento de saúde e outros direitos dos cidadãos, conquistados no decorrer do período republicano. Continuaram, do mesmo modo, com dificuldade de acesso a terra e a empregos em que não fossem relacionados ao trabalho braçal.

Durante as décadas de 1940 a 1990 quando ocorreu o declínio de muitos engenhos e usinas no Brejo e outras regiões da Paraíba e de



Pernambuco, boa parte desses negros e negras tiveram que migrar para a região Sudeste, em destaque o Rio de Janeiro, ou para o Norte, em busca de melhores condições de emprego, em um processo que ainda não se findou por completo. Estima-se que somente a população de Caiana dos Crioulos tenha caído de cerca de duas mil pessoas no início da década de 1990 (AVELAR, 1996) para o número atual, formado por cerca de quinhentos habitantes.

Deixavam esses homens e mulheres o trabalho da agricultura para se tornarem pedreiros, porteiros, domésticas ou outras profissões destinadas costumeiramente aos nordestinos. Para muitos, a ida para esses locais se constituiu como um ponto de inflexão em suas vidas, seja por terem sido bem-sucedidos e aprendido uma profissão, seja pelas dificuldades e preconceitos sofridos, entre outras experiências vivenciadas.

### **A constante procura por Caiana**

Se durante a segunda metade do século XX e início do século XXI muitos moradores de Caiana tiveram que deixar sua comunidade e migrar para o eixo Rio-São Paulo, sobretudo para o Rio de Janeiro, em busca de trabalho e melhores condições de sobrevivência, no mesmo período ocorrera também um movimento inverso, constituído pela crescente ampliação no número de pessoas “de fora” que passariam a se interessar pela comunidade e a visitá-la.

Não se pode realizar um estudo acerca das memórias que circulam/são produzidas em Caiana sem levar em conta a grande quantidade de visitas que a comunidade recebe de agentes interessados nas memórias e nos conhecimentos ditos tradicionais presentes na comunidade. Se a minha dissertação de mestrado se encontra entre os exemplos mais recentes dessa procura, a fonte mais longínqua – e até então inédita – relacionada a essas visitas data do ano de 1949, quando a revista *Correio das Artes* veiculou uma reportagem que tomava Caiana como objeto.

Em 2012, por exemplo, até onde pude contabilizar, estavam em desenvolvimento duas teses de doutorado na área de Ciências Sociais que tomavam como objeto a comunidade, uma relacionada aos grupos culturais existentes no local, com destaque para os grupos de cirandeiros, e a outra tendo como objeto as práticas religiosas dos moradores de Caiana. No mesmo

ano foi realizada uma pesquisa, por professoras e estudantes de graduação vinculadas ao NEAB-Í da UEPB, relativa às práticas educacionais vigentes na escola da comunidade, o Grupo Escolar Firmo Santino da Silva, que atende a uma clientela constituída por alunos de Caiana e das comunidades ao redor, com turmas do 1º ao 9º ano do ensino fundamental.

**Ilustração 05 – Visitação das antropólogas portuguesas  
Vânia Machado e Catarina Costa à Caiana dos Crioulos (2012)**



Fonte: Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Além disso, apenas nos primeiros meses de 2012, por exemplo, Caiana recebeu a visita de: uma pesquisadora estadunidense que estava realizando um trabalho de pesquisa-ação junto às parteiras tradicionais da comunidade; duas antropólogas portuguesas que vieram conhecer a comunidade acompanhando uma atividade da “pastoral das crianças” da Igreja Católica; um cineasta residente em Campina Grande que estava realizando um documentário sobre uma pedra dita encantada (ou “o reinado encantado”) presente na comunidade, na qual se encontram gravuras rupestres (abordada adiante); duas historiadoras e professoras da UEPB que, desde 2008, realizam estudos na comunidade e que foram convidadas a expor os resultados dos mesmos durante evento em comemoração ao Dia Internacional da Mulher; e a minha própria presença, durante a realização do trabalho de campo.

Na foto acima pude registrar uma dessas visitas. Durante evento promovido pela Pastoral da Criança na Capela de Caiana dos Crioulos, em

fevereiro de 2012, duas antropólogas portuguesas visitaram a comunidade, acompanhando as ações da Pastoral. Interessante que, em princípio, não fui identificado como um pesquisador por ambas, dadas as minhas características étnicas e a utilização de minha parte de roupas semelhantes às utilizadas pelos moradores de Caiana, o que auxiliou a observar suas interações com a comunidade durante sua breve passagem pela mesma.

Na ocasião, as anfitriãs das visitantes em Caiana dos Crioulos prepararam uma recepção especial para ambas, envolvendo uma rápida apresentação de um dos grupos de cirandeiras após as atividades realizadas pelas crianças, assim como uma sessão onde algumas das mulheres mais velhas da comunidade falavam-lhes um pouco de suas histórias de vida e da história de Caiana dos Crioulos. Não deixa de ser curioso observar que presenciar a constituição do trabalho etnográfico das colegas portuguesas me ajudou a compreender melhor os enquadramentos da memória existentes em Caiana, onde o “bem receber” as pessoas “de fora” está diretamente vinculado ao ato de narrar memórias, representar trajetórias e valorizar a própria identidade por meio da exaltação da história da comunidade.

No decorrer de 2012 e nos primeiros meses de 2013, Caiana recebeu ainda diversas visitas de grupos de estudantes, no nível de graduação e pós-graduação, durante a realização de “aulas de campo”. Também são corriqueiras visitas com esse propósito realizadas por escolas da Educação Básica. Em cada um desses casos, bem como nas situações apresentadas acima, o cotidiano da comunidade é alterado pela chegada de um ônibus, micro-ônibus ou van trazendo por vezes dezenas de pessoas<sup>27</sup> em seu interior, ou ao menos mais um pesquisador ou equipe de pesquisadores que passarão o restante do dia ou os próximos dias perscrutando os moradores sobre elementos de sua história, cultura e cotidiano.

Consideradas de forma isolada, essas visitas alteram significativamente o cotidiano de parte da comunidade, em destaque àquela formada pelas pessoas que irão servir de anfitriões para os visitantes, bem como pelos moradores que são visitados por eles. Ao relacionar entre si essas

---

<sup>27</sup> Segundo a agente de saúde Elza e conforme os preparativos que pudemos presenciar, em 2012, Caiana chegou a receber cinquenta e cinco pessoas de uma só vez, durante uma visita realizada por uma universidade de Pernambuco.

visitações, no entanto, fica fácil a constatação de que as mesmas estão incorporadas ao cotidiano de Caiana dos Crioulos, sobretudo se compararmos o cotidiano atual da mesma com aquele vivenciado durante a infância pelos seus moradores *mais velhos*, descrito em suas memórias como uma época em que era rara a chegada a Caiana de pessoas “de fora” do local, em especial pessoas que não residiam ao menos pelos seus arredores.

Não devem ser subestimadas as interações que os moradores de Caiana estabelecem com essas pessoas que vem “de fora” em busca dos conhecimentos presentes em sua comunidade. Essas interações constantes com agentes “de fora”, que a todo o momento os interpelam sobre o seu passado, contribuíram para que a discussões sobre a história da comunidade acabassem sendo incorporadas ao seu cotidiano, entre seus moradores. Essa incorporação não pode, dessa maneira, ser vista como um dado natural, acontextual ou a-histórico. E é no cerne dessas problematizações realizadas pelos moradores de Caiana sobre a sua própria história que devem ser buscadas parte das compreensões sobre os sentidos e usos que eles dão às suas memórias pessoais e coletivas e aos enquadramentos sociais atribuídos a elas e a quem é dada e/ou se atribui a função de transmiti-las.

Os moradores de Caiana também costumam elaborar significações sobre a importância de sua comunidade, fator que ocasiona tantas visitas. Nas palavras de Dona Chiquinha (2012), uma das colaboradoras do estudo: “aqui em Caiana tem muita história meu filho”, sendo este o motivo para a comunidade ser tão procurada. Segundo outro *colaborador* da pesquisa, Seu Mané Preto: “Caiana é uma mina de ouro” para aqueles que a procuram, quer pela gama de atrativos que a comunidade pode oferecer em termos de conhecimento e boa receptividade para quem é “de fora”, quer pelos ganhos materiais e econômicos que essas pessoas podem obter e vêm obtendo após realizarem pesquisas/ações na comunidade<sup>28</sup>.

A recorrência de frases como essas está bem arraigada no cotidiano de Caiana, como forma de valorização do que pode ser considerado o seu

---

<sup>28</sup> Evidente que o contato com frases desse tipo ampliou ainda mais minha autovigilância no tocante às bases éticas que sustentaram a pesquisa, em específico no trato com os *colaboradores*, assim como o desafio de produzir um trabalho – e ações a eles relacionadas – que fossem bem aceitas pela comunidade.

*patrimônio cultural*<sup>29</sup> e como crítica àqueles que exploram os bens da comunidade – pesquisadores, agentes culturais e membros de Organizações Não-Governamentais (ONGs) – e acabam obtendo vantagens através de tal exploração. Também é perceptível que se o primeiro sentido da frase de Seu Mané Preto denota uma autovalorização e ambas as frases mostram a presença de *autoconsciência cultural* (SAHLINS, 1997b), um segundo sentido emerge em tom de autocrítica, baseada no fato dos próprios moradores não conseguirem – e eles relacionam isso às poucas oportunidades que tiveram relativas à escolarização – os mesmos ganhos materiais com a sua comunidade que os agentes “de fora” vêm conseguindo obter ou que eles próprios poderiam conseguir se estivessem mais bem capacitados.

Isso não demonstra uma concepção fatalista dos moradores de Caiana com relação à sua capacidade de agenciamento das questões da comunidade, visto que às representações de teor crítico ou autocrítico são somadas inúmeras práticas que visam melhorar as formas de apropriação dos seus *bens materiais e imateriais*, levando em conta tanto os conhecimentos transmitidos pelos seus antepassados, quanto os saberes que chegam “de fora” e podem ser ressignificados a partir de suas bases culturais, também modificadas nesse processo, e da manutenção de suas *fronteiras* (BARTH, 2000) étnicas.

Deslocando o sentido de um conceito já consagrado na academia, posso afirmar a partir das minhas experiências em campo – e graças às observações mais acuradas possibilitadas por elas com relação aos estudos que realizei anteriormente em Caiana – que a grande quantidade de visitas à comunidade gerou o surgimento de uma verdadeira “estética da recepção” a esses pesquisadores, entre os quais também estou inserido. Explicando melhor: a maioria desses visitantes, como ocorreu comigo durante a realização de pesquisas de iniciação científica em Caiana, realizadas sem bases etnográficas mais consistentes, acabam interagindo – sem um propósito consciente que os orientasse nesse sentido – apenas com as pessoas presentes em um mesmo círculo, a exemplo das lideranças locais e/ou dos artistas e ativistas culturais, bem como dos que recebem pelo grupo e atribuem a si a chamada *função social do lembrar*, em especial alguns moradores que já

---

<sup>29</sup> Tema abordado nos capítulos seguintes.

possuem muitas narrativas previamente formuladas e lapidadas durante incontáveis interlocuções pessoas “de fora” e da própria comunidade.

Na foto abaixo se encontra outro exemplo da interação entre os moradores de Caiana e as pessoas “de fora” na atualidade. Em linhas gerais, essas interações ocorrem por meio dos seguintes espaços: Associação de Moradores, quando a procura está relacionada à figura de Cida, presidente da associação e importante liderança local; Grupo Escolar, quando a visita está relacionada a outra importante liderança, Dona Edite, líder de um dos grupos de ciranda locais e responsável pela manutenção de diversas práticas tradicionais da comunidade; “Bar de Elza” (registrado na imagem), ponto onde mais comumente, sobretudo desde os anos de 2011/2012 se realizam interlocuções relacionadas à recepção de pesquisadores e visitantes interessados em ter contato com elementos da história e cultura de Caiana dos Crioulos; entre outros espaços, como o da Capela, descrito acima.

**Ilustração 06 – Bar de Elza e Zé Pequeno, de onde realizei as observações descritas no início deste capítulo. No letreiro estão presentes dos dizeres:**

**“Bar: Quilombo Saudável – Alimente-se bem” (2012)**



Fonte: Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Não deixa de ser emblemático o nome atribuído por “Elza” para o seu bar: “Quilombo Saudável”. Percebe-se claramente a junção entre seu papel de

liderança vinculada às questões sociais e culturais<sup>30</sup>, estimuladas pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos (“Bar: Quilombo...”) e seu papel como agente comunitária de saúde (“...Saudável – alimente-se bem). Também não poderia deixar de observar a apropriação feita pelo termo “quilombo”, que nos últimos anos passou de uma palavra praticamente desconhecido em Caiana – como me narraram alguns moradores *mais velhos* e a própria Elza – para um termo ressignificado localmente.

Ao colocar esse nome em seu Bar Elza está não apenas apresentando para as pessoas de dentro e de fora de Caiana as suas noções de pertencimento identitário, como também se apropriando de um conceito vindo de fora (“Quilombo”) para ampliar suas relações de alteridade para com o outro, constituindo fronteiras étnicas ao exteriorizar sua autoconsciência cultural, ou delineando melhor fronteiras já estabelecidas e que estão em permanente reconstrução. No mesmo sentido, também está demonstrando que – quase que em resposta ao que interpretei das palavras de Seu Mané Preto e outros colaboradores – em Caiana existe quem saiba não apenas abrir as portas para que pessoas “de fora” tenham acesso a “mina de ouro” que é Caiana dos Crioulos, mas também pessoas da própria comunidade capazes de tirar o proveito merecido por quem vive nessa “mina”.

É uma primeira iniciativa de exploração turística das visitas que são realizadas a Caiana dos Crioulos, com uma diferenciação de outros espaços, sintetizada em uma palavra: engajamento. Vale salientar a partir de interlocuções com a mesma, relacionadas ao desenvolvimento de minha própria pesquisa, que ao mesmo tempo em que ela visa obter lucros com a recepção a quem vem “de fora”, objetiva também fazer essas visitas se reverterem como benefícios para a própria comunidade, postura que também vem sendo adotada na Associação de Moradores do local.

Assim, por exemplo, ao mesmo tempo em que Elza facilitou meu acesso aos moradores de Caiana dos Crioulos se utilizando do seu papel de liderança e dos momentos de visitas às residências dos moradores, também cobrou

---

<sup>30</sup> Elza foi a primeira presidente da Associação de Mulheres Negras de Caiana dos Crioulos, é a atual secretária de um dos grupos de ciranda e coco de roda e apresenta uma postura crítica com relação às atuações da associação de moradores, da qual se desfilou por não concordar com algumas práticas realizadas naquele espaço após a comunidade ter sido certificada como remanescente de quilombos.

que os resultados da minha pesquisa fossem posteriormente socializados com a comunidade, visando um retorno para a mesma. Tal cobrança, realizada sempre de modo não agressivo, fez com que em 2012 eu pudesse apresentar diante da comunidade os resultados de minha monografia, que tinha como objeto um dos grupos de cirandeiras de Caiana. Ação que será repetida após a conclusão desta dissertação.

Também era nítido o seu interesse não só em colaborar com a minha pesquisa, mas também em debater – na maioria das vezes a partir de diálogos iniciados por mim – sobre alguma questão relacionada à história de sua comunidade. Em nenhum momento considerei essas interlocuções como invasivas e, inversamente, considerei salutar o interesse apresentado por Elza com relação às mesmas, assim como ocorreu com outros colaboradores, algo que interpretei como uma reapropriação realizada por eles da minha inserção em Caiana. Como já era um pesquisador “de casa”, percebi que em alguns momentos eu era visto como alguém que poderia descobrir também elementos interessantes sobre a história da comunidade. Visão que foi melhor embasada após a entrega e apresentação da minha monografia e em momentos como o que mostrei para alguns moradores de Caiana a já referida reportagem realizada sobre a comunidade no ano de 1949, onde parentes já falecidos dos atuais moradores aparecem nas fotografias ou são descritos no texto, a exemplo de Zé Punaro, líder de uma das antigas bandinhas de pífano, que era avô de Seu Zé Duca, hoje com setenta e seis anos.

### **As artes da memória**

Em Caiana dos Crioulos a atribuição da *função social do lembrar*, mesmo nos casos dos moradores *mais velhos*, também não deve ser vista como um dado natural. No cerne de Caiana, ouvi muitos relatos sobre as pessoas vistas pelo grupo como tendo boa memória ou caracterizadas como os que *lembram e sabem (e gostam de) contar as coisas do passado*. “Duvido aquele ali se esquecer de alguma coisa” me disse certa vez Dona Noemi, uma das colaboradoras, ao fim de uma entrevista, ao apontar um dos homens *mais velhos* – praticamente da mesma idade que ela – que teria relatos relevantes para me transmitir sobre as histórias da comunidade.



Da mesma forma, e numa perspectiva inversa, também me foram apontadas pessoas que não gostam de contar o que seus pais lhes repassaram sobre o passado da comunidade, nem sobre suas próprias histórias de vida, seja para os próprios moradores do local seja para pessoas “de fora” (sobretudo pesquisadores). Homens e mulheres que – de acordo com alguns moradores – na certa sabem também de muitas “histórias”, mas que não gostam de contá-las quer dentro do seu próprio círculo familiar – ou gostavam de narrá-los apenas no interior dos mesmos – quer para além dele, mesmo no caso de terem como ouvintes as pessoas da própria comunidade.

Percebi então que, naquele espaço, a atribuição da *função social do lembrar*<sup>31</sup> depende de no mínimo dois fatores: 1) o sujeito lembrante *colar* em si ou atribuir a si essa função e vinculá-la a sua identidade pessoal; 2) as pessoas da comunidade reconhecê-lo (por vezes admirá-lo) como alguém que exerce essa função e que está apto para falar em nome do grupo. Presenciei, por exemplo, diversos relatos informais sobre uma pessoa apontada como tendo boa memória, mas que já não serviria para exteriorizar suas narrativas com relação à comunidade, devido a problemas mentais supostamente ocasionados pelo avanço da idade e que faziam com que ela, ao narrar suas memórias, “inventasse” diversas coisas.

Sobre esse ponto da “invenção” algo também foi por mim observado. Mesmo que cada colaborador utilizasse ao seu modo a criatividade para narrar suas memórias e transmitir narrativas que foram repassadas pelos seus ancestrais ou que circulam pela comunidade, cada um seguia uma espécie de “regime de verdade”. Deixando sempre claro, quando aquela era uma história que ele assegurava como sendo verídica por ter presenciado, quando se tratava de uma história contada por seus ancestrais e, portanto, vista como igualmente verdadeira – servindo a expressão “assim contavam os mais velhos” como uma espécie de selo de veracidade – ou quando era uma história narrada “pelos outros”.

Por meio desse “regime de verdade”, próprio a comunidade onde os conhecimentos estão baseados na oralidade e os “contratos sociais” ainda se

---

<sup>31</sup> É interessante salientar que, não obstante, durante a minha própria *interação* (GOFFMAN, 1995) com essas pessoas, passei eu, enquanto pesquisador, a também atribuir a elas a *função social do lembrar*.

fundamentam em grande medida na confiança atribuída à palavra do outro, os colaboradores mostravam, ao deixar claro que discerniam bem entre o que era ou não uma informação confiável, que suas narrativas eram dignas de crédito.

Percebi que esse “regime de verdade” opera mesmo quando se tratam de narrativas ditas sobrenaturais, como a descrição feita por Dona Edite da perseguição que ela e outras crianças haviam sofrido na década de 1950 por um cavalo encantado (o Cavalo da Vagem), histórias de botijas ou das narrativas onde ela conta como sua mãe comumente avistava almas pela comunidade ou dentro da própria residência.

No caso dessas narrativas, tratava-se de relatos em que os colaboradores realmente acreditavam terem eles próprios ou seus ancestrais presenciado um contato com elementos ditos, pelo restante da sociedade, como sobrenaturais.

Também chama a atenção o sentido de verdade atribuído ao que fora dito pelos ancestrais das atuais gerações de velhos da comunidade, englobando pessoas de sessenta a noventa anos. Para essas gerações a palavra dos que os antecederam serve como ponto de referência não somente com relação ao passado da comunidade, mas também como elemento de compreensão do próprio presente. Um exemplo disso diz respeito à narrativa repassada pela tradição oral da comunidade, mesmo que não de forma idêntica em todas as famílias, que trata dos besouros mangangás.

Contam os atuais moradores de Caiana, como Luzia e seu filho Totinha, que os “antigos” contavam que chegaria o tempo em que os besouros mangangás andariam, como pessoas, pela terra. E para ambos a profecia estaria se cumprindo na atualidade. De acordo com eles, os antigos estavam prevendo a época em que na comunidade poderia se ouvir durante a maior parte do dia o barulho das motos pilotadas por moradores do local e de comunidades dos arredores. Como o som emitido pelas motos é visto como semelhante ao emitido pelos besouros mangangás, parte das pessoas da comunidade acredita que esteja sendo vivenciado o que os mais velhos, por não possuírem a instrução adequada, não souberam dizer diretamente, mas que conseguiram transformar em conhecimento ao criarem a profecia sobre os mangangás.

Em Caiana, a *função social do lembrar* é ocupada em sua maioria por pessoas vinculadas aos grupos culturais, sejam aqueles que se encontram em atividade (como os grupos de ciranda e coco de roda), os que existiram no passado (como as bandinhas de pífano) ou aqueles aos quais pertenceram parentes diretos do narrador. É igualmente uma função facultada a um número limitado de pessoas. Sujeitos que apresentam a *faculdade de intercambiar experiências* (BENJAMIM, 1994), desvalorizadas no cerne das sociedades capitalistas e no âmbito do mundo moderno (diríamos hoje, pós-moderno).

Arruti (2006) lançou mão da categoria *arte* para designar a especialidade exercida pelas pessoas que, no cerne da comunidade remanescente de quilombos do Mocambo-SE, exerciam o que estou designando, a partir de Bosi (1994) como *função social do lembrar*. Segundo aquele autor:

O Mocambo não dispunha de uma 'memória coletiva', no sentido tradicional em que essa expressão se opõe à memória individual e que supõe a sustentação de uma 'identidade coletiva'. O que ocorreu foi a sua transformação em uma arte ou especialidade dominada por poucas pessoas, com a anuência da coletividade. (ARRUTI, 2006, p. 219).

Em ambas as comunidades não existem *memórias coletivas* unas e coesas a respeito de suas trajetórias no decorrer do tempo, o que não deve ser confundido com a falta de memórias coletivas no sentido definido por Halbwachs (2006), onde mesmo as memórias individuais apresentam significações construídas de modo coletivo e reproduzidas pelos indivíduos a partir de seus lugares sociais; nem exclui a existência de memórias coletivas várias no cerne de Caiana dos Crioulos, mesmo não possuindo elas em geral uma unicidade que permitisse se falar em “uma memória coletiva de Caiana”. Para o sociólogo francês:

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 2006, p. 30).

Assim, se por um lado, as memórias de uma pessoa sobre a sua própria vida, por exemplo, podem ser consideradas individuais, por outro, estas mesmas memórias estão intrinsecamente relacionadas a significações culturais mais amplas e a presença em nós dessas outras “pessoas que não se confundem”. Ainda para Halbwachs, o sujeito, ao construir imagens para rememorar eventos do seu passado, sofre influências dos elementos comuns do grupo do qual fazia parte durante o desenvolvimento do evento, bem como da continuidade ou não desse grupo no decorrer do tempo e, principalmente, da sua inserção ou não nesse mesmo grupo durante o momento da relembração.

Embora em Caiana esteja bem definida a sustentação de uma identidade coletiva por parte da maioria de seus habitantes, por meio da constituição de fronteiras (BARTH, 2000) que delimitam o espaço do próprio e do outro, falta-lhes coesão no que concerne, por exemplo, a um mito de origem – o que não deve ser visto como um elemento necessariamente negativo ou positivo. Antes disso, segundo pude observar, pode ser que esse mito esteja mesmo sendo engendrado no presente momento, como será exposto mais adiante. Além disso, tanto em Mocambo quanto em Caiana, as memórias “oficiais” acerca das comunidades são narradas por sujeitos que se transformaram em seus porta-vozes perante as gerações mais novas e os “de fora”, verdadeiros *artistas da memória*, ou narradores, no sentido benjaminiano.

Em suma, mais do que “uma memória coletiva unificada de Caiana” observei que existem diversas memórias que somadas constituem as memórias de Caiana, sem formar um quadro coeso, mas um mosaico que vai tornando a história da comunidade mais inteligível à medida que vai sendo explorado, mas que não dá conta – e não necessariamente deveria dá-lo – da sustentação de uma única memória compartilhada por todos de forma indissociável e igualitária.

Uma primeira observação a ser realizada sobre esses sujeitos, é que os mesmos estão posicionados no interior da comunidade, ou seja, não devem ser vistos simplesmente como uma relação metonímica *da parte pelo todo*. Mesmo tendo a função de falar pelo grupo, cada um deles narra suas histórias a partir de seus próprios lugares sociais, de suas próprias historicidades e com base no que lhes foi transmitido por seus pais, parentes e conhecidos – e que não

necessariamente foi narrado (daquela forma) a outras pessoas da própria comunidade – ou em seus próprios julgamentos/experiências. Como destaca Bosi (1994, p. 411) sobre esse ponto: “por muito que deva à memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador e das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum.”

Se em Caiana dos Crioulos cada indivíduo fala ao mesmo tempo a partir de elementos coletivos – linguagem, significações culturais compartilhadas com uma coletividade – e individuais, não deixa ele em nenhum momento de estar *posicionado* (BARTH, 2000), ou em outras palavras, de guardar uma posição específica dentro do grupo, o que garante que sua visão seja particular dentro de um todo não visto como homogêneo, e faz com que um pesquisador que lá chegue deva evitar considerar uma única narrativa transmitida por apenas um colaborador como “a” verdade sobre a (história da) comunidade.

Segundo Barth: “Não há como encontrar o verdadeiro informante, aquele que nos dirá o que tudo aquilo realmente significa” (2000, p. 136-137). Do mesmo modo: “As diferenças entre as pessoas que a idéia de posicionamento permite apreender provavelmente constituem o principal ímpeto para formas essenciais de interação, conversação e reflexão.” (2000, p. 138).

Um dos pontos principais do processo de transmissão de memórias através de um narrador é justamente a significação particular e peculiar que é dada durante cada transmissão, onde o conteúdo do que está sendo narrado não pode ser visto como dissociado da forma da narrativa e muito menos do contexto que envolve seu emissor e seu(s) receptor(es). Desse modo, quando a figura do narrador entra em cena no processo de rememoração, não são apenas as informações sobre acontecimentos de outras épocas que são transmitidos. Como destaca Benjamim (1984, p. 198): “A experiência que passa de pessoa para pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores”.

Em primeiro lugar, suas próprias expressões e gestos servem como linguagem não-verbal, que complementa suas ações comunicativas, por vezes à revelia do que está sendo narrado e em outras como uma espécie de teatralização, apresentada em níveis distintos. Posso citar como exemplo as observações repassadas por Dona Edite em cada uma das entrevistas em que realizei com ela. Mesmo numa situação de entrevista, se estivessem presentes

alguns de seus netos ou filhos, como era bastante comum, ela costumava aproveitar o momento das narrativas para lhes dar conselhos indiretos, mostrando os exemplos que aprendeu com seus pais e que deveriam ser seguidos pelos mais novos. Também apresentava toda uma configuração característica na entonação e na expressão facial em tais momentos, utilizando essa configuração como um forte elemento comunicativo.

Outro exemplo pude vivenciar quando fui realizar o primeiro contato com seu Mané Guilherme, de 93 anos. Elza já havia avisado-o que eu lhe faria uma visita em que lhe apresentaria meu interesse em entrevistá-lo. Estava combinado que eu iria chegar a sua casa às trezes horas de um determinado dia de fevereiro de 2012. Quando lá cheguei, na hora combinada, Seu Mané Guilherme estava cochilando, mas havia deixado recado para sua neta acordá-lo quando eu chegasse. Ela assim procedeu. No entanto, criou-se todo um ar de suspense na sala, pela demora ocasionada pela chegada de Seu Mané Guilherme. Depois de alguns minutos, comecei a ouvir os chiados de suas chinelas arrastando-se mansamente pelo chão de cimento.

Com vagar, ele caminhava até a sala. Depois de algumas visitas eu saberia o motivo de sua demora. Após ser acordado, como fazia constantemente, ele ia colocar a camisa, o chapéu e uma faca peixeira na cintura. Avaliei essa ação não como uma forma de intimidação, visto a cordialidade com que ele me recebeu e a afabilidade com que me narrou diversas memórias durante as entrevistas. Percebi que a criação de certa atmosfera de suspense – ação que não era em seu todo fruto de uma estratégia e estava significativamente relacionada ao meu próprio estado de espírito naquele instante – e as vestes e acessórios utilizados por ele serviam para *dar a ler* a sua autoridade naquele espaço.

Em segundo lugar, caso se tratasse de um narrador experiente ou que conheça dos “traquejos” da arte de narrar, ele poderá utilizar-se das histórias e estórias narradas para transmitir experiências de modo sub-reptício (mas não oculto) para os seus ouvintes. Mesmo quando não intente essa transmissão, acaba apresentando seus valores e visões de mundo individuais ou compartilhadas com outros sujeitos, em especial se fizer ele parte de um grupo coletivo que reconhece como tendo características culturais próprias. Novamente, utilizo um trecho de entrevista tido com Dona Edite (melhor

analisado no próximo capítulo), sobre a prática de brincar ciranda e coco de roda, para exemplificar esse ponto:

antigamente dançava muié, dançava minino, dançava rapai e todo mundo brincava, e já hoje é mai somente as pessoa adulta. Fai qui nem di o ditado essas moça de hoje num quere mai saber de cultura seu fai qui nem di o ditado chega nos canto moça rapai e tudo só quere saber diverti, é namorado pruí, pruí, pruculá, aí é onde eu acho que a cultura tá morrendo (...).

Note-se que nesse caso não está sendo apenas apresentada a diferença, na visão de Dona Edite, entre a ciranda brincada no presente e a ciranda brincada no passado em Caiana dos Crioulos. Nas entrelinhas está, talvez com mais intensidade do que o que é diretamente expresso, que os jovens da comunidade deveriam gastar menos tempo namorando nas festas e mais tempo dedicando-se a manterem vivas suas práticas tradicionais, algo tido como de maior valor. Talvez essa fala de Dona Edite fosse compreendida com menos clareza por mim se eu não soubesse de sua forte ligação com as práticas e doutrina do catolicismo, bem como de sua admiração pela forte vigilância e disciplina que fora aplicada à sua geração pelos mais velhos, muito distinta da criação tida pelas gerações mais novas.

Do mesmo modo, talvez a postura de Seu Mané Guilherme fosse menos compreendida por mim se eu não soubesse de sua história como comerciante, que ali mesmo em sua casa havia mantido um pequeno negócio onde vendia bebidas e havia se habituado a exteriorizar seu lugar de autoridade, sem o qual possivelmente não teria se saído bem-sucedido nem criado seus filhos por meio daquela modalidade de comércio.

### **Silêncios e esquecimentos**

Da mesma forma que, ao olharmos para um céu estrelado, estamos deixando de ver astros que acabaram tendo suas luzes ofuscadas pelo brilho mais intenso de outros objetos celestes; e do mesmo modo que na noite citadina temos dificuldade de enxergar para além da escuridão que cobre o espaço urbano, em Caiana nem tudo é memória, estando os silêncios e os esquecimentos constantemente “presentificados”, mesmo que sob forma de um

não-dito ou de uma lacuna. Poderia mesmo se dizer que algumas formas de silêncio e esquecimento, da mesma maneira do que acontece com as memórias, foram transmitidas pelos moradores mais antigos para as atuais gerações, fazendo-se importantes nos enquadramentos da memória (POLLAK, 1989) realizados atualmente em Caiana.

Ricoeur (2007) e Pollak (1989) demonstraram, cada um ao seu turno, a necessidade de se considerar o *esquecimento* e o *silêncio* durante o estudo da *memória*. *Silêncio* que comunica para o leitor os interditos que perpassam o ato de configuração narrativa, e os limites entre o que é desejável/permitido dizer por parte do sujeito lembrante e o que é preferível manter sob a terra, nos subterrâneos; *esquecimento* que, se não existisse, transformaria a memória em algo monstruoso, como ocorre com o personagem do conto “Funes: o memorioso”, do escritor argentino Jorge Luís Borges, que por ser incapaz de esquecer-se vive apenas para contemplar as suas próprias memórias.

Funes, aquele ser sem esquecimento, por se lembrar de tudo, tornou-se incapaz de raciocinar, atribuir sentidos àquilo que vivenciou e evadir da mera reprodução mecânica de todas as memórias que guardava consigo<sup>32</sup>. Halbwachs (2006), um dos precursores dos estudos contemporâneos sobre memória, já havia enunciado a seletividade que serve como elemento constituinte de qualquer ato memorialístico, o que torna implícito o papel do esquecimento, que regula aquilo que não deveria/poderia ser rememorado, como elemento em constante relação com a memória.

Em Caiana dos Crioulos, quando abordamos as narrativas que circulam pela própria comunidade, o *esquecimento* e *silêncio* abrangem principalmente as narrativas que não foram transmitidas pelos moradores mais antigos para as gerações atuais, em destaque àquelas concernentes a como a comunidade se originou. Segundo boa parte dos moradores atuais de Caiana, em destaque as pessoas acima de sessenta anos, os seus pais e avós – e aqueles que os antecederam – não tinham o costume de repassar suas histórias pessoais, familiares e com relação à origem da comunidade.

---

<sup>32</sup> Trecho de “Funes...”: “Tinha aprendido sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, contudo, que não fosse muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No mundo entulhado de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos.” (BORGES, 2007, p. 108).



Essa não-transmissão, segundo eles, seria ocasionada pelos seguintes motivos: a) não terem os moradores mais antigos o nível de escolarização e conhecimento suficiente do mundo letrado para compreender que deveriam transmitir determinadas memórias para os mais novos; b) serem seus antepassados pessoas “fechadas” e que não tinham o costume de ficar muito tempo “de conversa” com os outros, principalmente com indivíduos “de fora” ou crianças e jovens da própria comunidade – o que é exemplificado nas narrativas acerca dos tocadores das antigas bandinhas de pífanos de Caiana (atuantes nas décadas de 1940 a 1980), que ao retornarem de apresentações fora da comunidade não costumavam comentar o que tinham visto e vivenciado lá fora; c) ninguém da comunidade, na época, perguntar, nem mesmo os atuais idosos quando vivenciavam sua juventude. Os moradores mais velhos da atualidade justificam esse não-perguntar tanto pelo medo que tinham dos seus pais e outros membros mais velhos da família, que inviabilizava diálogos desse tipo, quanto por naquele período não haver a necessidade de realizar tais perguntas, devido a história da comunidade não se constituir como elemento a ser então problematizado por “ninguém saber que ia precisar disso depois”, como me narrou certa vez Dona Luzia (2012).

Segundo a mesma Dona Luzia:

(...) se fosse coisa mermo que os mais véi cunversasse com os mais novo, os mais novo tinha mais história, porque aqui em Caiana tem muita história. Agora, porque o pessoal mais vei num contava, num conversava. Mas aqui tem muita história pra contar!<sup>33</sup>

Não disponho de fontes para afirmar quais foram os motivos que ocasionaram o esquecimento de como se deu a origem da comunidade. Também não foram ainda descobertas – nem constituía o propósito do meu trabalho, por questão de delimitação de objeto e não de relevância social e histórica –, fontes oficiais que atestassem como os ancestrais dos primeiros moradores passaram a ocupar o espaço onde a comunidade é hoje localizada.

Com base nas hipóteses mais consistentes ao se observar o surgimento de outras comunidades paraibanas designadas hoje como remanescentes de quilombos, bem como em hipóteses lançadas pelos próprios moradores do

---

<sup>33</sup> As entrevistas estão sendo apresentadas de forma *ipsis litteris*.

local (melhor exploradas a seguir), existiram motivos consideráveis para que os membros das primeiras gerações que residiram em Caiana optassem deliberadamente por não transmitir às gerações mais novas o que os tinha levado a morar ali e como havia se iniciado essa moradia.

A primeira hipótese<sup>34</sup> – abordada nesse item de modo mais genérico e posteriormente melhor explorada – vincula a origem de Caiana à formação de um quilombo nos moldes da definição vigente na época colonial, onde o mesmo era constituído por negros fugidos do cativeiro que em conjunto organizavam formas alternativas de organização social, baseadas em grande medida nos modelos vigente na África. Seguindo essa versão, não seria de se estranhar que os moradores mais antigos da comunidade almejassem apagar a pecha atribuída até então aos “quilombolas”.

Se na atualidade as ações dos quilombolas da época colonial são exaltadas nos meios culturais e glorificadas por alguns segmentos na figura de Zumbi dos Palmares; se no decorrer do século XX esses sujeitos foram heroicizados por alguns historiadores e folcloristas, na época da colônia e do Império os mesmos carregavam consigo a pecha de bandidos, saqueadores, assassinos e ladrões. Imagem que, ao se aceitar essa primeira hipótese, poderia ser suficiente para que fosse colocada em funcionamento uma sutil “política de esquecimento” por parte dos moradores de Caiana, que teriam resolvido silenciar-se sobre o seu passado. Essa hipótese é defendida por Freire (1996, p. 103), ao afirmar que:

Nem mesmo os mais velhos moradores da Caiana dos Crioulos sabem como lá chegaram os seus primeiros habitantes. Possivelmente, com medo de serem presos e sofrerem as terríveis conseqüências como escravos fugitivos, os seus ancestrais procuraram destruir tudo que fosse indício dessa situação, inclusive não passando aos seus filhos e netos suas origens e como chegaram ao território alagoa-grandense.

A segunda hipótese, por sua vez, relaciona a origem de Caiana ao fim da escravização na Paraíba e no Brasil, ocorrida no ano de 1888. Em uma

---

<sup>34</sup> Apresento ainda de modo superficial as referidas hipóteses, para ilustrar a explanação acerca dos silêncios e esquecimentos. Adiante discutirei com mais detalhes as principais versões apresentadas pelos próprios membros da comunidade, privilegiadas no meu estudo, bem como apresentarei mais a fundo as hipóteses lançadas por agentes de seu exterior, lançando mão de uma contextualização histórica mais consistente.

sociedade repleta de formas de segregação social e ainda fortemente marcada pelo racismo, não haveria mesmo qualquer vantagem para os sujeitos outrora escravizados vangloriarem-se de sua condição anterior ou mesmo fazer a ela qualquer referência. Isso não significa que não aconteceram transmissões desse tipo, mas mostra que as mesmas tendiam a ser evitadas, pois se apagando determinados rastros do passado, seriam minimizados – em especial para as gerações mais novas – os estigmas que os acompanhavam. Se isso aconteceu de forma mais evidente com a política de branqueamento<sup>35</sup>, reproduziu-se também no campo do que deveria ou não ser transmitido para as gerações vindouras.

O motivo da exposição dessas duas hipóteses acima é demonstrar que os moradores mais antigos de Caiana poderiam sim ter possuído motivos para deliberadamente cultivar o silêncio sobre a origem da ocupação daquele espaço. Afinal, isso ajudaria a compreender o fato de, mesmo gerações mais recentes serem descritas como “fechadas” pelos atuais moradores *mais velhos*, visto que esse “fechamento” também foi constituído historicamente, mesmo que não seja possível conhecer os motivos que o ocasionaram. No entanto, nada assegura que os primeiros moradores tenham criado estratégias veladas de silenciamento, visto não existirem fontes que comprovem tal afirmativa.

É possível que também tenha ocorrido a mescla entre mais de uma motivação. O “fechamento” descrito acima, a falta “de quem perguntasse”, o desinteresse por problematizar o passado – algo ligado a nossa época, mas não à dos primeiros habitantes da comunidade –, e o desejo de não-narrar suas origens podem ter convivido e gerado, em conjunto, os silenciamentos com relação à formação de Caiana, bem como ocasionado o posterior esquecimento com relação a essa formação.

---

<sup>35</sup> Por política de branqueamento entende-se as ações eugênicas realizadas pelo estado brasileiro entre o final do século XIX e início do século XX, baseadas nas concepções do darwinismo social e no princípio de que parte dos problemas do Brasil vinham não apenas dos mais de três séculos de existência da escravidão, mas também do grande número de negros que formava o país. Parte dos intelectuais brasileiros daquele período acreditava que o Brasil só resolveria seus problemas e se tornaria um dos principais países do mundo se diminuísse a proporção de negros e ampliasse o número de brancos em sua população. Medidas como a abertura do país para imigrantes europeus naquele contexto foram baseadas também nessa política, que só passou a ser combatida de modo mais enfático a partir do final dos anos 1920, com o surgimento do mito da democracia racial que apregoava a importância das três raças fundadoras (brancos, negros e índios) para a formação do Brasil, apresentando uma melhor visão dos negros, mesmo que ainda estereotipada e não vinculada à valorização de seu intelecto mas, sobretudo, da sensualidade e força de trabalho (MUNANGA, 2004).

## Consciência da alteridade temporal

Não dispor de fontes oficiais que atestem como se deu a origem de Caiana não põe um ponto final às possibilidades de análise relacionadas a essas origens. Antes disso, serve como prelúdio para a observação de como os moradores atuais da comunidade as representam e para a análise de como eles entendem a impossibilidade existente até o momento de se conhecer – por intermédio das memórias (não) transmitidas por seus ancestrais – como se deu a ocupação do local em que suas histórias de vida estão enraizadas.

Perceba, leitor, que, em primeiro lugar, aquelas representações baseiam-se na consciência de uma alteridade temporal, na compreensão de que os tempos “eram outros”. São colocados como polos antípodas o período de grande dificuldade no que diz respeito à escolarização e o momento atual, onde existe uma escola na própria comunidade e as gerações mais novas já estão tendo acesso ao mundo da informática. São igualmente contrapostas a época em que Caiana não era visitada a todo o momento por pessoas “de fora”, interessadas – mesmo que de modo informal – em como a mesma se originou<sup>36</sup> e a época em que estas visitas já estão absorvidas ao dia-a-dia da comunidade. Também são colocados em polos opostos os tempos em que existia e não existia a conscientização, entre os moradores de Caiana, sobre o valor de conhecer a sua própria história.

Outra representação que remete a uma conscientização da alteridade entre as épocas diz respeito ao grau elevado de desconfiança tida pelos moradores antigos com relação às pessoas “de fora”; desconfiança essa que tinha vínculos com sua fama de “fechados”, seja para seus filhos, seja para os moradores das comunidades ao redor e, em destaque, os habitantes da área

---

<sup>36</sup> Cabe aqui a exposição de um exemplo retirado da pesquisa de campo, para melhor elucidar esse ponto. No ano de 2009, enquanto acompanhava o ensaio de um dos grupos de cirandeiros, o mesmo recebeu a visita de dois jovens, oriundos de outro município, que vieram até Caiana com o intuito de contatar o grupo de cirandeiros para uma apresentação. Mesmo não se tratando de uma entrevista, percebi que durante a conversa, um dos jovens, que depois fiquei sabendo ser universitário, começou a fazer questionamentos para as cirandeiros sobre a origem da comunidade. Presenciei por diversos momentos situações assim. Em 2012, durante a já citada visita de duas antropólogas portuguesas à Caiana, que acompanhavam as atividades da “pastoral da criança”, as mulheres mais idosas e as integrantes de um dos grupos de cirandeiros foram convidadas a falar um pouco, dentro da capela existente na comunidade, sobre aspectos da sua história. Em ambos os casos, como em princípio não havia sido notado como um elemento exterior à comunidade, pude constatar *in loco* a realização de diálogos que constantemente se repetem no dia-a-dia de Caiana.

urbana de Alagoa Grande. Moura (2001) reproduz, no trecho exposto abaixo, a representação ainda hoje predominante com relação aos moradores de Caiana nos espaços urbanos de Alagoa Grande. Em primeiro lugar, cita as supostas perdas de seus “traços culturais do passado” para em seguida expor a fama de “arredios, silenciosos e desconfiados” que perseguem desde há muito os moradores de Caiana:

De forma controversa, mas indiscutível etnia, os negros da Caiana vêm perdendo, ao longo dos anos, quase todos os traços culturais do passado, a partir da invasão das antenas de tevê e dos fios telefônicos. Mas até duas, três décadas atrás, seus habitantes se vestiam com roupas coloridas, predominando o vermelho, o rosa-choque e o amarelo-ouro. Lenços e turbantes brancos completavam a indumentária africana típica. Arredios, silenciosos e desconfiados até hoje, os crioulos tiveram na música seu principal elo de integração com os habitantes da cidade (MOURA, 2001, p. 30, grifo meu).

Com base em afirmativas como essa, encontradas em outras fontes e colhidas em Alagoa Grande durante o período em que realizava as pesquisas de campo em Caiana, decidi questionar alguns dos moradores do local no intuito de ver suas significações acerca dessa fama de “arredios” dos seus antepassados. Dona Edite, por exemplo, ao ser questionada se era verídica a fama de arredios dos antigos moradores de sua comunidade e se as pessoas que chegavam “de fora” era bem recebidas, certa vez me afirmou:

Era não. Num vou dizer que era, que num era não. Purque antigamente quando vinha – mai num era cum preconceito era cum medo – Quando vinha um pessoa assim de fora pa qui pa Caiana o povo tinha medo demai, home! Imaginava que era um bicho de sete cabeça. Ninguém queria saber! Quando cumeçou a aparecer essas vacina que dá em criança, Ave Maria que chegou gente aqui pro mode dá essas vacina nas criança, os pessoá num aceitaro não. Uns aceitava, e quando uns aceitava dez, doze num queria. Foi um maior sufoco pro mode se aceitar essas vacina atravei de muita cunversa, mai hoje em dia já é liberto. Chegá uma pessoa assim que nem tu chegou agora na minha casa? Pro mode faz que nem diz o ditado; Chegava aqui cunhecia meu pai, cunhecia minha mãe. Aí pronto mai nói tava tudo lá pá dento. Se pai dissesse: “vá olhar!”, a gente vinha e se pai num dissesse “num vai olhar” de lá de dento ninguém num saia não. Saia ou pai ou mãe atendia aquela pessoa aqui fora e a gente lá dento ficava pa fora e ninguém saia não. Mai hoje em dia quando uma pessoa diz “ô de casa” quem primeiro corre é a criançada. Antigamente num tinha isso (grifos meus).

“Hoje em dia já é liberto”. Frase cuja significação por si só poderia ser alvo de uma dissertação de mestrado. Para o propósito que elenquei aqui, contudo, ela contribui consideravelmente, por apresentar não só a consciência de uma diferenciação entre os “tempos antigos” e os “tempos de hoje em dia”, mas por demonstrar o sentido de “cativeiro” pelos quais alguns dos moradores da Caiana do presente representam as posturas tidas pelos moradores da Caiana do passado. É uma expressão que muito possivelmente circula na comunidade desde o princípio do período pós-abolição e que adquire um uso novo no atual contexto, sendo apropriada para representar as libertações ocasionadas pelo contato maior, tido por parte das gerações atuais, com informações oriundas “de fora” da comunidade, como as relacionadas à função/importância da vacinação na prevenção de doenças. Fica implícita a vinculação do sentido de liberdade ao contato com as informações e a abertura para o diálogo, possibilitado pela diminuição do medo do contato com o outro.

Posso retornar agora a algo contido no trecho selecionado acima de Moura (2001, p. 30), quando aquele autor afirma que “Caiana vêm perdendo, ao longo dos anos, quase todos os traços culturais do passado, a partir da invasão das antenas de tevê e dos fios telefônicos”. É notório que traços do passado são perdidos sim pela comunidade, mas que a passagem do tempo é responsável também pela definição de novos traços, onde as ações presentes se hibridizam com aquilo que foi herdado pelo passado sem que isso signifique o abandono de características étnicas próprias, regidas menos pela dinâmica das transformações culturais e mais pelo estabelecimento de fronteiras (BARTH, 2000) que tornam visíveis – a nível simbólico – as linhas que separam o si mesmo do outro, assim como aproximações tidas para com esses outros.

Ainda com relação ao depoimento de Dona Edite, é interessante observar também que não são emitidos juízos de valor com relação às posturas tomadas pelos antepassados, mas sim juízos relacionados às características próprias da época em que eles viveram e, estando na fase adulta da vida, regiam o fazer cotidiano da comunidade. Época que nesse ponto em específico é representada não como uma data fixa, mas um período que pode ser deduzido pela idade atual de Dona Edite como anterior aos anos 1960. Em outro depoimento, ela também utilizou a expressão “liberto”, dessa

vez ao tratar das mudanças entre o acesso que a sua geração e as anteriores tiveram à escolarização e o acesso disponibilizado aos jovens de hoje:

(...) e hoje em dia os minino são liberto, puque a gente tinha que trabaiá qui era o meu pai trabaiava pros alugado do povo, e a gente tinha que trabaiá em casa pu mode sustentá fai qui nem di o ditado pa ter o mantimento da família em casa (grifo meu).

Interessante observar que depoimentos semelhantes a esse podem ser colhidos também junto a moradores da geração posterior à de Dona Edite, entre as quais seus filhos encontram-se presentes. Em um nível menor do que aconteceu com seus pais, parte considerável dos membros da atual geração de adultos de Caiana também acabaram tendo pouco acesso à escolarização devido à necessidade de trabalharem desde cedo, entre outros fatores; algo que já não vem ocorrendo com a geração atual de jovens e adolescentes, como está representado no depoimento acima. Desse modo, por poderem dedicar o tempo necessário aos estudos, os mais jovens são representados como tendo mais “liberdade” do que seus antepassados, ou melhor, são representados como estando “libertos”, significação onde fica implícita também uma comparação com uma geração mais longínqua, que sofreu com as limitações da condição escrava.

A possibilidade desse trecho do depoimento de Dona Edite ser apropriado por pessoas de uma geração mais nova, como é o caso de Elza, sua nora, que enfrentou situação semelhante, traz à tona o fato de que estamos trabalhando com noções subjetivas de tempo, aonde o antigamente pode ter significações semelhantes para gerações distintas e apresentar significados diferentes para pessoas de uma mesma geração; aonde importam menos as datações dos acontecimentos e mais as imagens que eles geraram nas mentes de quem os vivenciou. Outros trechos podem, em ordem inversa, ser apropriados por moradores mais velhos, de uma geração anterior à de Dona Edite, como é o caso de Seu Mané Guilherme (2012), de 93 anos, para quem a Caiana do fim de sua infância e juventude também se distinguia bastante da Caiana de “hoje em dia”:

Aqui num vinha ninguém de fora não. E era trancado assim, que nem um... um jacaré. Era um... era um... era um mogeu<sup>37</sup> aqui antigamente. O senhor batia aqui nesse mei de mundo por todo canto aqui, onde o senhor andasse, como que nem a gente assim. Chegava numa casa dos moreno assim. Eles tava na porta assim. O senhor vinha pelo caminho... quando o senhor desse a volta, naquele pra entrar... eles batia as porta... Té hoje!  
 O senhor podia falar, morrer de falar, e falar... o diabo... [Eles] Falava nada hôme. Hum?  
 Hoje em dia não! Hoje cê chega: "Oie!" [e eles respondem] "Humhum!", "humhum!". Que eles tem uns: "humhum!", "humhum!". "Hum!, cumprade", "É mesmo, cumpadre!", "humhum". Pronto! E hoje tão se saindo...

A Caiana do passado, nesse caso referente – por dedução aproximada – aos anos 1930 e 1940, é descrita por ele como um “mogueu” (museu), devido ao seu isolamento com relação ao “resto do mundo”. Também fica implícita nessa definição a convivência de temporalidades distintas, sendo uma delas a de quem vinha “de fora”, mais afeita aos hábitos, costumes e conhecimentos relacionados à modernidade; e a outra aos que viviam do lado “de dentro” da comunidade, que guardavam comportamentos e, como é descrito no trecho em destaque, temores próprios de épocas mais afastadas no tempo, que continuavam presentes no período pós-abolição, mas que nos dias atuais – de acordo com o *colaborador* – não são mais encontrados.

Aproveitemos, leitor, o ensejo possibilitado pelo depoimento de Seu Mané Guilherme, segundo o qual os moradores de Caiana “hoje tão se saindo...”, para retomar um trecho retirado de um dos depoimentos já citados de Dona Edite, especificamente quando ela disse: “Mai hoje em dia quando uma pessoa diz ‘ô de casa’ quem primeiro corre é a criançada. Antigamente num tinha isso”.

Estão aqui evidentemente representadas tanto as forma distintas de sociabilidade tidas por parte das crianças da sua geração e da geração atual quanto o nível de “liberdade” de cada geração no tocante aos modos de interagir com os mais velhos e com os visitantes “de fora”. De acordo com esses dois colaboradores, os adultos e as crianças de hoje estariam “libertados” dos medos do passado, embora no que tange as crianças essa liberdade – conforme apresentarei no próximo capítulo – não seja vista por

---

<sup>37</sup> Museu.



Dona Edite como constituída apenas por benesses, pois carece, para ela, do acompanhamento do respeito aos mais velhos, vigente em sua época de infância e não compartilhado pelos jovens atuais.

### **Versões e representações sobre as origens**

Uma das visões constituídas no senso comum a respeito das ditas comunidades remanescentes de quilombos é a que considera que existe, em cada uma delas, uma versão coesa com relação a sua origem e primeiros momentos de sua formação. Por outro lado, é ampla a quantidade de historiadores, jornalistas, militantes sociais, ativistas culturais e outros agentes – em destaque aqueles originários das próprias comunidades, por vezes ocupando também algumas das funções elencadas acima – que lamentam o fato de não se conhecer como se deu a origem de determinada comunidade, seja por meio dos relatos existentes em sua tradição oral, seja através de documentos escritos que assegurassem como e quando os primeiros habitantes chegaram ao atual local de moradia de seus descendentes.

Muitas comunidades cujos destinos passaram, recentemente, a ser marcados pela *autoatribuição* como *remanescentes de quilombos* e que já receberam ou estão aguardando a entrega, por parte do Estado, das *certidões* que lhes garantirão a posse definitiva de seus territórios, não possuem um documento que lhes sirva como certidão de nascimento.

Caiana dos Crioulos é uma delas. Quando indagados por algum pesquisador, ou quando o tema surge de modo “espontâneo” – segundo pudemos presenciar em diversas situações –, durante a realização de conversas informais acerca de conhecimentos específicos repassados pelos mais antigos, os moradores de Caiana geralmente dizem algo semelhante ao que me foi dito durante uma entrevista por Dona Luzia (62 anos) “é porque os primeiros, esse povo, não contava a história daqui”; e complementada, logo em seguida, por seu filho Totinha (26 anos): “Nem contava nem ninguém tinha a curiosidade de perguntar”.

Apesar de não existirem narrativas transmitidas pelos seus antepassados acerca de como se deu a sua origem como grupo, os moradores de Caiana não só vem na atualidade se questionando sobre essas origens

como também têm se apropriado de algumas versões vindas “de fora”, embora ninguém lembre exatamente como e quando elas chegaram, mas apenas consigam identificar que não lhes foram transmitidas pelos *mais velhos*.

Dentre essas versões, a mais aceita é a que relaciona a origem de Caiana dos Crioulos a uma rebelião escrava que teria se iniciado no interior de um navio negreiro recém desembarcado em algum ponto do litoral da Paraíba ou de Pernambuco. De acordo com Dona Edite, essa história teria chegado à Caiana:

Também já por conversa dos outro. Que a gente, porque eu também num sei, nem meu pai nunca disse como foi que eles, que esse povo chegaro aqui. Ma o pessoal diz que viero num navi da África, e esse navi quando chegaro ali na Paraíba ou foi no Recife, num sei onde foi. Ali esse navi desimbarcô esse povo, e povo que já viero da África, viero currido. Aí saíro caçando lugar mais escondido pra se escondê, mode os patrão... por certo os patrão num... na procura deles.

Entre as narrativas de origem que circulam em Caiana essa do “navio” é a mais recorrente. Observe, leitor, que antes de iniciar a narrativa Dona Edite faz questão de deixar claro que havia tomado conhecimento da mesma por “conversa dos outro”, que ela não sabia se a mesma era verídica, nem seu pai havia lhe narrado como a origem da comunidade teria de fato ocorrido. Algo semelhante ocorreu em diversos outros depoimentos, nos quais os colaboradores adotaram o mesmo posicionamento com relação a essa narrativa de origem. Um deles, Seu Manel (2012) – Manoel Firmino Luiz –, chegou mesmo a afirmar que “aquela pessoa que falá que os mai véi contaro como vieram pará aqui tá mentindo, e eu digo na cara dela, que ela tá mentido, porque os mai véi num contaram como os primero chegaram aqui não”.

Paiva e Souza (1999, p. 5), ao produzir seu relatório de identificação de Caiana dos Crioulos, a mando da FCP, foram claros ao expor que:

Nos depoimentos coletados na região e nas explicações que hoje são dadas por alguns dos integrantes de Caiana, aqueles mais engajados no processo de reconhecimento da identidade quilombola, a origem de Caiana teria algumas explicações associadas a hipóteses também apresentadas pela sociedade envolvente e que a comunidade tem se apropriado na intenção de reconstruir sua história.

Em minha própria pesquisa pude presenciar, por meio de falas como a produzida por seu Manel, as tensões existentes atualmente em Caiana com relação às narrativas que versam sobre a formação da comunidade. Observei pelo menos três posturas com relação a essas narrativas no cerne de Caiana: a) algumas pessoas as utilizam como elemento explicativo, mas deixando claro que não foram narrativas transmitidas pelos mais velhos e dando a elas um sentido de hipótese, como foi o caso do trecho apresentado acima por Dona Edite; b) negar sua veracidade, por não ter sido algo que os mais velhos tenham contato e, portanto, não merecer crédito, como exemplificado pela fala de Seu Manel; c) transmiti-la, mesmo sem necessariamente afirmar que os mais velhos as teriam repassado para as gerações atuais ou sem atribuir um sentido de verdade a ela, como é exemplificado no caso apresentado abaixo.

Em 17 de março de 2013, o jornal A União publicou uma reportagem sobre Caiana dos Crioulos, aproveitando o ensejo do Dia Estadual da Cultura Afro-Brasileira. Na referida reportagem, assinada por Rafaela Gambarra, consta o seguinte relato, descrito não como verídico, mas como uma “lenda”:

Sobre como o quilombo nasceu, não se tem, exatamente, uma história certa. Mas há uma lenda, que foi sendo passada de pai para filho, durante décadas, de que aqueles que primeiro se instalaram no local seriam descendentes diretos de escravos advindos do continente africano. Após uma rebelião ocorrida em um navio que aportou na Baía da Traição, no século XVIII, eles teriam fugido e se instalado naquela área. Isso, porém, não foi o suficiente para que a escravidão terminasse: acontece que, segundo os mais velhos, havia, na área de Caiana, um fazendeiro, de nome Inês Arruda, que dava aos negros duas opções: ou trocavam suas terras por comida (na época em que os quilombolas se instalaram no local, não tinham comida e, muitas vezes, passavam fome), ou então, iriam para força. Também um coronel teria feito o mesmo: ameaçavam os negros, em prol de suas intenções, e, caso não lhe obedecessem, mandava-os para a prensa.

O relato está notoriamente baseado em depoimentos colhidos no cerne da comunidade, possivelmente junto à presidente da associação de moradores, Cida (que tem depoimentos reproduzidos no decorrer da reportagem), embora não se possa confirmar até que ponto o mesmo foi modificado pela jornalista quando da sua ressignificação. Contudo, assim como o que foi apresentado por Paiva e Souza, o trecho “Mas há uma lenda, que foi sendo passada de pai para filho, durante décadas, de que aqueles que primeiro se instalaram no local

seriam descendentes diretos de escravos advindos do continente africano” constitui-se como indício de que – como pude presenciar também no decorrer de minha pesquisa de campo – atualmente essa história do “navio” vez por outra é transmitida por parte dos moradores sem que seja citado o fato da história não ter sido transmitida pelos *mais velhos*.

Acredito que os artigos, reportagens e o relatório a que tive acesso, publicados sobre Caiana entre 1949 e 2013 podem ser utilizados como fonte que permitam compreender as mudanças ocorridas nas representações sobre essas origens durante o referido recorte temporal, desde que essas fontes sejam cruzadas com as narrativas dos colaboradores da minha pesquisa, como as de Dona Edite e Seu Manel apresentadas acima.

Em 1949, o alagoa-grandense Ivaldo Falconi assinava o artigo “Um quilombo esquecido”, onde afirmava que:

Nenhum dos negros que interrogamos, mesmo os mais velhos, têm a menor idéia a respeito da origem dos primeiros habitantes da região a dos quais são eles descendentes. Nenhum, igualmente sabe dar qualquer informação sobre a vida e sobre os fatos mais recentes da história daquela comunidade. José Punaro, negro de quase setenta anos e que é o chefe do agrupamento, apenas nos mostrou as casas em que moraram seu pai e seu avô. Não resta dúvida pois, de que a comunidade rural dos negros de Caiana tem mais de cem anos e de que muito antes da Abolição ela já existia. Tudo, por isso, leva a crer que se trata dos restos de um quilombo, formado muito antes da Abolição, por escravos fugidos dos engenhos de Campina Grande, Alagôa Nova, Areia e Alagôa Grande. Vivendo em uma serra de acesso difícil e acidentado e ao tempo coberta de densa vegetação, longe das estradas, permaneceram ali ignorados (FALCONI, 1949, s/p).

Evidentemente, alguns dos moradores interpelados por Falconi e seus companheiros, inclusive o próprio José Punaro, poderiam conhecer a história da formação de Caiana (naquela época ainda não designada como “dos crioulos”). Contudo, quer por alguma falha na comunicação ou de método, os emissários da *Correio das Artes* podem não ter se expressado claramente, o que explica a conclusão “Nenhum, igualmente sabe dar qualquer informação sobre a vida e sobre os fatos mais recentes da história daquela comunidade” e certamente não dispunham de tempo para realizar uma investigação mais sistemática sobre esse ponto. Além disso, a desconfiança e uma possível prática de silenciamento tida por parte dos moradores de Caiana podem ter

entrado em cena durante aquele contato, tornando impossível ao autor do artigo desvendar naquele momento a origem da comunidade.

Falconi, no entanto, mesmo não tendo descoberto a origem de Caiana, faz revelações interessantes que podem servir de indícios sobre essas origens, ao afirmar ter visto as ruínas das casas onde viveram o pai e o avô de Seu Zé Punaro, o que pode de fato significar que a comunidade exista desde pelo menos a metade do século XIX. Se o velho líder de uma das bandinhas de Caiana possuía mesmo cerca de setenta anos no período da visita de Falconi, então teria ele nascido por volta de 1979, quase dez anos antes de 1888, ano da Abolição da Escravatura. Do mesmo modo, se somarmos ao menos vinte anos para cada geração que o antecedeu, seu pai teria nascido em torno de 1859/1860. Quanto ao seu avô, que nessa hipótese poderia ter nascido por volta de 1839/1849, restaria saber se já teria vindo de outro local ou se era originário dali mesmo. Entre os parentes de Zé Punaro a que tive contato, sobretudo seu neto Zé Duca – hoje está com setenta e seis anos –, estes relataram já não guardar qualquer memória familiar sobre gerações anteriores a do líder da bandinha, apesar de mostrarem sempre lembranças do mesmo relativas a sua participação no “pífano” ou em episódios do cotidiano familiar.

Vinte seis anos depois da visita de Falconi, Stuckert e Siqueira, a origem de Caiana voltaria a ser questionada por agentes “de fora”. Era o ano de 1975 e a comunidade recebia a visita da professora do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, Josefa Salete B. Cavalcanti e um grupo de estudantes daquele curso, coordenados por ela. Em matéria publicada por eles no Jornal da Paraíba, foram apresentadas as seguintes palavras sobre a origem de Caiana:

Quanto à origem do grupo nada se pode coletar. Observa-se que os antecedentes não são conhecidos com precisão, seja em se tratando de gente com quem diretamente tiveram contato (os avós) seja os que desconhecem por tradição oral. Para além dos tempos vividos pelo grupo, as noções se tornam ainda mais vagas (‘faz muito tempo’; ‘é coisa muito velha’). O princípio e o contorno da parentela se torna impreciso (CAVALCANTI, 19635, p. 4).

Certamente melhor abalizada metodologicamente do que Falconi, Cavalcanti reforça o que já havia sido dito por ele e destaca que não foi possível encontrar entre os moradores de Caiana uma a explicação de como

ou quando a comunidade havia se originado, algo que difere da versão apresentada em 1999 por Paiva e Souza, que apontaram que naquele momento o grupo estava se apropriando de versões vindas “de fora” durante o processo de afirmação de uma identidade quilombola. Em 2013, como já apresentado acima, esse processo de apropriação encontra-se em uma fase distinta, sendo já naturalizado nas falas de algumas pessoas da comunidade, mesmo com discordância de quem não aceita (ou não aceita por completo) como verídica uma versão que não foi contada pelos *mais velhos*.

Gostaria de explorar, no entanto, algo dito por Falconi que reproduzi em citação acima. Embora eu não possa neste trabalho – por questão de objeto e pelas fontes que consegui reunir – fazer mais do que deduções com base nessas informações apresentadas por aquele autor em cruzamento com a minha pesquisa de campo, posso ao menos afirmar que foi pertinente sua observação sobre a geografia original da comunidade, constituída por uma “serra de acesso difícil e acidentado e ao tempo coberto de densa vegetação”.

Se no início do século XXI o acesso a Caiana continua difícil e acidentado, mesmo depois de ampliado o acesso ao automóvel e da criação de estradas de rodagem que permitem a locomoção até o local, imagine-se como não seria dificultosa essa locomoção até o século XIX, onde as serras e as matas contribuía para que fosse criada uma barreira natural entre o espaço onde está situada a comunidade e os meios mais urbanizados, como as partes centrais de Areia, Campina Grande, Alagoa Grande e Alagoa Nova.

Sobre as matas, segundo nos informou Dona Edite, a região onde sua casa está situada atualmente se constitui como um dos últimos locais que teria sido ocupado em Caiana dos Crioulos, algo que é corroborado por nas proximidades do terreiro da sua casa encontrar-se dos poucos espaços com a presença de uma pequena mata ou os resquícios da vegetação original que cobria a comunidade quanto da chegada dos primeiros habitantes.

De fato, sua residência encontra-se do lado oposto ao local onde se situa a principal concentração de casas em Caiana dos Crioulos e que é descrito pelos *mais velhos* com que tive contato como o local que teria sempre sido o mais habitado e por onde a comunidade deve ter se iniciado. Ainda de acordo com Dona Edite, teria sido seu pai, na primeira metade do século XX, que realizou o desmatamento daquele espaço logo depois de seu casamento

com a sua mãe, para constituir seu espaço de moradia, que depois seria herdado por sua filha cirandeira. Não por acaso, justamente nessa porção de terra encontra-se ainda diversos “torrões dos caboclos brabos”, termo usado na comunidade para descrever bolotas de barro cozido encontradas no solo e cuja origem é atribuída aos indígenas que habitavam a região em outras épocas (tema abordado a seguir).

Apesar desses dados geográficos, ainda não existem fontes suficientes, nem mesmo entre as memórias que circulam em Caiana, para afirmar na esteira de Falconi que a comunidade teria se formado originalmente como um espaço de fuga para escravos descontentes com a situação do cativo. Essa “tese” de Falconi, aliás, estava em debate nos círculos intelectuais de Alagoa Grande naquele ano de 1949, no qual Celso Mariz proferiu uma conferência no teatro Santa Ignês e proferiu as seguintes palavras:

Não pude ir visitar os pretos de Caiana, grupo que oferece uma nuance tão pitoresca à paisagem etnológica de Alagoa Grande. Instalados em suas terras próprias, seus papéis, suas escrituras ou o uso capião de suas posses esclareceriam talvez a sua origem ou a data de sua emigração para o sítio deste município.

Em 1701 perseguiu-se no lugar Cumbe, mais ou menos nestas zonas, um terrível quilombo de pretos que, se dizia, eram fugitivos dos Palmares. Mas este quilombo é remoto demais e deu-se como destruído por forças regulares e de senhores locais. Não pode ser a origem da concentração atual. Propondo a supor que os pretos de Caiana se fixaram naquele trecho de serra quando a campanha abolicionista de Areia, que se redimiu antes da alvorada de 13 de maio, facilitou a fuga e a libertação espontânea de muitos escravos (MARIZ apud AVELAR, 1996, p. 104).

Esse trecho mostra como parte da sociedade alagoa-grandense e paraibana daquele período (da qual também era oriundo Ivaldo Falconi) estava alimentando certa curiosidade sobre Caiana, quer pelo destaque uma de suas primeiras bandinhas de pífano começava a adquirir no local, que por motivos que não temos fontes para precisar. Também tinha influência o contexto intelectual da época, onde começava a ressoar os resultados de pesquisas realizadas no campo do folclore (produzidas com mais destaque no Recife), o que explica uma lógica passadista presente nas abordagens de Mariz e Falconi, tendo ambos apontado que os “negros de Caiana” estavam perdendo

sua pureza no que tange aos seus costumes, ao seu “coletivismo” e à sua constituição étnica.

Mariz aponta em sua fala duas outras possíveis origens para Caiana que se encontra entre aquelas apontadas em 1999 por Paiva e Souza como estando sendo apropriadas pelos moradores mais engajados no reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombos. A primeira delas diz respeito a uma suposta origem a partir do desmembramento do quilombo dos Palmares, a outra relacionada ao processo de abolição da escravidão no Agreste paraibano.

Apesar da pouca distância temporal, não encontramos essas duas versões em Caiana durante o nosso período da pesquisa de campo. Ao que tudo indica, a versão do “navio” venceu a disputa com as outras duas e, como já apresentei, mesmo não se constituindo como uma unanimidade passou a ser a mais apropriada nos dias atuais no interior da comunidade. A questão é compreendermos por que essa versão vem ganhando mais destaque atualmente em Caiana.

Antes de respondê-la, é necessário melhor contextualizar o surgimento da versão do “navio”. Essa versão é a mesma encontrada para explicar a origem do quilombo do Cumbe na época colonial. Diversos autores tradicionais da historiografia paraibana, como o próprio Mariz, e da nova historiografia paraibana, como Lima, Lima e Rocha (2007) abordam esse quilombo. Cada um, no entanto, apresenta uma versão diferente para sua formação e local de existência, tendo como elemento comum apenas o fato de o mesmo ter sido destruído no princípio do século XVIII.

As principais versões sobre a formação do Cumbe colocam-no como originário ou dos quilombolas sobreviventes da destruição do quilombo dos Palmares ou de negros fugidos durante as invasões holandesas na Paraíba ou ainda de escravos que ao desembarcarem na Baía da Traição teriam seguido o curso do Rio Mamanguape até o interior do continente, onde formaram um quilombo. Esse local também é ponto de discordância, não estando claro se o mesmo se situava nos arredores de Campina Grande (incluindo-se a área onde Caiana está atualmente localizada) ou, de acordo com a versão mais recorrente, próximo a Serra da Copaoba, atual Serra da Raiz (designação atribuída tanto a Serra quanto ao município onde a mesma está situada).



Atualmente, se aceita como mais provável o município de Santa Rita, onde existia um engenho com o mesmo nome.

Em Caiana não existem, pelo menos no tempo presente, narrativas orais relativas ao Cumbe (nem a destruição do mesmo), nem mesmo quando é narrada a história do “navio”, não sendo aquele quilombo visto como antecedente à comunidade. As apropriações da história do “navio” ocorrem, desse modo, sem a alusão direta ao episódio da história colonial, o que não confirma, mas também não exclui que os moradores atuais de Caiana tenham sido originários daqueles revoltosos, visto que o termo Cumbe pode tanto ter sido esquecido/silenciado durante os séculos quanto pode ter sido utilizado apenas por quem reprimiu o quilombo e não por aqueles que o formavam.

As apropriações dessa versão hoje em Caiana, em detrimento de outras, indicam uma associação direta atribuída por aqueles entre a atribuição presente enquanto remanescente de quilombos e um possível – para fazer juz à interpretação dada no local seria mais preciso dizer: provável – passado de resistência à escravidão. A valente saga dos negros que ao desembarcarem da África rebelaram-se ainda no interior do navio negreiro e depois de léguas de caminhada formaram um quilombo parece a primeira vista mais agradável de ser apropriada do que uma ligação mais abstrata com o Quilombo dos Palmares, com as lutas abolicionistas em Areia ou com outras versões que possivelmente também possam circular na comunidade.

Essas apropriações, contudo, não são vistas por mim como algo negativo ou um suposto falseamento da história local que deveria ser combatido pela historiografia, quer por não se basear em fontes quer – como as fontes indicam – por ser uma criação recente na comunidade, mas como ressignificações atribuídas por parte da atual geração de moradores com relação ao seu passado, visando por um lado melhor enquadrá-lo perante a nova realidade histórica vivida, mas principalmente objetivando reconstituir sua identidade cultural, por meio da constituição de uma fronteira étnica que separa o grupo de outros localizados nos arredores, dotando-lhes de uma trajetória própria e ajudando-lhes a melhor compreender os motivos para que sua comunidade venha passando por tantas mudanças, iniciadas a partir justamente de sua singularidade histórica.

O passado, embora dissociado do presente pelo tempo, só deixa de ser um não-lugar quando passa a se fazer presente justamente no interior desse presente, que não o recria ou resgata, mas o ressignifica. Guimarães Rosa percebeu bem isso ao inserir em um de seus contos uma das frases que serve de epígrafe para esta dissertação (“Quando vivi e mudei, o passado mudou também”). Benjamim também o observou, quando criou a fundamentação para o seu conceito de articulação (que também utilizei como epígrafe). Parte dos homens e mulheres que formam a Caiana do presente está vivenciando isso neste momento, quando ao responder às demandas e anseios do presente, ao mesmo tempo criam e recontam a história de sua comunidade.

Para finalizar o capítulo, apresento algumas narrativas transmitidas pelos ancestrais dos atuais moradores de Caiana que não fazem menção direta à origem da comunidade, mas apresentam indícios históricos relacionados a essa origem, assim como ocorre com os indícios de episódios ligados a práticas escravistas apresentadas acima (relato da Pedra da Costureira e da condição dos escravos, que não podiam usar sapatos).

As narrativas em questão dizem respeito aos indígenas que habitavam o espaço da comunidade antes da formação de Caiana. Adquire destaque, primeiramente, o fato de existirem memórias e relatos diversos na comunidade relacionadas a esses indígenas, mesmo que não sejam descritas suas características nem a qual grupo étnico pertenciam. De modo geral, a presença indígena no espaço onde atualmente Caiana está localizada é referenciada por (não necessariamente nessa ordem): a) existirem torrões de barro no solo da comunidade que são relacionados aos resquícios das habitações dos indígenas; b) alguns moradores mais velhos da comunidade terem tido como mães ou avós mulheres indígenas “pegas a dente de cachorro”; c) os moradores de Caiana do Agreste terem características fenotípicas vistas pelos moradores de Caiana dos Crioulos e por eles mesmos como próximas das características indígenas, o que teria ocorrido a partir de uma origem indígena daquela comunidade; d) existirem no cerne de Caiana dos Crioulos inscrições atribuídas por parte dos moradores aos indígenas que habitaram a região antes deles<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Diante de tantas evidências, fica o questionamento: qual(ais) terá(ão) sido o grupo indígena que habitou aquela região? A historiografia paraibana ainda tem pouco a dizer sobre os grupos

Segundo os atuais moradores, os *mais velhos* lhes ensinaram que aquelas bolotas de barro maciço e “cozido” encontradas pela região, sobretudo no momento de capinar o mato ou preparar o solo para o cultivo eram os “torrões dos caboclos brabos”. Na figura abaixo (figura 5) consta um dos vários “torrões” encontrados ao lado da casa do terreiro da casa de Dona Edite:

### **Ilustração 07 – “Torrão dos caboclos brabos” (2012)**



Fonte: Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Segundo Dona Edite: “quando a gente quebra esse torrão, chega ele é de coração dento, azul, de tão cozinhado. E a terra num molha ele de jeito nenhum.” Se na literatura especializada esse tipo de bolota de barro é descrita como provável resíduo de fogueiras de grande proporção realizados por sobre terreno de barro, como era comum entre diversos grupos indígenas; nas significações dadas pelos moradores de Caiana, a partir do que seus ancestrais lhes disseram (e isso é dito claramente) esses torrões são associados as formas como os indígenas que viviam na região construíam suas casas. Ainda de acordo com Dona Edite:

---

em específico que viveram no espaço da atual Caiana dos Crioulos. Sabe-se em primeiro lugar, que provavelmente residiam naquele espaço os grupos designados de forma genérica e pejorativa pelos Tupis como Tapuias (inimigos). Essa definição, contudo, é muito imprecisa, podendo englobar grupos étnicos designados hoje como Tarairiú ou Cariri, termos que por sua vez englobavam grupos diversos. É possível, inclusive, que esses indícios apresentados acima estejam relacionados a mais de um grupo étnico, dados os deslocamentos realizados por esses, sobretudo durante o contato com os colonizadores, mas também efetuados antes da presença destes nas atuais terras paraibanas.

Essas casa deles era feita cum... porque os... as... as pessoa pega, faquentado, faz os tijolo pra fazê as casa, e eles cuzinhava era o barro, lá aqueles torrão, aquele bolo de barro, fazia, aí fazia aquelas casa. Por aqui mermo na minha redondeza ainda existe esse tipo... esse torrão.

Com relação aos indígenas, são contadas ainda outras histórias, como as narrativas relacionadas a mulheres indígenas (sendo uma delas ancestral, possivelmente a mãe ou avó, de um dos antigos mestre-cirandeiros da comunidade, João Maria) que teriam “sido pegas a dente de cachorro” por antigos moradores homens da comunidade, ou seja, capturadas e trazidas à força para a comunidade. De acordo com Dona Edite:

Ah, essas história de a dente de cachorro já foi depois deles aqui [os primeiros habitantes]. Aí, por aqui, faz que nem diz o ditado, de antigamente, era tudo mata, aquelas mata virge. Aí, pronto. Aí ixistia essa... Esse... esses índio, que tinha essa história desses índio, desses caboclo brabo. Aí daqui teve gente que pegou – que é caçando assim pelos mato, aí os cachorro via aquelas pessoa e pegava. Aí no que pegava aquelas pessoa, aí no que aquelas pessoa tava pegado, os dono pegava e trazia pra cá. Aí é onde é a história que era pegado a dente de cachorro. Porque os caboclo, esses índio são brabo, ninguém num pegava eles com uma risada, nem cum duas. Aí pegava a dente de cachorro. Aí tem gente aqui que é descendente de índio.

O que acontecia era assim que eles era pegado a dente de cachorro, os que dava pa pegar, os que num dava pa pegar eles sumia. Num era que nem hoje não, que tem uma Oldeia, só dos índio. Eu acho que era assim que o pessoal dizia, né? Que num era, num era seguindo quem vivesse lá, quem eles pegava, pegava, quem eles num pegava iam simbora.

Essa narrativa e os outros indícios já citados demonstram como os antigos moradores de Caiana, apesar de não terem transmitido de modo direto para as gerações atuais como se deu a origem da comunidade, repassaram narrativas que possivelmente servem como resquícios do cotidiano dos primeiros momentos da mesma, inclusive aqueles já perdidos pelo tempo, como uma habitação indígena que teria sobrevivido próxima à comunidade e sido avistada por alguns dos pais dos atuais *mais velhos*, mas que hoje não se encontra mais de pé.

**Ilustração 08 – Dona Edite mostrando um “torrão dos caboclo brabo” no terreiro de sua casa (2012)**



Fonte: Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Segundo Dona Edite, quando seu pai realizou o desmatamento da região onde hoje sua casa está localizada não encontrou a presença dos indígenas ou do que sobrara de suas habitações. Todavia, tanto a geração dele, quanto aquelas que o sucederam puderam/podem refletir sobre os grupos que os antecederam em Caiana, seja ouvindo os relatos relacionados aos “caboclos brabos” ou sobre a “pedra do reinado”.

A simples denominação “caboclos brabos” utilizados para descrever os responsáveis pela existência dos torrões, mas também as características dos grupos que viviam nas matas e que não se deixavam aprisionar com facilidade, traz indícios de tensões envolvendo a presença indígena naquele local. Tensões que possivelmente, sobretudo se as narrativas acerca das mulheres “pegadas a dente de cachorro” forem verdadeiras, não dizem respeito aos conflitos ocorridos entre os indígenas e os colonizadores, responsáveis diretos pela perda da posse das terras por parte dos indígenas, mas também entre os indígenas que buscavam fugir da vida nos aldeamentos ou da escravização e os negros ancestrais dos moradores de Caiana.

Nessa pedra – melhor descrita no capítulo três –, encontram-se representações rupestres, grafadas diretamente no chão de um lajedo por onde, na época do inverno, correm as águas de um pequeno riacho. Nesse

local costumam aparecer visagens e objetos encantados. Certamente, antes da época colonial, era um espaço utilizado pelos indígenas em seus rituais.

Talvez, em algum momento do passado, situado num tempo ainda mais distante do que o “antigamente” narrado pelos moradores *mais velhos* de Caiana, homens e mulheres, sem saber do destino que atingiria o seu povo ou que outras populações no futuro chamariam de seu aquele espaço, utilizavam aquele lajedo como um ponto de intersecção entre este o outro mundo, onde cultuavam suas divindades e olhavam para o céu e para a terra ao seu redor, acreditando neles encontrarem todas as respostas que necessitavam.

## CAPÍTULO SEGUNDO – DA AUTOCONSCIÊNCIA CULTURAL

*Mas a gente que ficou, ficou, ficou, ficou  
não vai deixar morrer...*

Edson Gomes

03 de março de 2012, princípio de noite. As pessoas presentes na Praça do Caju, em João Pessoa, começam a assistir a apresentação do que é apresentado pelo Mestre de Cerimônias como um grupo de cirandeiras<sup>39</sup> vindo de Caiana dos Crioulos, comunidade quilombola situada na zona rural de Alagoa Grande; grupo este denominado de “Caiana é minha, Caiana é tua, Caiana é nossa” e, segundo suas palavras, representante das raízes da cultura paraibana, que devem ser “resgatadas”.<sup>40</sup>

“Resgate” é uma das palavras mais utilizadas atualmente, no cerne do *boom* gerado pela extensa difusão das *políticas de memória e políticas culturais* no mundo globalizado, sendo frases como “devemos resgatar a memória de...” ou “essa é uma ação que visa resgatar alguns dos principais elementos da nossa cultura...” constantemente veiculadas pela grande mídia, por militantes culturais e pessoas vinculadas a comunidades tradicionais.

No caso dessas últimas, a significação atribuída a esse termo, juntamente a categorias extensamente debatidas na academia – mas que não estão encarceradas na parte interior de seus muros – como *memória, identidade e cultura*, costuma mostrar não somente o objetivo, tido por alguns agentes desses grupos, de estabelecer algo que teria sido perdido. Essas significações costumam também expor o valor que um grupo atribui às suas próprias práticas e a si mesmo.

---

<sup>39</sup> O grupo é composto por cerca de vinte pessoas, em sua maioria, mulheres. Os únicos integrantes homens são aqueles que ficam responsáveis pelos três instrumentos utilizados como acompanhamento (descritos a seguir). Utilizarei o termo “cirandeiras” para designar o grupo como um todo.

<sup>40</sup> A apresentação descrita nesse início de capítulo ocorreu no Anfiteatro Zé Ramalho, na Praça do Caju, bairro do Bessa, na capital paraibana. Constituiu-se como uma atividade do “Circuito das Praças” realizado pela Prefeitura Municipal de João Pessoa. O grupo “Caiana é minha...” foi cadastrado pela Prefeitura de João Pessoa e realizou algumas apresentações em eventos promovidos pela mesma entre os anos de 2011 e 2012.

Sahlins (1997a; 1997b) exemplifica bem como a categoria “cultura” passou a ser utilizada como elemento objetivável por diversos grupos étnicos na contemporaneidade, em destaque àqueles que necessitaram se reestruturar simbolicamente no interior do mundo (pós)moderno em reação às pressões sofridas das forças nacionais e globais, que ameaçavam suas maneiras tradicionais de existência.

Ainda segundo Sahlins, a utilização dessa categoria pelos grupos étnicos não deve ser vista como um mero reflexo das ações de antropólogos e outros agentes externos que estabeleceram contatos com esses grupos. Antes disso, indica que os grupos que eram ou são alvos constantes de práticas imperialistas e colonialistas passaram, apesar das ações homogeneizantes próprias dos “grupos dominantes”, a reconhecer a importância que a própria cultura tem para a sua continuidade enquanto grupo, bem como a se apropriarem de categorias vindas “de fora” – e amplamente difundidas pelos “grupos dominantes” –, dando-lhes significados próprios. Para o antropólogo estadunidense, a categoria de *autoconsciência cultural* é a que melhor descreve esse processo em que:

as sociedades translocais estão se associando com o poderoso movimento de autoconsciência que varre hoje o planeta. Todos os paradoxos da história mundial contemporânea, todas as oposições que acreditávamos serem excludentes, como aquelas entre tradição e modernidade, ou entre mobilidade e continuidade, estão se fundindo em novas sínteses culturais (1997b, p. 1222).

Durante todo o período da minha pesquisa de campo em Caiana dos Crioulos, ou melhor, desde os primeiros contatos com pessoas daquela comunidade – realizados no ano de 2006 – pude perceber a frequente utilização naquele local de termos como “resgate”, “cultura” e “identidade”. Apenas recentemente, contudo, com as lentes possibilitadas pelas categorias analíticas *autoconsciência cultural* (SAHLINS, 1997a; 1997b) e *etnicidade* (BARTH, 2000) pude melhor visualizar a relação entre os usos daqueles termos em Caiana dos Crioulos e o atual contexto vivenciado na comunidade.

Essa compreensão, todavia, apontava para apropriações não vinculadas apenas à atualidade ou ao tempo presente, mas a uma relação entre o “hoje” e o “antes”, entre o presente e o ausente, entre o sincrônico e o diacrônico.



Desse modo, temporalidades distintas eram colocadas no interior de uma mesma representação: a presente, vista como um espaço de ação; e as pretéritas, que mesmo estando ausentes recebem o estatuto de *pontos de referência* para as ações estabelecidas nos dias atuais.

Um exemplo dessa apropriação relativa a elementos tidos à primeira vista como sincrônicos, está na nomeação de “Bar Quilombo” (discutida no capítulo anterior) ao bar de Elza, por se tratar de uma apropriação onde os moradores de Caiana dão seus próprios usos a uma categoria utilizada pelo Estado Brasileiro para tornar-lhes nomeáveis ao mesmo tempo em que objetiva, ao menos na retórica oficial, garantir-lhes direitos outrora negados durante a vigência de uma “opressão histórica” (BRASIL, 2008a).

Essa apropriação já passa a ganhar contornos próprios à medida que, em consonância com o que é defendido por movimentos quilombolas a nível nacional (ARRUTI, 2006), o termo “remanescentes” passa a ser preterido em detrimento do termo “quilombo”, vinculado a uma luta mais ampla e longeva dos afrodescendentes. Sendo assim, na apropriação de tal categoria nota-se que elementos diacrônicos estão também presentes, ainda mais se considerarmos as apropriações da narrativa de origem que vincula a origem de Caiana a uma rebelião ocorrida em um navio negreiro e à formação de um quilombo; versão que, como apresentei no capítulo anterior, está entre as mais apropriadas no cerne da comunidade durante o processo de reconhecimento/autoaceitação enquanto remanescente de quilombos.

Por outro lado, algumas apropriações permitem que sejam logo explicitadas – mesmo que muitas vezes de modo tênue – as relações entre elementos sincrônicos e diacrônicos durante a representação de uma autoconsciência cultural. Em novembro de 2008, por exemplo, durante outra das apresentações do mesmo grupo de cirandeiros, dessa vez em Campina Grande<sup>41</sup>, ocorreu a exposição de uma faixa contendo os dizeres: “Resgatar e fortalecer a cultura / Sem preconceito de Raça ou de cor / Caiana tem mulher negra sim senhor”, conforme a imagem abaixo.

A faixa foi utilizada por vários anos pelo grupo de cirandeiros, servindo como uma exposição para o público participante. Ela está presente, inclusive,

---

<sup>41</sup> A referida apresentação ocorreu no Centro de Educação da UEPB, durante o II Seminário Nacional de Estudos de História e Cultura Afro-brasileira, promovido pelo NEAB-Í.

no DVD do grupo, que curiosamente não foi produzido pelo mesmo, mas gravado durante uma apresentação que as cirandeiras realizaram em 2007, no município paraibano de Guarabira. Posteriormente, a gravação foi enviada para Caiana dos Crioulos. Só então as cirandeiras resolveram apropriar-se dela, produzir uma capa e, de modo quase artesanal, divulgar o seu DVD. Do mesmo modo que se desenvolveu tal apropriação, as categorias “resgate” e “cultura” encontram-se também apropriadas e, no caso em específico da imagem abaixo, sendo expostas no cerne do espaço universitário, onde boa parte dos significados atribuídos no presente, a elas foram cunhados. Também está presente na faixa a luta contra o racismo e a afirmação de uma identidade de gênero (abordados adiante).

**Ilustração 09 – Jovens cirandeiras de Caiana dos Crioulos durante participação em evento promovido pelo NEAB-Í/UEPB (2006)**



Fonte: Acervo do NEAB-Í da UEPB.

Certamente não foi uma ação propositada das cirandeiras, mas vendo essa imagem me parece plausível considerar – em tom figurativo, obviamente – que essa faixa carregava uma mensagem dada por elas aos acadêmicos: *vocês vão até a nossa comunidade estudar a nossa cultura porque por algum motivo a consideram importante, mas saibam que nós também a consideramos assim e estamos realizando ações que buscam fortalecê-la e “resgatá-la”.*

Sobre a utilização do termo “resgate”, devo observar que, se o mesmo está em desuso enquanto categoria analítica<sup>42</sup>, deve ser buscada a compreensão de alguns dos sentidos que ele adquire junto aos colaboradores da minha pesquisa e outros moradores de Caiana dos Crioulos não perde, por isso, a importância. Desse modo, não se encontra entre os objetivos deste capítulo, por exemplo, “resgatar” as memórias existentes em Caiana com relação às manifestações tradicionais vistas como próprias daquela localidade, mas os sentidos atribuídos na comunidade com relação a esse “resgate”.

Se a utilização acadêmica – no cerne do campo da História, ao menos – do termo “resgate” vem sendo evitada, não deve ser criada nenhuma forma de discriminação, preconceito ou estereótipo com relação aos grupos que as utilizam, como é o caso de Caiana dos Crioulos. O importante nesse caso é compreender os significados que tal termo adquire junto à comunidade e quais ações tal uso possibilita tornar objetiváveis. É necessário, portanto, essa distinção entre uma categoria de análise e a análise de uma categoria “nativa”.

O termo “resgate” é apropriado em Caiana – na esteira do que apresentei acima – por possibilitar a inter-relação entre o que, no espaço acadêmico é descrito como sincronia e diacronia e, no espaço da comunidade, é dito como o “hoje em dia” e o “antigamente” (visto em conjunto com as mudanças que o separam do “hoje em dia”). Considerando a sua exposição na fonte visual reproduzida acima, é explicitado pelas cirandeiras que no passado existia uma cultura que elas não só tomam como referência no presente, mas consideram importante ao ponto de dedicarem parte de suas vidas para “resgatá-las” e impedir que elas “morram” (como ainda será mais bem trabalhado).

Fica perceptível, assim, uma sucessão temporal, considerando as épocas em que: (1) a cultura descrita como original de Caiana estava, na visão das cirandeiras e de muitos dos atuais *mais velhos*, “viva” e completa; (2) essa cultura começou a sofrer transformações e a ser ameaçada pelo desaparecimento; (3) estão sendo realizadas ações com a finalidade de evitar

---

<sup>42</sup> Durante boa parte do século XX, no entanto, a palavra “resgate” foi utilizada na academia, nos estudos dos folcloristas e nas ações de militantes de movimentos sociais, como uma categoria analítica que permitia ao investigador atuar de forma ativa e somar ações práticas às suas elucubrações teóricas, geralmente em favor do “resgate” de elementos culturais de grupos étnicos.

que essa cultura morra e deixe de ser transmitida para as gerações mais novas; (4) as ações realizadas no presente gerarão ou não frutos, fazendo com que a cultura de Caiana continue ou não viva. De acordo com a representação fica claro que as ações realizadas no ponto (3) se contrapõem ao que aconteceu no ponto (2), visam restabelecer o ponto (1) e almejam ser vistas como vitoriosas quando da chegada do ponto (4).

Uma parte importante dessa representação é a constituição de uma *idade do ouro* representada pelo ponto (1), o ponto visto como originário. A geração de Dona Edite e mesmo essas mais atuais, costumam localizar essa época como aquela de sua infância, quando a Caiana era muito diferente da atual e se não contava com determinados benefícios do presente: época representada como de mais união e respeito.

Outra questão importante sobre essa representação é que a existência de um ponto (0) é eclipsada. Ao se constituir essa “idade do ouro da comunidade”, situada por volta de meados do século XX, são deixadas como um interdito as épocas que a antecederam e nos quais ela teria sido engendrada. Por meio da eliminação desse ponto anterior à “idade do ouro” da comunidade, essa idade sai do âmbito histórico e se “naturaliza”; sai do tempo para se constituir como a verdadeira identidade da comunidade, que as gerações atuais deveriam buscar restabelecer, reforçar, “resgatar”.

Não é possível precisar como e exatamente quando, a categoria “resgate” passou a receber esse sentido em Caiana dos Crioulos, ou melhor, a ser utilizada assim não pela comunidade como um todo, mas por determinadas pessoas que assumem a posição de participantes dos grupos culturais, sobretudo nos papéis de liderança, como é o caso de Dona Edite, Elza, as integrantes mais velhas do grupo de cirandeiras e integrantes do gênero masculino, como Totinha, o jovem zabumbeiro, professor, capoeirista e integrante da bandinha de pífano. Todavia, hoje, tal utilização é uma realidade, remete a uma representação constituída no presente com relação à Caiana do passado e serve como um elemento que auxilia a tornar mais operante as ações dos membros desses grupos culturais, servindo como base para suas ações frente aos agentes “de fora”, membros do próprio grupo e perante a si mesmos.

*Resgate e cultura* são categorias vindas “de fora”, colhidas no contato com a mídia e agentes de origens variadas (acadêmicos, militantes, membros de ONGs, políticos) que circulam por Caiana dos Crioulos, mas adquirem valor prático ao possibilitarem a operacionalização de determinadas ações por parte de alguns de seus moradores, como dar sentido a suas ações em favor da manutenção das práticas da ciranda, do coco de roda e do pífano. São, ademais, categorias que recebem em Caiana uma significação própria. Segundo o já citado Sahlins (1990, p. 11):

Os significados são, em última instância, submetidos a riscos subjetivos, quando as pessoas, à medida que se tornam socialmente capazes, deixam de ser escravos de seus conceitos para se tornarem seus senhores.

Essa observação do antropólogo estadunidense permite observar outro ponto percebido por mim durante a pesquisa em Caiana. Essa apropriação dos significados não se dá de modo arbitrário, como se não houvessem historicidades várias confluindo no seu interior ou como se esses significados fossem apropriados depois de inscritos em uma *tábula rasa*. Sahlins (1990, p. 11) mostrou isso bem, ao destacar que:

As improvisações (reavaliações funcionais) dependem das possibilidades dadas de significação, mesmo porque, de outro modo, seriam ininteligíveis e incomunicáveis. Daí o empírico não ser apenas conhecido enquanto tal, mas enquanto uma significação culturalmente relevante, e o antigo sistema é projetado adiante sob novas formas. Segue-se daí que ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica.

Tal afirmativa facilita a compreensão das ressignificações do passado atualmente vigentes em Caiana dos Crioulos, apresentadas por mim desde o primeiro capítulo e que se estendem por todo este trabalho. Embora todas estejam vinculadas diretamente ao tempo presente, marcado pela afirmação de uma identidade quilombola em Caiana e ao processo de obtenção de destaque e busca por aquisição de direitos por parte dos moradores da comunidade, não deixam, por isso, de se relacionarem com o que está para além do tempo presente e da relação com o devir. Desse modo, em Caiana, as representações que tornam visíveis a existência de *autoconsciência cultural* e a

constituição de uma *etnicidade* por meio do estabelecimento de *fronteiras* têm na própria historicidade local uma de suas bases.

Barth, ao publicar “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, como ele viria a reconhecer anos depois, acabou subestimando a relação entre, por um lado, os elementos vinculados à historicidade e às características culturais de um grupo e, por outro, a constituição das marcas diferenciadoras e instituidoras das fronteiras étnicas, os diacríticos. Ao rever seu posicionamento, o antropólogo norueguês possibilitou um maior esclarecimento sobre a constituição dessas fronteiras. Segundo ele:

As diferenças culturais de significação fundamental para a etnicidade são aquelas que as pessoas utilizam para marcar a distinção, a fronteira, e não as ideias do analista sobre o que é mais aborígene ou característico na cultura destas. Exagerei esta mesma questão ao afirmar que a escolha dos diacríticos por parte das pessoas parecia arbitrária, mas também explorei o modo como os padrões culturais utilizados para avaliar e julgar outros membros do mesmo grupo étnico produzem efeitos de construção de fronteiras, implicando que essas pessoas ‘jogam o mesmo jogo’ (Barth 1969:15, 17 e seg; 117-134), uma questão que tem sido frequentemente negligenciada (BARTH, 2003, p. 21).

No mesmo sentido, a compreensão das apropriações do passado realizadas por membros de um determinado grupo étnico também são vistas por Barth como fundamentais para o estudo desses grupos:

Embora não dispuséssemos da opaca terminologia do pós-modernismo actual, defendemos o que hoje seria, certamente, reconhecida como uma visão construtivista, acontecendo o mesmo com a nossa ideia de história: libertámo-nos da ideia de história apenas como uma fonte objectiva e causa da etnicidade, vendo-a como uma retórica sincrônica – uma luta para se apropriar do passado, como se poderia dizer actualmente (BARTH, 2003, p. 21).

Se, como demonstrei no capítulo anterior, as apropriações tidas em Caiana sobre a origem da comunidade servem como elemento diferenciador com relação a outras comunidades e possibilita a criação de um *próprio* frente aos outros, essa constituição de elementos diacríticos não se restringe apenas às narrativas sobre a origem da comunidade.

Nas próximas páginas deste capítulo, seguindo a abordagem iniciada nessas primeiras, apresentarei como algumas práticas culturais tradicionais de

Caiana dos Crioulos estão sendo apropriadas no presente por parte de seus moradores durante o processo de constituição de uma identidade quilombola. Da mesma maneira, discutirei algo percebido por mim durante a pesquisa de campo, a saber: que essas práticas são usadas como diacríticos por parte dos moradores de Caiana por estes compreenderem sua importância para sua manutenção enquanto grupo, estando ali relacionados a autoconsciência cultural e o estabelecimento/manutenção de fronteiras étnicas.

Antes de avançar para o próximo item, porém, torna-se importante realizar ainda uma observação. Para Barth (2000; 2003), a identidade e a cultura de um grupo não são os determinantes últimos da constituição da etnicidade, são antes, produtos dessa constituição – mesmo que não de forma isolada, visto que, como já foi dito, esses grupos não constituem suas fronteiras sobre tábulas rasas aonde nada havia sido escrito até então e, logo em seguida, algo poderá ser grafado de forma arbitrária em substituição ao que havia sido anteriormente escrito. A história também não é vista, a partir dessa perspectiva, como um fator prescritivo.

Essa compreensão facilitou minhas análises das fontes reunidas e produzidas na pesquisa de campo em Caiana dos Crioulos e, em especial, contribuiu com o esforço realizado para tornar compreensíveis os significados atribuídos na comunidade para as categorias *resgate*, *identidade* e *cultura*.

### **O pífano, o coco de roda e a ciranda em Caiana dos Crioulos**

O primeiro CD das cirandeiras de Caiana dos Crioulos, lançado em 2003 sob a produção da cantora Socorro Lira, inicia-se com uma narrativa de Dona Edite, que não é só a coordenadora do grupo, mas também uma das mais antigas e experientes praticantes da ciranda e dos cocos da comunidade. Na referida fala, Dona Edite narra que:

Antigamente não existia forró, não existia som po pessoal dançar - que a coisa agora tudo é som. Antigamente era só zabumba, pífano, a outra tradição que tinha era concertina nos casamento, violão, tocador de viola, era isso que existia, aí pronto, aí o pessoal só se divertia, só de coco de roda, rezando novena com procissão, quando terminava aquela pocissão vamo fazer uma brincadeira de, de coco de roda, aí nós ficava

brincando [...] aí deixaram a semente pra nós e nós tamo brincando coco de roda [...] (CAIANA DOS CRIoulos, 2003).

Logo após a sua fala começam a serem cantados os cocos e as cirandas selecionadas para compor o repertório do CD. No interior da faixa 7, é reproduzida uma breve fala de Seu Zuza, já falecido, último representante das antigas bandinhas de pífano existentes na comunidade, sobre o significado de sua participação nas brincadeiras atuais na comunidade: “O que significa é um grande divertimento, tudo se alembando dos tempo antigo que nós brincava, né?” (CAIANA DOS CRIoulos, 2003).

### Ilustração 10 – Capa do primeiro CD do grupo de cirandeiras (2003)



Fonte: Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Ao tomar esse CD como fonte, devo considerar, em primeiro lugar, sua inserção no projeto Memória Musical da Paraíba, também organizado pela cantora Socorro Lira. O projeto Memória Musical visava registrar e apresentar ao público repertórios musicais pertencentes a grupos tradicionais da Paraíba e que realizasse produções no campo da dita “cultura popular” (designação utilizada pelo Estado), constituindo-se desse modo como uma ação vinculada a uma política de memória do estado da Paraíba. Essa informação torna mais compreensível a reprodução, intencional, de narrativas de memória como as de Dona Edite e Seu Zuza, lançadas ou no início do CD ou no interior de uma de suas faixas. Do mesmo modo, embora o CD tenha sido gravado na comunidade, o mesmo não foi realizado por meio de uma ação espontânea,



mas segundo boa parte das cirandeiras, inclusive Dona Edite, todas elas tiveram que ensaiar bastante para realizar a gravação.

Na imagem acima, uma reprodução da capa do CD das cirandeiras, fica nítida a constituição desse produto como um registro memorialístico, que visa tornar acessível aos consumidores parte dos elementos culturais de Caiana dos Crioulos, sendo inclusive atribuído como título o nome da comunidade. Não deixa de ser interessante observar como esse registro acaba contribuindo com a representação da constituição de um *próprio* e o estabelecimento de fronteiras que separariam Caiana de outros espaços, quer por se tratar de um registro da “cultura local”, que por dar um sentido temporal para as práticas que estão sendo reproduzidas através de narrativas de memória que realçam os elementos tradicionais da comunidade, por ligarem as práticas reproduzidas no CD ao que era vivenciado na comunidade “antigamente”, no “tempo antigo”.

Em ambos os relatos descritos acima (Dona Edite e Seu Zuza), para além das informações sobre o passado da comunidade, são percebidas relações de pertencimento e da importância atribuída pelos moradores à transmissão de saberes de outros tempos para as gerações futuras e também para as pessoas “de fora”. Também não pode passar despercebido o ato de registrar esta informação sobre a história e a memória da comunidade, provavelmente realizado a pedido da produtora do CD, o que faz com que essas representações sobre o passado não seja expressa por acaso, mas que faça parte de uma exposição para os outros das fronteiras próprias do grupo.

Sobre as manifestações descritas na narrativa de Dona Edite, abordarei com maior destaque a ciranda, o coco de roda e o pífano, sem que isso venha a diminuir a importância das outras práticas apresentadas ou não em seu relato. As referidas práticas foram escolhidas por serem aquelas as quais os moradores mais se referem no presente quando representam as manifestações próprias de sua cultura. Cabe também observar que essas práticas também se encontram entre as que permitiram/permitem um maior contato entre Caiana e os espaços e pessoas “de fora”, estando sua importância tanto no fato de tais práticas animarem as festividades no interior da comunidade durante períodos que estariam para além do que a memória consegue descrever, quanto por possibilitarem o reconhecimento, nos dias atuais, dos “de fora” com relação ao destaque da cultura de Caiana.

**Ilustrações 11 e 12 – Realização de registro audiovisual de ensaio do grupo de cirandeiras, ainda com a presença de Seu Zuza (2006)**



Autor: Nazareno Andrade. Fonte: <http://www.flickr.com/photos/naza/147890717/>.

Nas imagens acima, encontra-se um exemplo de tal reconhecimento, no caso relacionado ao intenso deslocamento de pessoas a Caiana dos Crioulos, como já apresentei no capítulo anterior, para realizarem registros e investigações relativos à cultura e história da comunidade, como esse que está sendo representado nas fotografias retiradas no ano de 2006, relativas ao registro audiovisual produzido durante um ensaio do grupo de cirandeiras. Como apresentarei adiante, essa procura pela cultura de Caiana ocorre pelo menos desde 1949, ano em que a comunidade foi visitada por agentes “de fora” em busca da bandinha de pífano do local.

Antes de prosseguir, no entanto, considero válida uma breve historicização das práticas do “pife”, do coco de roda e da ciranda, bem como a contextualização de suas presenças nos “tempos antigos” em Caiana dos Crioulos. Embora a ciranda e o coco de roda, sobretudo esse último, sejam descritos pelos *mais velhos* de Caiana que serviram de colaboradores para a minha pesquisa, como práticas que sempre existiram na comunidade, são as festividades promovidas pelas bandinhas de pífano que são descritas como as que tinham mais destaque em um passado mais longínquo, relativo principalmente a meados do século XX.

Como dito acima e no capítulo anterior, além dos relatos de memória dos moradores de Caiana, a fonte mais antiga que registra as práticas culturais da comunidade a que tive acesso data do ano de 1949, produzida a partir da visita de Ivaldo Falconi (intelectual alagoa-grandense que assinou o artigo),

Gilberto Stuckert<sup>43</sup> (renomado fotógrafo paraibano) e José Siqueira (paraibano que à época era regente/fundador da Orquestra Sinfônica do Rio de Janeiro).

Na época, a bandinha de pífano de Caiana se destacava em apresentações pela região, como demonstra o relato de Avelar (1996, p. 101):

Na inauguração do abastecimento d'água da cidade, em 1948, a Banda esnobou, especialmente porque era a maior atração para os visitantes, a famosa e brilhante Banda da Polícia Militar, vinda da Capital, que puxava a passeata, e se impuseram dentro da sua rudez e simplicidade como atração maior da parte festiva.

Esse destaque despertou o interesse de José Siqueira, que se encontrava na Paraíba realizando estudos sobre o “folclore musical” do estado. Ao chegar até Caiana, a primeira ação do trio coordenado por Siqueira foi reunir a banda de pífano, como relata Falconi:

Atendendo ao pedido do maestro José Siqueira, a orquestra constituída de sete figurantes todos parentes: José Punaro (prato), José Punaro Filho (bombo), José Teó e Antônio Teó (pifanos). João Teó (tambor), Manoel Teó (Caixinha), Augusto Luiz Caitano (Triângulo), foi reunida no terreiro da casa (FALCONI, 1949, s/p).

Os relatos aos quais tive contato em Caiana confirmam serem estes os instrumentos utilizados pela referida banda de pífano e por outras existentes na comunidade em momentos posteriores. Todavia, os moradores da Caiana não costumam designar de bombo o instrumento de percussão que nessa época era tocado pelo filho de José Punaro e continua sendo utilizado atualmente na nova versão da bandinha de pífano e nas apresentações dos grupos de cirandeiros, mas utilizam um dos seus sinônimos: zabumba ou bumba.

As bandinhas de pífano eram bastante comuns nas cidades do interior do que hoje se denomina de região Nordeste, no momento de produção do artigo de Falconi. O pífano ou pife, instrumento cuja origem remete, por um lado, à Europa medieval e, por outro, aos indígenas brasileiros, era produzido na comunidade a partir da taboca, espécie de bambu – também designado de taquara – encontrado em boa parte do território brasileiro. Na época colonial e durante o Império, foi um instrumento bastante utilizado pelos missionários

---

<sup>43</sup> Tentei, sem sucesso, obter as fotografias dessa visita junto a um dos filhos de Stuckert, que é guardião da obra do pai.

para a catequização dos indígenas e no cerne dos destacamentos militares. Além da utilização da taboca, os zabumbas também eram confeccionados por meio da utilização de elementos naturais, em destaque a macaíba.

Ainda Segundo Falconi, Punaro descreveu como *pancadaria* o ritmo musical tocado pelo seu grupo. Dona Edite, em entrevista realizada antes que eu tivesse contato com essa fonte, também havia atribuído essa designação aos ritmos tocados pelas antigas bandinhas de pífano da comunidade. É importante observar, no entanto, que o termo *pancadaria* não era utilizado para designar uma falta de coordenação entre os músicos, mas sim a importância dada aos instrumentos de percussão durante as apresentações que, se ficavam em segunda importância frente aos pífanos, eram os responsáveis pela maior animação dos participantes das apresentações.

Falconi relata que de acordo com Punaro, a *pancadaria* que ele e seus companheiros produziam era constituída por quatro gêneros musicais:

A *pancadaria* executa quatro gêneros de música, que os seus integrantes chamam de “marcha”, “baião”, “tango” e “peça”. Todas essas composições, á exceção da “peça”, têm apenas uma parte, que é repetida indefinidamente (FALCONI, 1949, s/p).

Sobre o que é relatado por Falconi, também merece destaque o fato da bandinha ser liderada pelo tocador de pratos, fato atípico, visto ser mais comum o papel de liderança ser atribuído à figura do tocador de pífao, como foi o caso da banda de pífano mais conhecida de Caiana dos Crioulos, lideradas por Firmo Santino da Silva em época posterior a de Zé Punaro. Não disponho de fontes, contudo, nem mesmo relatos orais, para explorar os motivos que levaram o Zé Punaro a se constituir como o líder de sua banda, podendo ela ter sido constituída, inclusive, a partir de formações anteriores das quais Zé Punaro era o único a permanecer, entre outras possibilidades.

**Ilustração 13 – Fotografia reproduzida no artigo “Um Quilombo Esquecido”, seguida pela legenda: “Um solo de pífano” (1949)**



Fonte: Reprodução de trecho da revista encontrada no Acervo do Museu Histórico de Campina Grande.

A imagem acima apresenta uma das fotografias retiradas por Stuckert durante sua visita a Caiana. Elas são utilizadas na publicação realizada pela revista *Correio das Artes*, como complemento ao que o Falconi apresenta em seu artigo. Têm o objetivo de tornar mais inteligível para o leitor a compreensão da viagem realizada pelo emissário da revista a Caiana. Além de ilustrar o artigo, porém, essas imagens se constituem como sinais de uma alteridade. Representam o contato com o *outro* que esses três indivíduos vivenciaram ao visitarem aquele que é descrito como um “quilombo esquecido”, para os leitores da revista, em geral pessoas ligadas à classe média e aos meios intelectuais urbanos da capital do estado e algumas outras cidades que dispunham de núcleos urbanizados, como Campina Grande e a própria Alagoa Grande.

Se para Stuckert, Falconi e Siqueira aquela era uma experiência ímpar de contato com outro grupo étnico – mesmo o maestro tendo se especializado em interações desse tipo durante seus estudos do “folclore musical brasileiro”, realizados também junto a terreiros de Candomblé – também o era para os moradores de Caiana, ainda pouco habituados a serem visitados por gente “de fora”, como pode ser percebido em algumas narrativas que reproduzi no capítulo precedente. Esse pouco contato é exposto em pelo menos duas das

fotografias retiradas por Stuckert, nas quais mulheres da comunidade são fotografadas, mas fica perceptível pela reprodução de gestos, que elas não haviam se dado conta de que estavam, naquele instante, sendo alvo de um registro fotográfico.

**Ilustração 14 – Fotografia reproduzida no artigo “Um Quilombo Esquecido”, seguida pela legenda: “A caminho da fonte, conduzindo potes, produzidos na região” (1949)**



Fonte: Reprodução de trecho da revista encontrada no Acervo do Museu Histórico de Campina Grande.

Uma dessas imagens é a que está exposta acima. Pude estruturar essa compreensão de que as mulheres retratadas não haviam percebido que estavam sendo fotografadas devido ao cruzamento da observação dos gestos espontâneos apresentados na imagem com afirmações de pessoas da própria comunidade a quem pude apresentar a reportagem de Falconi e as fotografias de Stuckert nela reproduzidas.

Tratou-se de momentos ímpares da minha pesquisa de campo. Em um dos casos, pude ler a reportagem na íntegra para um neto de Zé Punaro, o já citado Zé Duca, de setenta e seis anos, e para a sua esposa Dona Chiquinha, da mesma idade, que é parente de todos os integrantes da bandinha, de sobrenome Teó, sendo alguns deles seus irmãos mais velhos, como é o caso de João Teó (ainda vivo durante o período da minha pesquisa de campo, mas em estado de saúde que impossibilitava qualquer diálogo ou entrevista).

Também pude realizar tal leitura junto a algumas das cirandeiras, durante um encontro realizado por elas no bar de Elza. Em ambas as ocasiões, aquelas pessoas presentes apresentaram interesse sobre a figura de Zé Punaro, que boa parte havia conhecido durante a infância, bem como com relação às pessoas apresentadas na fotografia, sendo uma delas reconhecida como uma das cunhadas já falecidas de Dona Edite, que teve a fisionomia lembrada paralelamente por ela e por Dona Chiquinha.

Depois de finda a bandinha organizada por Zé Punaro, passou a ganhar destaque em Caiana aquela que seria a banda mais famosa da comunidade até o surgimento dos grupos de cirandeiras, a banda liderada pelo Mestre Santino, cujo nome completo era Firmo Santino da Silva, mesma designação dada hoje ao grupo escolar da comunidade. Essa banda, apelidada de Terno, tanto devido ao significado dado a um “conjunto popular que canta às portas das casas em festividades folclórico-religiosas” (HOUAISS, 2009), quanto, a partir de apropriação geralmente dada a esse significado, ao terno utilizado pelos seus integrantes durante as apresentações. Em Caiana, tais ternos eram utilizados nas apresentações fora da comunidade, a partir do apadrinhamento de João Bosco Carneiro, à época prefeito de Alagoa Grande, responsável pela aquisição dos ternos usados pela banda e por levá-la para apresentações em diversas localidades do Brasil, inclusive Brasília.

Talvez tenha se iniciado com esse político a prática da apropriação da cultura de Caiana por gestores do município, visando ou a obtenção de destaque no meio político em Alagoa Grande e mesmo na Capital Federal, como no caso exposto acima, ou demonstrar para os visitantes durante os festejos a “cultura de raiz” do município, no cerne de políticas de patrimônio. Essas apropriações continuam em vigência. Em 2012, por exemplo, participei de uma apresentação das cirandeiras em Alagoa Grande realizada, a pedido do então prefeito João Bosco Carneiro Júnior – filho do prefeito acima citado –, durante recepção do Ministro da Previdência Social, Garibaldi Alves Filho.

Sobre a Bandinha, segundo Avelar (1996, p. 101):

Deixou saudades a ‘BANDA DE PÍFANOS DE CAIANA DOS CRIoulos’ (dois pífanos, um zabumba, uma caixa, dois pratos metálicos e um triângulo), regida por muitos anos pelo “Mestre Santino”, que depois de décadas tocando somente para as festas por ele organizadas e nas “incelências” dos

velórios, tornou-se com o tempo uma tradição nas festas da Padroeira da Boa Viagem, nas manifestações folclóricas, nos comícios políticos e etc.

Essa banda, em sua formação original, esteve em atividade dos anos 1950 até por volta da década de 1970 em Caiana, animando as festividades locais, principalmente após a realização das novenas. Na casa aonde fosse realizada a novena, logo em seguida ao término da mesma, eram realizados os festejos, com música, dança, bebidas e comidas vendidas nos terreiros das casas por pessoas da comunidade e dos arredores.

Após as celebrações de cunho religioso, a mocidade e os mais velhos se uniam para “brincar” ao som dos instrumentos da banda de pífano – assim como da ciranda, coco de roda e outras brincadeiras como o “mente velhaco”, sendo que na segunda metade do século XX as duas primeiras passaram a ganhar mais destaque, como apresentarei adiante, principalmente após o processo de desaparecimento das bandinhas de pífano –, durando os festejos até o amanhecer. Nos tempos mais antigos, ao nascer do sol, os participantes da roda recebiam o café do dono da casa onde havia acontecido a roda de ciranda e coco, às vezes tomavam banho nos barreiros e, em seguida, iam para seus lares.

A continuidade das bandinhas de pífano em Caiana, contudo, foi dificultada após a morte do Mestre Santino, conhecido por muitos dos atuais *mais velhos* da comunidade como Tio Firmo, mesmo entre aqueles que não tinham laços diretos de parentesco com ele (apesar de a maior parte das pessoas da comunidade ter alguma forma de parentesco e reconhecerem isso, dada a prática ainda vigente dos casamentos endogâmicos, muitas vezes reproduzido mesmo por casais que deixaram a comunidade na época em que estavam solteiros). Entre os fatores apontados pelos moradores da comunidade para tal “queda” no pífano estão as migrações realizadas para o Rio de Janeiro, sendo que muitos daqueles que passariam a dar continuidade às práticas realizadas pelos mais velhos tiveram que migrar para o Sudeste e, em grande parte das vezes, acabaram indo residir naquele espaço.

Do mesmo modo, é apontado que boa parte dos que ficaram não se interessava por dar continuidade àquelas práticas. Caberia, no entanto, a geração subsequente – a dos netos dos integrantes da bandinha de Firmo –



tentar dar continuidade à prática que lhes foi deixada de herança por seus antepassados. Essa geração vem sendo alvo, porém, apesar de seus esforços, de críticas por pessoas da comunidade, por uma suposta baixa qualidade artística de suas performances musicais, em detrimento do que era realizado pelos membros das antigas bandinhas, algo reconhecido por eles.

Realizei alguns contatos e entrevistas com colaboradores *mais velhos* – Seu Bastião e Dona Zefinha; Dona Chiquinha e Seu Zé Duca; Dona Edite e Seu Mané Preto; Seu Manel; entre outros – nos quais realizávamos a audição de um CD contendo músicas da bandinha de Firmo Santino<sup>44</sup> e, quase em uníssono, eles me disseram que aquilo sim que era música e não o que os mais jovens estavam fazendo, sobretudo os tocadores do pífano. Alguns deles, no entanto, juntamente com Totinha e Paulinho, integrantes da atual formação da bandinha e responsáveis justamente por tocar os pífanos, registraram que a falta de um apuramento na qualidade musical é ocasionada pelo fato de não terem tido a possibilidade de aprender diretamente com a geração de seus pais ou a de seus avós.

Avelar (1996, p. 102) descreve esta falta de transmissão entre as gerações, no que se refere às bandinhas de pífano de Caiana:

Há cerca de 12 anos, por falta de substitutos dos mais velhos cansados ou falecidos (os jovens não querem tocar na Bandinha), esse grupo musical parou, deixando um vazio na musicalidade regional da Paraíba.

Não deixa de ser interessante observar que, enquanto a geração de seus pais não quis dar continuidade ao pífano de Caiana, os jovens da atual geração passaram a assumir essa responsabilidade. Sem excluir as ações individuais, essa iniciativa deve-se em boa medida à diferença entre os contextos vivenciados pelas duas gerações. Em primeiro lugar, embora ainda continue constante a imigração de rapazes para o Rio de Janeiro assim que completam os dezoito anos, da mesma forma que nas décadas de setenta, oitenta e noventa, por outro lado já existem, mesmo que limitadas,

---

<sup>44</sup> Esse CD, da mesma forma como ocorreu com o DVD das cirandeiras, foi deixado de surpresa na comunidade por um agente “de fora”, que tinha em seu domínio a gravação de uma das apresentações realizadas pela bandinha de pífano e depois de converter o áudio para o formato digital resolveu deixar uma cópia com os moradores de Caiana. Consegui ter acesso a esse áudio junto a Dona Edite, que era irmã de um dos integrantes da banda, já falecido. Nele estão presentes dezoito faixas, sendo que apenas uma contém registros de voz.

possibilidades maiores de trabalho e subsistência para os jovens que desejam ficar. São eles inicialmente amparados pela renda advinda da aposentadoria dos pais ou parentes próximos enquanto agricultores. Posteriormente, costumam eles buscarem aprender alguma profissão e arcarem com seu próprio sustento.

Outra diferença entre os dois contextos está ligada ao processo de reconhecimento de sua comunidade enquanto remanescente de quilombos, que passa também pelo autorreconhecimento. Esse processo, que não fazia parte do cotidiano dos moradores de Caiana na década de 1980, nem dos primeiros anos da década de 1990, faz com que os moradores da mesma tenham que se reorganizar, inclusive do ponto de vista da constituição de sua cultura e do estabelecimento de suas fronteiras étnicas. Essa reestruturação é buscada por eles, primeiramente, a partir do que a sua comunidade lhes tem a oferecer ou, em outras palavras, a partir do que lhes foi herdado de seus antepassados, mesmo que eles tenham que realizar ações para poder se *apropriar* do que lhes foi transmitido.

Durante entrevista realizada com Totinha e Paulinho (26 anos), levantei os seguintes questionamentos para esse último: por que você participa da bandinha? Por que é importante participar? O jovem tocador de pífano (que também toca zabumba em um dos grupos de ciranda do local), respondeu-me o seguinte:

[no começo] você diz assim: “– Será que eu vou gostar?”. É igual você jogar bola. Por exemplo, você vê os meninos jogando, aí vc diz assim: “– Hum... Será que eu vou jogar bola? Será que eu vou gostar? Aí só que se você for puxar um pouco atrás... só que na banda de pífano você vai puxando as gerações. Você diz assim: “– Caraca, já vem daonde, ein, meu deus? Vem lá do tataravô, lá atrás. Aí vem mais pra frente um pouquinho: o avô... o pessoal tocava bem que só... Será que eu consigo fazer isso também?”. Aí você pega um instrumento daquele aí parece que tá ali, sabe? No sangue. Tá ali no sangue aquele negócio todo. Parece igual que Zuza também falava. Ele disse: “– Paulinho (Eu lhe dou a frase que ele falou pra mim). “– Paulinho, quando a pessoa toca um instrumento desse, parece que tem outras pessoas ajudando a pessoa, sabe? (...) Acho que é que nem uma família, exemplo de uma família. Quando o filho erra, o pai tá ali, né? [e diz] – Meu filho, né assim não. Por aqui!” Neh? É igual ao domínio do pife. Você tá tocando. Se você parar um pouquinho pra pensar, assim na cama mesmo de certa forma, você sente aquele alívio sabe. Aí

“você as vezes tá tocando, você não sabe nem o que tá tocando, assim... Tá avoando na música... Xiii... “– Caraca, eu toquei essa música sem saber”.

Essa narrativa de Paulinho constitui-se como mais um exemplo da autoconsciência cultural mantida pelos moradores de Caiana dos Crioulos, sobretudo, como já destaquei, aqueles vinculados aos grupos culturais locais. Autoconsciência que serve como ponto orientador das ações realizadas no presente, juntamente com as heranças deixadas pelos antepassados. Heranças sentidas por ele no momento em que “avoá” na música e sente que seus ancestrais e outros moradores antigos da comunidade estão ali lhe orientando, inclusive o citado Seu Zuza, que – segundo ele me narrou– foi um dos incentivadores para que ele começasse a tocar pífano.

Durante o século XX, contudo, e mesmo nos dias atuais, não faltam pessoas, por vezes ligadas até mesmo aos espaços acadêmicos na condição de discentes e docentes, que busquem assumir a função de arautos da morte da cultura de Caiana. Com base em uma visão estática e passadista de cultura, muito vinculada pelos folcloristas durante boa parte do século XX, como bem descreveram e analisaram Lima e Guillen (2007), essas pessoas costumam apresentar uma visão negativa sobre as mudanças ocorridas em Caiana dos Crioulos. Certa vez, ouvi de uma professora que havia visitado Caiana que eles estavam perdendo sua identidade, visto que praticamente cada uma das casas da comunidade possuía uma antena parabólica. Parece que uma compreensão similar orientou a exposição feita por Mariz (apud AVELAR, 1996, p. 104) em 1949, quando afirmou que:

Os de Caiana já foram um exemplo de pureza étnica e do comunismo social. Dizem que a entrada de um branco na família lhes degradou o sangue e os costumes. Além de outros mestiçamentos gradativos, a zabumba de sua música, que em janeiro vem à cidade tocar nas festas do Rosário, já não é o tutucar dos atabaques africanos que Júlio Ribeiro faz quase ouvir-se numa página vivida d’A Carne, mas um sincretismo melódico em que se juntaram ao pífanos de bambu e aos tambores de couro esticado, instrumentos de corda e composições que tanto podem ser os ritmos bárbaros estilizados ao novo gosto americano – o Fox-trote, a rumba, o frevo recifense – como valsas estropiadas da Escola de Viena.

No mesmo ano, em seu artigo na *Correio das Artes*, Falconi (1949, s/n) expressou-se de modo similar:

Profundas modificações já se processam aos poucos na estrutura social da comunidade, apagando-lhe os costumes e as tradições. A descaracterização chegou a um ponto que não foi mais possível manter, de maneira absoluta, a segregação racial que era um tabu da comunidade. Alguns poucos habitantes, já não apresentam cem por cento os traços de pureza racial. E o pior é que não foram punidos nem estes nem os responsáveis com a pena de expulsão.

A perspectiva apresentada por ambos, vinculadas com a época em que foi expressa por cada um, marcada a nível mundial e no Brasil pelos discursos eugenistas e segregacionistas, acabou sendo desautorizada pelo caminho trilhado por Caiana nos sessenta anos seguintes. Se lhes fosse dado crédito, por exemplo, não existiria hoje a prática da ciranda e do coco de roda na comunidade, que só começaram a ganhar mais destaque depois que as antigas bandas de pífano foram chegando ao seu final. Ademais, essa visão estática e passadista destoa mesmo da concepção de “morte cultural” apresentada por moradores mais velhos da comunidade, visto que, enquanto estes últimos observam a possibilidade de ocorrência dessa “morte” como um elemento motivador para impedi-la, aqueles intelectuais apresentam não a possibilidade da “morte”, mas já o atestado de óbito e as lágrimas da perda.

Em um relato colhido durante uma entrevista que realizei com Dona Edite (2009), a mesma apresentou um significado distinto para essa compreensão de “morte cultural” – também presente em outro trecho reproduzido nesse capítulo. Naquele momento, eu a indaguei se ela realizava a função tradicionalmente atribuída ao mestre cirandeiro, tradicionalmente ocupada por homens, embora seja também recorrente a presença feminina nessa função. Em sua resposta, Dona Edite afirmou que suas ações à frente das cirandeiras eram realizadas para não deixar a ciranda de Caiana “cair”:

É, eu faço a função do Mestre cirandeiro. Faz tempo que ele num ta aqui. Hoje em dia num tem o mestre cirandeiro, o mestre ciraneiro já morreu, que era João Maria que era o mestre daqui da ciranda daqui de Caiana, ele já morreu aí a gente pra num deixar a ciranda cair aí a gente sempre continuamo brincando a ciranda. Já brincamos, num ta aqui, brincamos muitos aqui, desde criança que a gente brinca. E hoje a gente tamo se apresentando fora, assim, como em Campina Grande, João Pessoa, Brasília, Goiabira, Remígio. Tá entendendo? Em vários canto a gente já se apresentamo.

Sendo assim, tanto as ações de Totinha, Paulinho e seus companheiros na nova bandinha de pífanos de Caiana, quanto as iniciativas de Dona Edite e suas colegas cirandeiras (bem como das integrantes do grupo de cirandeiras criado mais recentemente e liderado por Severina Luzia da Silva – Cida) buscam não decretar uma “morte cultural” ou lastimar-se pelo seu acontecimento, mas – a partir das concepções de mundo desses moradores de Caiana, assim como na crença e nos elementos objetiváveis que transforma em realidade a possibilidade dessa morte – impedi-la. Também deve ser considerado que mesmo na época em que Zé Punaro servia de “colaborador” para o estudo de Siqueira e para a constituição do artigo de Falconi, estava ele e seus companheiros tecendo novos caminhos para a história de Caiana, marcados pela hibridização cultural, lamentada por quem projetava em Caiana uma insustentável “pureza” baseada no isolamento étnico e cultural. Enquanto esses autores lamentavam a construção de pontes ligando Caiana aos “de fora”, os moradores da comunidade constituíam fronteiras a partir de onde pudessem negociar o que poderia ou não entrar e o que deveria ser ou não levado ao exterior.

Entre as décadas de 1970 e 1980, época em que as bandas de pífano começaram a “cair” na comunidade, o coco de roda e a ciranda começaram a “subir”, estando à frente o mestre cirandeiro e coquista João Maria, oriundo de Caiana e que levava a sua ciranda para outras localidades. Maria Nazaré Pereira dos Santos, que em 2009 integrava um dos grupos de cirandeiras de Caiana dos Crioulos, narrou-me algumas lembranças sobre as cirandas organizadas por João Maria durante os festejos de São João, nos quais ele servia como anfitrião e puxador das rodas:

É, mai, mais pra trás, a ciranda, que nem diz a história, quandi, na época quando eu era mai jovem, a ciranda era muita gente, muita gente dançava, todo mundo dançava, era rapai, as vez menina, moçinha, as mulé, tudo gostava de dançar; e hoje em dia a ciranda o povo dança, mai num dança que nem dançava antigamente. Essas moças de hoje, os jovens de hoje num é chegado que nem na minha época pra traz não! Lá em João Maria, que a gente ia po, po, pelo lá pelo São João, Ave Maria, agente dançava a noite todinha, quando manhecia o dia, quando o dia ia clareando nói ia pro barreiro tomar o banho, né? [...]. (SANTOS, 2009).

Mesmo a ciranda e o coco de roda já existindo em Caiana desde tempos que não podem ser descritos com precisão, como, aliás, ocorre com a própria origem da comunidade, foi João Maria o precursor dos atuais grupos de cirandeiras e principal expoente dessas manifestações para as gerações mais novas, intensificando no cerne de Caiana práticas que se não eram alheias à comunidade, tampouco o eram para as populações de outras localidades do que hoje se constitui como a região Nordeste.

A ciranda e o coco de roda são manifestações culturais que, ao menos desde o período imperial, tiveram muito destaque no cotidiano brasileiro. Hoje em dia, entretanto, estas manifestações vêm perdendo destaque e caindo em desuso, principalmente por causa das diversas influências culturais propagadas pela grande mídia e da falta de interesse de parte das gerações mais jovens em prosseguir com as práticas realizadas pelos seus antepassados.

Apesar desse quadro, ainda existem espaços onde é buscada a preservação da ciranda e dos cocos. São geralmente locais onde estas manifestações ainda fazem parte da rede simbólica que constitui as fronteiras identitárias dos grupos, como no caso de Caiana dos Crioulos.

A ciranda e os “cocos”, que muitas vezes se confundem entre si, são muito mais do que danças e envolvem ritmo, poesia, ludicidade, representações dos sujeitos com relação ao mundo à sua volta e interação entre cada dançante e o coletivo. A ciranda é uma dança desenvolvida por mulheres, homens e crianças. Nesta forma de manifestação cultural os dançarinos formam uma grande roda e dão passos para fora e para dentro do círculo, ao som de uma música puxada pelo mestre-cirandeiro e respondida por todos os participantes (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, 2010). Um exemplo de ciranda é *A lavandeira*, apresentada pelas *cirandeiras* de Caiana dos Crioulos e que apresenta em sua letra o nome do tipo de cana-de-açúcar a qual a comunidade, segundo os relatos mais aceitos por seus moradores, deve o seu nome<sup>45</sup>:

---

<sup>45</sup> Almeida, ao abordar os tipos de cana plantados em Areia, município vizinho a Alagoa Grande, a partir do qual esta última se desmembrou em 1894 aborda a presença da cana caiana na área, que teria dado origem ao nome da região onde estão situadas Caiana dos Crioulos e Caiana do Agreste: “A única espécie de cana que se cultivava no município [Areia] era a caiana, mas por volta de 1884 apareceu a moléstia da gomose, que dizimou por completo todo o canavial. Os engenhos caíram de fogo morto durante duas ou três safras, pois a cana

A lavadeira que lavava minha roupa  
 Tá quase louca de me procurar  
 Ela lavava na palha da cana,  
 Da cana caiana do canaviá  
 (CAIANA DOS CRIoulos, 2003).

Já o coco de roda é descrito como uma dança de roda ou de fileiras mistas onde há uma linha melódica cantada em solo pelo “tirador” ou “coquista”, com refrão respondido pelos dançadores (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, 2010). Um exemplo de coco é *Rosa Roseira*, também cantado e dançado pelas *cirandeiras* de Caiana:

Ô rosa, roseira,  
 Ô rosa, resedá  
 Menina abra essa roda,  
 Que o coco vai começar  
 (CAIANA DOS CRIoulos, 2003).

Segundo Dona Edite (2009), que desde a morte de João Maria exerce a função do mestre cirandeiro e do coquista em um dos grupos de cirandeiras do local, contribuindo para reinventar essa prática tradicional, a principal diferença entre os dois ritmos está na velocidade:

A diferença é praque a do coco a gente canta bem avançado e a ciranda a gente já canta mai devagar (...). A pancada do zabumba do coco de roda ele é bem rebolado e a da ciranda é ela é compassada. Num é fai qui nem di o ditado num bate do mermo jeito não. (...) [Durante as apresentações] Quando a gente ta muito cansada ai diz vai que a gente já ta muito cansada no coco de roda aí a gente muda pa ciranda que a gente toma muito mai fóiga.

Os estudiosos divergem com relação à origem dos cocos. Especula-se que o “coco” se originou de músicas de improviso entoadas durante a quebra dos cocos pelos escravos. Alguns afirmam que os “cocos” são de origem negra e tem as raízes fincadas em manifestações tradicionais praticadas no continente africano, enquanto que outros argumentam que os “cocos” têm origem na mistura de manifestações culturais trazidas pelos africanos com manifestações dos nativos locais. Além disso, existe ainda a versão mítica que

---

que novamente se plantava era atacada da doença e quando moída não dava rapadura que prestasse.” (1980, p. 103).

atribui a origem do “coco” ao quilombo dos Palmares (PIMENTEL, 2004). De todo modo, é sabido que os “cocos” têm fortes raízes na cultura afro-brasileira e se proliferaram em regiões litorâneas ou regiões do Agreste onde possuía destaque a cultura da cana-de-açúcar e utilização da mão de obra escrava, como é o caso da região onde Caiana está localizada.

Como destacam Travassos e Carvalho: as pessoas em Caiana não têm lembrança “quanto à data de início das danças em suas vidas, o que se sabe é que elas aprendem a ciranda e o coco desde pequenas, e que são estimuladas a participarem das rodas para que aprendam as cantigas e passos” (2008, p. 9). Na fotografia abaixo, retirada por mim no ano de 2009 na casa de Dona Edite, encontram-se três gerações cirandeiras, representadas pela dona da casa (à direita – ao lado de um de seus filhos), sua noras Elza (à esquerda) e Nazaré (mais ao centro) e sua neta Ruth. Como a prática de debulhar fava – ensinada desde cedo às crianças e praticada por homens e mulheres da comunidade, constituindo-se como uma importante forma de sociabilidade que envolve familiares e visitantes – o costume de brincar ciranda e coco é repassado às crianças desde muito cedo, sendo, ao menos no que tange às gerações mais velhas, cultivado durante a maior parte da vida dos moradores.

### **Ilustração 15 – Integrantes do grupo de ciranda e coco de roda debulhando favas (2009)**



Fonte – Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Em Caiana dos Crioulos, a ciranda e o “coco” são tradicionalmente brincados de forma simultânea. Segundo Dona Edite e outras colaboradas da pesquisa, como apresentado acima por meio da reprodução do trecho de um



depoimento da cirandeira, quando o ritmo do coco está muito acelerado, por exemplo, elas alternam para uma ciranda, possibilitando um pouco de descanso aos componentes da roda. Ambos os ritmos são executados com apoio de três instrumentos, o zabumba, o triângulo<sup>46</sup> e o ganzá<sup>47</sup>.

Com a “queda” do pífano, os cocos e as cirandas passaram a se constituir como os principais ritmos tocados nas festividades em Caiana, sejam aquelas realizadas depois das novenas, sejam realizadas em datas festivas, como o São João, época do inverno na região, quando os agricultores estão colhendo boa parte dos gêneros alimentícios por eles plantados e recebendo os pagamentos pela sua comercialização.

Segundo depoimentos colhidos por mim na pesquisa de campo, dos quais alguns trechos estão publicados no decorrer deste capítulo, as festividades se constituíam como eventos de grande importância para o cotidiano de Caiana dos Crioulos, por permitirem relações várias de sociabilidade e o fortalecimento dos valores culturais do grupo, servindo de referência para a realização desse fortalecimento nos dias atuais. Como destaca Nepomuceno:

Anos de estudos e pesquisas em todo o mundo contribuíram para esclarecer que a festa tem um sentido a mais, um elemento indispensável na edificação da vida social. Através da festa a vida e a história de um povo podem ser representadas e realimentadas através das encenações dos papéis e das funções sociais. No Brasil, o contexto da festa tornou-se lugar do fortalecimento dos grupos (étnicos, religiosos, sociais...), lugar de unir a comunidade, um espelho através do qual os grupos se percebem - não apenas como portadores de valores culturais, mas também, como seus produtores (2008, p. 966).

Sobre esse fortalecimento, deve ser observado que ele não se constitui como um dado natural. Quando as bandinhas de “pífano” começaram a “cair”, o coco de roda e a ciranda foram incorporados com mais intensidade às práticas do grupo, que os reconheciam como práticas que também faziam parte de sua história, mesmo que até então não tivessem assumido o papel central entre as manifestações culturais vigentes na comunidade.

---

<sup>46</sup> “Instrumento de percussão feito de metal, na forma triangular, e percutido por vareta de metal; ferrinhos” (HOUAISS, 2009).

<sup>47</sup> “Espécie de chocalho formado por um cilindro de metal contendo sementes ou seixos; canzá” (HOUAISS, 2009).

Depois que as bandinhas de pífano foram perdendo seus integrantes, iniciou-se, em primeiro lugar, uma maior aproximação entre as duas práticas, sendo que os tocadores remanescentes dessas bandas passavam a acompanhar o ritmo da ciranda e do coco de roda, puxados por João Maria. Sendo assim, ao término das novenas, por exemplo, – realizadas na comunidade durante o mês de maio, mas também em outros momentos do ano em datas comemorativas aos dias de determinados santos, como Nossa Senhora da Conceição (08 de dezembro) – os tocadores da bandinha reuniam-se nos terreiros das casas onde essas novenas estavam sendo realizadas e passavam a dar seu acompanhamento para o zabumba e a voz de João Maria e dos outros integrantes da roda.

Essa maior interação entre o pífano, a ciranda e o coco de roda, que não era novidade na comunidade, mas passou a ganhar mais importância nesse momento de fragilidade do pífano, também não foi “natural” pelo seguinte motivo: algumas lideranças da comunidade, como, por exemplo, a rezadora Maria Braz, mãe de Dona Edite, tinha a prática de organizarem novenas consideradas de destaque no interior de Caiana, quer pela parte religiosa, quer pela parte profana; quando começaram a faltar tocadores para as bandinhas, uma forma de não deixar essas festividades “caírem” era aumentar o espaço dados ao coco de roda e à ciranda.

Essas práticas tornam melhor compreensíveis também as ações de Dona Edite tomadas, segundo ela, com o intuito de – juntamente com as suas colegas da ciranda – não deixarem a mesma “cair”. A cirandeira afirma estar buscando realizar algo semelhante ao que foi feito por sua mãe e outros moradores da comunidade, responsáveis pela continuidade das festividades de Caiana<sup>48</sup>. Apesar dessas ações, essas mesmas festividades acabaram perdendo importância no interior do grupo após a morte de João Maria, Maria Braz, Firmo Santino e outros tocadores e lideranças da comunidade.

Entre as festividades tradicionais de Caiana dos Crioulos, apenas os casamentos continuam sendo realizados com frequência, nos quais, porém,

---

<sup>48</sup> Embora não tenha fontes que me possibilitem responder à questão que vou lançar agora, considero que a mesma seja pertinente para uma reflexão por parte do leitor: não terá sido também esse o propósito – de não deixar a *pancadaria* cair – de Zé Punaro ao liderar a sua bandinha de pífano, cujo único integrante não-jovem era ele próprio?

não são reproduzidas as cirandas e os cocos, mas o forró, bem como são tradicionalmente chamados tocadores “de fora”. Quanto às outras festividades vistas como tradicionais da comunidade, nos dias atuais, elas praticamente são realizadas apenas em momentos em que a comunidade recebe um grande número de visitantes “de fora”. O que não significa que a ciranda, o coco de roda e a atual bandinha de pífano não mais se apresentem internamente em Caiana, mas suas apresentações passaram a ocorrer de modo mais recorrente em eventos realizados para *outrem*, como as comemorações do 20 de novembro, dia da Consciência Negra, ou outros momentos pontuais.

Essa modificação não deve, contudo, ser lastimada. Trata-se de uma nova adaptação realizada pelo grupo que, dessa maneira, vê suas práticas serem transformadas e, graças a isso, continuarem existindo, trazendo ao mesmo tempo, enquanto dão conta das demandas do presente e contribuem com a sua construção, as heranças que lhes foram legadas por seus antepassados e as expectativas das atuais gerações no tocante ao presente e ao futuro das práticas culturais da comunidade.

Essas iniciativas dos moradores de Caiana para não deixarem sua cultura “cair”, como destaquei, estão diretamente relacionadas com uma *autoconsciência cultural*, onde a cultura é tida por eles próprios como algo essencial à sua formação enquanto ente coletivo. Da mesma maneira, relacionam-se com o que Barth (2003) destacou ao mostrar que não são a cultura, a história e a identidade que determinam as fronteiras étnicas de um grupo, mas antes a constituição dessas fronteiras – que não é feita de modo aleatório nem arbitrário, mas com base em uma apropriação dos elementos histórico-culturais do próprio grupo – se configura como a base central da etnicidade.

Uma modificação nas práticas da ciranda e do coco de roda realizou-se no início da década de 1990, a partir da qual essas manifestações culturais passaram a ser apresentadas pelos moradores da comunidade em outras localidades. Segundo me relataram os colaboradores da pesquisa, João Maria já tinha a prática de “puxar” cocos e cirandas fora da comunidade, levando consigo vez por outra, como companhia, pessoas da comunidade ou de localidades vizinhas, entre as quais, vez por outra, mulheres com as quais ele mantinha relações amorosas. No entanto, nesse período não existia um grupo

de cirandeiras que o acompanhasse ou que realizasse apresentações de modo independente, como no contexto atual.

A partir da década de 1990, a ciranda e o coco de roda de Caiana dos Crioulos começaram a ser apresentados fora da comunidade. As primeiras apresentações foram realizadas em João Pessoa e Alagoa Grande, a convite da tabeliã e ex-primeira dama do município, Yêda Carneiro, mulher do ex-prefeito de Alagoa Grande, João Bosco Carneiro e mãe do prefeito na gestão 2009-2012, João Bosco Carneiro Júnior. Essa iniciativa religava os nomes da família Carneiro e de Caiana, que passou a ser designada como Caiana “dos Crioulos” na década de 1960, a partir de um dos mandatos do João Bosco Carneiro pai, constituindo-se como uma designação que veio “de fora para dentro”. Em ambos os momentos (década de 1960 e década de 1990) ocorreu uma negociação mútua entre as partes, ganhando a família Carneiro um status político diferenciado por se vincular às questões culturais do município e da Paraíba e, por outro lado, ganhando os participantes dos grupos culturais de Caiana (bandinha de pífano e grupo de cirandeiras) por terem o apoio de uma das elites políticas da região, em especial quando do momento da ocupação de cargos públicos por membros dessa família.

Para as apresentações do grupo de cirandeiras foi montado um grupo com as mulheres da comunidade e alguns homens, como o próprio João Maria, que passaram a mostrar um pouco da cultura de Caiana para os “de fora”. Note-se que, se antes o próprio João Maria realizava apresentações individuais, a partir de então tais apresentações passaram, do mesmo modo como ocorreu com as bandinhas de pífano, a serem realizadas por pessoas que estavam representando mais do que suas próprias individualidades, pois representavam a comunidade que faziam parte.

A esse primeiro grupo de cirandeiras foi dado o nome de *Ciranda e coco de roda Margarida Maria Alves*<sup>49</sup>, sendo o mesmo liderado não por alguém nascido em Caiana dos Crioulos, mas por uma mulher oriunda “de fora”, Dona Maria Benvinda da Silva, que residia há décadas na comunidade e tinha contatos políticos com a família Carneiro, como também é o caso de Dona Edite, nos dias atuais. Benvinda é comerciante e possui atualmente mais de

---

<sup>49</sup> Em homenagem à sindicalista de Alagoa Grande, natural de Caiana do Agreste, que foi assassinada há mais de vinte anos, ao que tudo indica a mando da elite canavieira da região.

setenta anos, sendo cerca de cinquenta destes vividos em Caiana, para onde veio em companhia de seu esposo, logo após o casamento. A presença de sua família constitui-se como um exemplo inverso ao que era apregoado por Falconi e Mariz, quando estes defendiam a “pureza étnica” dos moradores de Caiana visto que, mesmo se tratando de pessoas brancas, a família de Benvinda acabou sendo aceita pela comunidade.

O grupo Margarida Maria Alves foi o responsável pela ampliação da importância da ciranda na comunidade visto que, segundo depoimentos de alguns colaboradores *mais velhos*, nas “brincadeiras” tradicionais a ciranda ficava em segundo plano em relação ao coco de roda, considerado mais animado, por ter um ritmo mais acelerado.

Algumas das mulheres *mais velhas* – em conversas informais e durante entrevistas –, em tom de crítica aos atuais grupos de cirandeiras da comunidade, afirmaram-me que no seu tempo de juventude gostavam mais do coco de roda brincado lá em João Maria e não gostavam das cirandas, utilizadas já naquela época como momento de descanso para os integrantes da roda. Mesmo nos atuais repertórios dos grupos denominados – a partir do *Margarida Maria Alves* – informalmente como de “cirandeiras” ou de “ciranda”, inclusive pelas próprias integrantes, encontram-se mais cocos de roda do que cirandas propriamente ditas, resquícios das manifestações realizadas no passado, de onde esses repertórios foram retirados.

É pertinente observar que esse reconhecimento externo de manifestações típicas da cultura de Caiana dos Crioulos veio à tona, paradoxalmente, no mesmo período em que estas mesmas manifestações começavam a perder cada vez mais espaço no dia a dia da comunidade, passando a ser cada vez menos um elo de união entre as pessoas mais jovens, dada a intensa migração destes para o Rio de Janeiro e o pouco interesse tido entre os que ficaram em dar continuidade àquelas práticas, preferindo os mesmos participarem de festividades realizadas ao som de ritmos musicas “de fora”, principalmente o forró.

No decorrer da década de 1990 esse grupo seria desmontado, sendo substituído por outro, liderado por Dona Edite, que se apresentava sem uma denominação específica, sendo designado de modo genérico como “grupo de cirandeiras”. Esse grupo tinha como objetivo realizar apresentações fora da

comunidade, mas também fazer com que a prática da ciranda e do coco de roda não “caíssem”, como aconteceu com as bandinhas de pífano. No caso de Dona Edite, dada a atuação de sua mãe para que as festas tradicionais da comunidade não perdessem sua importância na comunidade, percebe-se uma ligação maior com o coco de roda e a ciranda do que com os “pífanos”, o que não significa que essas práticas sejam desprezadas por ela, mas que seu lugar social no cerne da comunidade, bem como a sua própria historicidade a ligam de forma mais direta ao coco e a ciranda.

Esse grupo, juntamente com a bandinha de pífano liderada por Mestre Santino, foi o maior responsável pela divulgação do nome de Caiana dos Crioulos pela Paraíba e outros estados, sendo o responsável pela gravação de dois CDs e um DVD, como o CD e o DVD mencionados acima. No ano de 2007, depois dos meus primeiros contatos com as cirandeiras, o grupo passou por uma cisão, ocasionado pelo choque de duas lideranças, Dona Edite e Cida, esta última presidente da Associação de Moradores.

Se Dona Edite havia assumido a função do coquista e mestre-cirandeiro, desde a época da morte de João Maria e da existência do grupo Margarida Maria Alves, tanto ela quanto Cida eram as responsáveis por agendar as apresentações e fazer os contatos com as pessoas “de fora” que buscavam contratá-las. Por apresentarem visões discordantes sobre a organização do grupo de cirandeiras, bem como sobre a política interna da comunidade, ambas acabaram realizando uma série de discussões, que gerou um corte nas relações pessoais entre Dona Edite e Cida e um desmonte no grupo, que se desmembrou em outros dois. Cada um desses novos grupos, que formam os atuais grupos de cirandeiras de Caiana dos Crioulos, passou a ser liderado por uma delas, sendo aquele liderado por Dona Edite o que venho acompanhando de forma mais direta desde então.

Não me cabe emitir juízo sobre os motivos dos conflitos de liderança dentro do grupo, mas buscar analisá-los. Em contato com as outras fontes e nas pesquisas de campo realizadas durante esses anos, pude perceber que esse conflito de liderança entre as cirandeiras está diretamente relacionado à vinculação tradicionalmente existente em Caiana entre os papéis de liderança e as posições de destaque no que tange às manifestações culturais da comunidade. Zé Punaro e Firmo Santino, líderes das bandinhas de pífano,

eram considerados importantes lideranças na comunidade, não só no que se referia às atividades festivas, mas também na gerência de conflitos internos ao grupo e na atribuição de conselhos, por serem pessoas vividas e que conseguiram destaque dentro e fora de Caiana. Mesmo outras pessoas influentes em Caiana, como a rezadeira Maria Braz, mãe de Dona Edite, buscavam promover festejos em suas residências, vinculando-se a promoção – e, no caso em específico de Maria Braz – preservação de algumas das práticas tradicionais da comunidade.

No ano de 2009, durante uma entrevista coletiva realizada com cerca de dez cirandeiras do grupo liderado por Dona Edite, pude constatar literalmente *in loco* as tensões provocadas pela separação do grupo de ciranda e coco de roda, pois uma das integrantes<sup>50</sup> que iria participar da entrevista comunicou, naquele momento, que não iria mais compor o grupo, pois, segundo ela, havia sido convidada pela líder do outro grupo de cirandeiras e já teria aceitado o convite. De fato, essa integrante passou posteriormente mais de um ano vinculada ao grupo liderado por Cida, retornando em seguida para o organizado por Dona Edite.

Dona Edite, a partir de sua história de ações relacionadas à comunidade e ao reconhecimento tido fora dela, adquiriu um status no grupo semelhante ao de Zé Punaro e Firmo Santino, associando em sua figura o papel de autoridade tradicionalmente atribuído no cerne de Caiana aos *mais velhos*, a quem assume a *função social de lembrar* e às lideranças culturais.

Na fotografia abaixo, reproduzo o registro da participação de Dona Edite em um seminário promovido pelo NEAB-Í em 2007<sup>51</sup>. Enquanto as outras cirandeiras participaram do evento apenas no dia da apresentação da ciranda, a coordenadora do grupo, na condição de mestre de cultura, foi convidada a ficar hospedada em Campina Grande e participar de todo o evento, inclusive como palestrante numa mesa-redonda sobre comunidades tradicionais.

Ao entrar na sala da casa de Dona Edite, o visitante depara-se logo com uma série de certificados emoldurados, que registram a presença da cirandeira em diversos cursos e eventos promovidos por organizações e instituições

---

<sup>50</sup> Por questões de resguardo de imagem, omitirei o nome da mesma.

<sup>51</sup> II Seminário Nacional de Estudos de História e Cultura Afro-Brasileiras, realizado em novembro de 2007 em Campina Grande sob promoção do NEAB-Í/UEPB.

diversas, como os do evento do NEAB-Í, na qual a conheci e onde ela foi, em 2010, homenageada, juntamente com o líder negro paraibano João Balula, estando o certificado que lhe foi entregue na homenagem disposto também em sua sala.

**Ilustração 16 – Dona Edite em participação em Seminário  
na UEPB (2007)**



Fonte – Acervo do NEAB-Í/UEPB.

Cida, por sua vez, embora seja de uma geração mais nova que a de Dona Edite, tendo pouco mais de quarenta anos, constitui-se como a principal articuladora política da comunidade junto a agentes “de fora”, principalmente membros de ONGs e políticos. Aos poucos, com sua participação no grupo de cirandeiras, Cida passou a reunir também os papéis de liderança no âmbito político e cultural, fator que – sem negligenciar as motivações de ordem pessoal que influenciaram o conflito entre as duas cirandeiras –, fez com que no interior do mesmo grupo estivessem duas líderes com visões discordantes em relação aos caminhos que o mesmo deveria seguir<sup>52</sup>; o que, certamente, pesou bastante para o conflito entre ambas e para a separação do grupo.

A imagem abaixo foi retirada do jornal paraibano “A união” (mantido pelo Estado da Paraíba) do dia 17 de março de 2013. Na referida edição estava sendo comemorado o Dia Estadual da Cultura Afro Brasileira, sendo a reportagem principal relativa a esse dia sobre Caiana dos Crioulos e estando a

---

<sup>52</sup> O estopim para a separação do grupo foi o gerenciamento do mesmo, envolvendo ordens e contraordens dadas pelas suas líderes, em viagens para apresentações e durante a preparação destas.



Cida – em outra fotografia, de maior destaque – presente na capa do jornal (reportagem de capa), Essa visibilidade dada a Caiana nesse momento e em outros em que a comunidade é utilizada para representar as populações negras do Estado (em publicações e eventos do próprio estado ou da sociedade civil) deve-se em boa parte aos espaços de visibilidade política e cultural conseguidas pelas mulheres da comunidade, em destaque as que participam dos dois grupos de cirandeiras.

### Ilustração 17 – Recorte de fotografia de Cida publicada no jornal “A União” (2013)



Fonte: Acervo de Janailson Macêdo Luiz.

Depois de separados, cada um dos grupos passou a reunir integrantes da formação antiga e a contar com novos(as) participantes ligados às redes de sociabilidade e à família de suas respectivas líderes. O grupo coordenado por Dona Edite continuou contando com a maior parte das integrantes do antigo grupo, passando a ser designado “Caiana é minha, Caiana é tua, Caiana é nossa”. A partir de conversas com Dona Edite, não só líder do grupo e criadora do nome do mesmo, percebi que a designação “Caiana é minha...” está diretamente relacionada ao contexto histórico atualmente vivenciado na comunidade, sendo os dois grupos de cirandeiras e as pessoas a eles ligados, agentes fundamentais para a tessitura desse contexto.

A designação representa um sentimento de pertença à comunidade dita como tendo bases tradicionais – “Caiana é minha” –, mas que também é fruto das ressignificações geradas a partir do processo de reconhecimento enquanto remanescente de quilombos. Por outro lado, por meio dessa designação,

aquela pessoa de dentro da comunidade que diz que ela é sua, depois de reconhecer a importância da mesma para si própria dirige-se a outrem e diz: “Caiana é tua”, ou seja, diz “estamos abertos para recebê-lo” porque sabemos do nosso próprio valor ou, como venho apresentando no decorrer desse capítulo, porque sabemos do valor que a nossa cultura tem para os outros que vem aqui nos procurar e para nós mesmos que estamos utilizando-a para construir as nossas trajetórias e do nosso próprio grupo. Finalmente, é representando um sentimento de comunidade no final da designação, onde a abertura da comunidade para os “de fora” é reafirmada: “Caiana é nossa”.

O grupo liderado por Cida, por sua vez, passou a ser constituído por um número maior de “novas” cirandeiras e passou a ser denominado “Ciranda e Coco de Roda Desencosta da Parede” (mesmo título do segundo CD do grupo anterior, produzido durante o período de sua separação em dois outros grupos), constituindo-se como um chamado, durante o início das apresentações, para que as pessoas presentes literalmente “se desencostem da parede” e passem a participar da roda de ciranda.

Ambos os grupos iniciam as apresentações com a formação de uma roda que, na medida em que o tempo vai passando, passa a receber cada vez mais pessoas “de fora”, convidadas diretamente a entrarem na roda pelas cirandeiras ou que se aproximam por iniciativa própria. Em apresentações dos grupos fora da comunidade, como pude presenciar durante a pesquisa de campo, sobretudo em espaços e eventos mais formais, costumam serem os presentes mais ligados aos grupos de baixa renda e com ascendência negra os primeiros a se posicionam para entrarem na roda. Em espaços acadêmicos, ou mais formais, os primeiros a entrarem são geralmente os universitários com uma postura de admiração a práticas tradicionais e que adotam um estilo “culturalista”.

De modo geral, em cada um dos grupos se encontram hoje pessoas – em sua maior parte mulheres – de diferentes idades, que variam da faixa dos seis aos setenta anos e que buscam manter viva a prática da ciranda e do coco de roda em sua comunidade, bem como manter o papel de destaque das mulheres no interior de Caiana.

A presença feminina tem destaque em Caiana dos Crioulos no que se refere à participação nos espaços de liderança e nos grupos de cirandeiras,

algo que não deve ser naturalizado, mas analisado a partir da dinâmica interna do grupo. Segundo Dona Edite (2009):

Antigamente tinha munto home que brincava tombem. Antigamente e hoje mermo. Hoje ainda tem muitos zome qui brinca. Agora, só é como eu to dizendo só que quando a gente sai assim os zome num vai puque fai qui nem di o ditado, puque quem tomou conta mai foi as mulé. Puque aqui na Caiana tudo aqui é só mai as mulé mai na frente do que os home.

Fica perceptível para quem vem “de fora” como eu, o papel de destaque e liderança tido pelas mulheres em Caiana dos Crioulos, o que tornou o que atualmente a academia denomina de “identidade de gênero” (VIEIRA, 2005) bastante forte e diferenciada entre as habitantes do local, sendo inclusive utilizado o próprio termo *gênero* para designá-la, a partir de capacitações realizadas por algumas dessas mulheres junto a universidades e ONGs, como a Bamidelê – Organização de Mulheres Negras na Paraíba. Hoje em dia, conforme pudemos observar, esta identidade está bastante fortalecida, tanto que os principais lugares de liderança da comunidade, como a chefia da associação e a coordenação do grupo de mulheres negras e dos dois grupos de *cirandeiras* são ocupados por mulheres. Esta forte atuação feminina, aliás, não fica restrita apenas ao espaço interno de Caiana, estendendo-se também muitas vezes até o espaço municipal como um todo<sup>53</sup>.

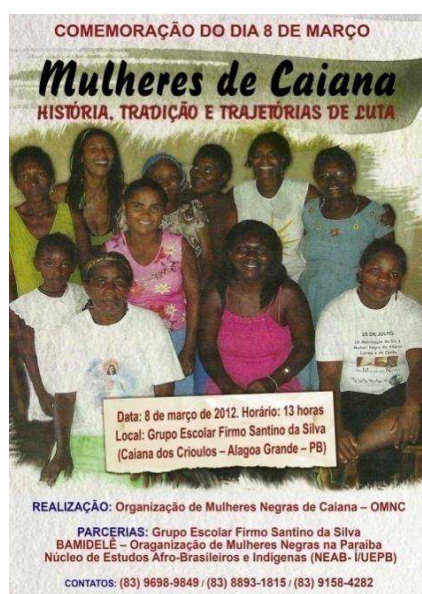
Esta realidade foi sendo tecida lentamente pela forma de organização da comunidade, onde historicamente a maioria dos homens teve que buscar trabalho fora, seja nos canaviais e usinas da região, seja no Rio de Janeiro, enquanto que boa parte dos trabalhos e assuntos organizacionais da comunidade ficou a cargo das mulheres. Ou seja, na estrutura tradicional de Caiana dos Crioulos as mulheres não ficaram restritas a um âmbito estritamente privado (restrito apenas ao espaço de moradia) à medida que os espaços públicos eram designados para os homens, pois ambos os gêneros tinham/têm que lutar, dia após dia, nos espaços públicos e privados, para manter a própria subsistência e a dos seus familiares.

---

<sup>53</sup> Cabe aqui falar um pouco do exemplo da sindicalista Margarida Maria Alves, natural de Caiana do Agreste que, após sua morte devido às lutas sindicais, é considerada um símbolo nacional para as mulheres camponesas.

No cartaz abaixo constam informações sobre um evento comemorativo ao Dia Internacional da Mulher realizado em Caiana dos Crioulos, em 8 de março de 2012. O evento foi uma promoção da Associação de Mulheres Negras de Caiana dos Crioulos (OMNCC), entidade que tem como participantes mulheres ligadas ao grupo de cirandeiras liderado por Dona Edite. Na política interna de Caiana dos Crioulos, a OMNCC faz oposição à Associação de Moradores, sendo algumas de suas integrantes filiadas apenas a OMNC, como as próprias Dona Edite e Elza. Essa entidade foi criada com o apoio da Bamidelê, organização formada principalmente por mulheres negras militantes e ligadas em boa parte ao meio universitário. O evento de 8 de março de 2012 contou com o apoio da Bamidelê, da direção do Grupo Escolar Firmo Santino da Silva, onde o mesmo foi realizado, e do NEAB-Í da UEPB<sup>54</sup>.

**Ilustração 18 – Cartaz de evento em comemoração ao Dia Internacional da Mulher (2012)**



Fonte: OMNC – Caiana dos Crioulos.

A militância desenvolvida pela OMNC não está vinculada apenas as questões de gênero e ao que envolve as manifestações “culturais” da comunidade, sendo que suas integrantes também buscam realizar ações que, em suas palavras, fortaleçam suas identidades, bem como da sua comunidade,

<sup>54</sup> Tive a oportunidade de não somente colaborar com a organização desse evento, como também de apresentar, durante a realização do mesmo, a minha monografia sobre as cirandeiras para a comunidade.

enquanto negras. Sobre essa questão, é comum encontrar narrativas em Caiana que representam uma diferença entre o tratamento tido pelos “de fora” – no caso, com referência específica aos moradores da zona urbana e outras localidades da zona rural de Alagoa Grande, incluindo Caiana do Agreste. Segundo boa parte dos moradores *mais velhos* de Caiana dos Crioulos a que tive contato durante a pesquisa, no passado alguns moradores da atual Caiana do Agreste (em destaque aqueles que não apresentavam uma coloração de pele escura ou os que adotavam os discursos destes), quando as duas comunidades ainda eram uma só do ponto de vista jurídico<sup>55</sup>, buscavam negar que pertenciam à mesma comunidade dos “negros de Caiana”.

Se em Caiana do Agreste essa visão era encontrada em pequeno número, o mesmo não acontecia na zona urbana de Alagoa Grande. Dona Edite (2012) narra um pouco das práticas discriminatórias sofridas pelos moradores de Caiana dos Crioulos durante as interações com os outros moradores do município:

Aí pronto quando a gente dá de cá do começo pra chegá naquela ota rua de lá era tanta nega, fai qui nem di o ditado, aqueles pessoá saia assim porta e dizia assim: êita a mata da Guariba pegou fogo. Ootos saltava, saltava pracolá ‘benza-te Deu, benza-te Deu, o céu está tão azul. Num morreu boi nem cavalo, de onde saiu tanto arubu’. Aí qando a gente se virava pa trai meu fio tombem tinha resposta. Tinha resposta nói num ficava calada não. Era a resposta fai qui nem di o ditado, era resposta na certa, ‘mai branco é papé mai a gente fai assim, assim cum ele. Bucado de amarelo, amarelo de Goiana come sapo cum banana.’ E saia iscopando de cabeça baixo e ia simbora. O preconceito era grande, mai hoje em dia o preconceito fai qui nem di o ditado, tá na gente negro mermo, tá o preconceito agarrado.

(...)

Na feira tombem existia. Agora fai qui nem di o ditado, na feira tombem existia preconceito. “– Oia os nego da Caiana”; “– esses nego aí são lá da Caiana”. “– Chegou os nego da Caiana”. Outos dizia: “– Agora a feira num vai prestar porque tá cheia de nego hoje”. E assim, mai mermo assim nós tamo aqui.

---

<sup>55</sup> As duas comunidades se separaram na década de 1980, mas não por conflitos étnicos. Tratou-se, segundo os colaboradores da pesquisa e o primeiro presidente da Associação de Moradores de Caiana do Agreste, de uma iniciativa realizada para, por meio de duas associações, a comunidade poder ter mais força política para reivindicar mais benefícios perante os poderes públicos, o que acabou não acontecendo e fez com que a divisão realizada acabasse se naturalizando e tornando-se um marco para a constituição de fronteiras identitárias distintas por parte dos membros das duas comunidades.

Nessa narrativa também está presente uma visão da própria Dona Edite sobre o preconceito étnico-racial que, segundo ela, está hoje em dia na cabeça dos próprios negros, que se autodiscriminam, mais do que na dos brancos. Sobre os xingamentos sofridos em Alagoa Grande, Dona Edite afirma ainda que boa parte deles era cometida por crianças e jovens, que eram logo recriminados por seus pais, mostra de que não existiam só posicionamentos racistas no município para com os moradores de Caiana dos Crioulos.

Entre os cocos de roda e cirandas tradicionais de Caiana dos Crioulos, seja entre os oriundos da comunidade seja entre os que foram no passado apropriados de outros espaços – em destaque, Goiana-PE – encontram-se letras que já faziam menção a noções de pertencimento étnico-raciais, que foram reforçadas durante o contexto de constituição de uma identidade quilombola, bem como pela visita de militantes negros para a região e a alteridade representada pelos “de fora” – como nos artigos de Falconi (1949) e Gambarra (2013), onde Caiana é representada como o espaço do *outro* por ser uma comunidade negra – e percebida pelos moradores de Caiana a partir do contato com estes. Apresento abaixo dois cocos de roda presentes em Caiana dos Crioulos (2003) que abordam a questão étnico-racial, sendo que o primeiro apresenta uma visão positiva dada ao coletivo “negada”, possivelmente um sinal de aceitação desse coletivo no passado da comunidade; e o segundo mostra a vinculação existente entre os negros e situações envolvendo a violência, abordada de forma lúdica:

*Arrocha o bumba*

Arrocha o bumba negada,  
Não deixa o bumba gemer!  
Na pancada desse bumba,  
Faz meu amor padecer!

*Corresse nego*

Corresse nego, corresse  
Com medo de apanhar.  
Oi, lá vem a barra do dia!  
Será, o dia, será?

Nesses dois cocos de roda, cuja data de produção ou inserção na comunidade não pode ser precisada, fazem-se presentificadas, portanto,

representações relativas a uma determinada noção de pertencimento étnico-racial possivelmente já presente no grupo em outros tempos, mas que nos dias atuais vem adquirindo destaque, tanto que os referidos cocos foram selecionados para fazer parte do repertório do CD, e sendo trabalhado pela OMNC e também pela Associação de Moradores, com o apoio de agentes “de fora”.

### **Cotidiano e memórias das cirandeiras**

Iniciei esse capítulo citando uma apresentação do grupo de cirandeiras coordenado por Dona Edite em uma praça em João Pessoa. Cabe agora uma observação sobre essas apresentações. Melhor, uma observação sobre o que as pessoas de fora da comunidade que dela participam e que nunca foram até Caiana, como aquele “viajante” citado por mim na introdução, acabam não conhecendo sobre aquelas pessoas que se encontram diante de seus olhos realizando uma apresentação cultural. Antes de sair para Caiana dos Crioulos para realizar uma apresentação ou depois de retornar para a comunidade depois de mais uma ciranda, aquelas mulheres e os poucos homens que fazem parte do grupo tem que lutar no dia a dia, assim como a maior parte daqueles que os está observando durante as apresentações, para garantir a sua subsistência e a de suas famílias.

Trata-se de mulheres e homens que são, em sua maioria, mães e pais de família que deixam suas casas e seu trabalho na agricultura e em outras atividades para apresentarem um pouco da cultura de sua comunidade para *outrem*, visando também a obtenção de um pagamento por essas apresentações, mas não apenas esse tipo de *reconhecimento*.

Dona Edite, por exemplo, líder do grupo, é uma pessoa muito respeitada em Caiana e no município de Alagoa Grande, tendo, além disso, uma história de vida riquíssima. Casada desde os dezoito anos com Seu Mané Preto, ela passou por vinte e três gestações, das quais “se criaram” onze filhos. A maioria deles mora hoje no Rio de Janeiro, exercendo funções como: pedreiro, ajudante de pedreiro, carpinteiro, entre outras. Alguns deles, no entanto, ainda moram em Caiana dos Crioulos, trabalhando na agricultura ou também como pedreiros. Ela já foi parteira, tendo realizado mais de trinta partos, ofício que

aprendeu com a mãe, que foi uma das principais parteiras e rezadeiras do passado recente da comunidade. Com sessenta e cinco anos, ela é aposentada como agricultora e trabalha há vinte anos no grupo escolar da comunidade<sup>56</sup>, exercendo atividades de serviços gerais e de merendeira.

No seu atual dia a dia, ela acorda por volta das quatro e meia da manhã, prepara seu café e o do marido, que está cego, arruma as coisas da casa, cuida dos bichos (galinhas, perus, porcos), trabalha no roçado localizado no terreiro de sua casa e segue a pé até o Grupo Escolar, onde chega às seis e meia da manhã. No Grupo, além das atividades do seu ofício, Dona Edite ainda vende cocadas e dindins preparados por ela mesma e cuida de um pequeno roçado ao lado do campo de futebol, onde diversas vezes pude encontrá-la, logo que chegava à comunidade.

Depois de almoçar e passar toda a tarde no trabalho, a coordenadora da ciranda retorna para casa às dezessete horas, revê Seu Mané Preto, os dois filhos solteiros que ainda moram com eles e noras e netos que vez por outra se encontram em sua casa. Em seguida, ela prepara a janta da família e – algumas vezes por semana – prepara os dindins (mais de cem por dia, durante o verão) e cocadas que serão vendidos nos dias seguintes. Após o jantar, conversa com os familiares, assiste um pouco de televisão e vai dormir. Nos sábados de manhã, Dona Edite é responsável pela feira da casa. No restante do fim de semana ela fica em casa com a família, com a exceção de uma vez por mês, quando tem missa na capela da comunidade ou quando tem reunião do grupo de mulheres negras.

No entanto, esse cotidiano de certa forma estável de Dona Edite se altera de modo significativo quando ela recebe alguma visita, no trabalho ou em casa, cujo objetivo é convidá-la, juntamente com o grupo de cirandeiras, para alguma apresentação. A partir daquele momento, ela passa a exercer a sua função de coordenadora do grupo da ciranda e inicia os contatos com as outras *cirandeiras*, bem como os demais preparos para a futura viagem, que pode ter como origem um destino próximo ou distante.

---

<sup>56</sup> Grupo Escolar Firmo Santino da Silva, escola municipal inaugurada em 25 de março de 2001, que deu lugar ao antigo grupo, que não tinha estrutura fixa, sendo que muitas vezes as aulas ocorriam, por exemplo, embaixo de um pé de manga, conforme nos relatou a colaboradora Ednalva Josefa, que pegou a transição do grupo antigo para o novo.



No passado, a ciranda e o coco de roda representavam um dos poucos momentos de diversão dos moradores de Caiana dos Crioulos, numa época em que o “pessoal só se divertia, só de coco de roda” (CAIANA DOS CRIoulos, 2003). Naquele contexto, os habitantes da comunidade de modo geral não tinham contato com meios de entretenimento como, por exemplo, a televisão e o rádio, tendo eles mesmos que criar formas de diversão, ou melhor, tendo eles mesmos que intensificar e manter formas de diversão de tempos ainda mais longínquos, como a brincadeira<sup>57</sup> da ciranda e do coco de roda.

Outro ponto que intensificava a importância destas manifestações no passado recente da comunidade, que no caso engloba um período entre a década de 1960 e 1990<sup>58</sup>, era o fato dos jovens (principalmente as jovens) serem proibidos pelos pais de namorarem; época que, segundo Maria do Nascimento Oliveira – Luzia –, de sessenta e dois anos, “o pai não deixava andar solto não”. Assim, o momento de brincar ciranda e coco de roda, para aqueles que os pais deixavam brincar, era dos poucos espaços em que os jovens podiam interagir entre si. O relato de Dona Ermenegilda Josefa da Conceição, de sessenta e sete anos, tem muito a dizer sobre o papel das rodas de ciranda no passado da comunidade:

Quando era jovem, a gente, comecei a dançar ciranda junto com uma tia que eu tinha, batia numa lata (risos), passava a noite toda brincando, mas como era muito [...] muitas pessoas dançando e eu era muito namoradeira, passava a noite todinha desforando<sup>59</sup>, né? [...]. (CONCEIÇÃO, 2009).

Deste modo, durante as brincadeiras e nos momentos imediatamente anteriores e posteriores a elas, os jovens aproveitavam as “brechas” disponibilizadas pelos adultos para paquerar. Este momento era tão importante que duas das colaboradoras da nossa pesquisa conheceram os seus futuros maridos enquanto participavam de uma roda de ciranda.

Uma delas é a própria Ermenegilda Josefa da Conceição, que se casou com quinze anos, passando no total por vinte e duas gestações, das quais “se

<sup>57</sup> A ciranda e os “cocos” não são vistos apenas como danças, mas também como brincadeiras. Por isso que é comum ouvir nas falas dos praticantes que estes gostam de “brincar” ciranda ou coco de roda.

<sup>58</sup> Recorte que cobre desde a infância das colaboradoras mais velhas da nossa pesquisa até a época em que a ciranda e o coco de roda começaram a ser apresentados fora da comunidade.

<sup>59</sup> Desforando - Desaforando, ou seja, divertindo-se e paquerando.

criaram” doze filhos. Destes, apenas um mora na comunidade, enquanto que todos os outros moram no Rio de Janeiro, exercendo basicamente as mesmas profissões dos filhos de Dona Edite. Atualmente, após passar a vida toda trabalhando no roçado, Dona Ermenegilda cuida “apenas” de casa, acordando por volta de cinco da manhã e dormindo em torno das dezenove ou vinte horas. No sábado de manhã ela costuma ir para a feira e no resto do fim de semana fica em casa ou vai conversar com alguma parenta ou amiga.

Josefa da Silva Nascimento, filha de Ermenegilda, também conheceu o então futuro marido durante uma brincadeira de ciranda, e com ele teve nove filhos, dos quais todos “se criaram”. Três destes filhos também compartilham o destino de boa parte dos jovens da comunidade, morando atualmente no Rio de Janeiro e trabalhando como pedreiro, servente de pedreiro e vigilante. Seus outros filhos, por outro lado, ainda moram na comunidade.

Josefa da Silva Nascimento tem quarenta e seis anos e trabalha “apenas” em casa, cuidando do seu lar e de seu roçado, sendo que o que é produzido em casa é utilizado unicamente para o consumo da família. Diariamente, ela costuma acordar entre as cinco e as seis horas da manhã e dormir por volta das dezenove horas.

Uma das filhas de Josefa da Silva Nascimento é Ednalva Josefa, de vinte e dois anos, que é uma das integrantes mais jovens da atual formação do grupo de *cirandeiras*, representando uma geração que não teve muito contato com a ciranda do passado da comunidade, mas que está inserida nesse momento de revalorização da cultura de Caiana dos Crioulos. Ednalva também é nora de Dona Edite, tendo uma filhinha pequena, e seus afazeres diários não diferem muito dos de sua mãe e de sua avó (Ermenegilda).

Segundo boa parte das colaboradoras, a maior liberdade que os jovens têm hoje para namorar e a preferência de boa parte destes jovens por ritmos musicais que são símbolos da atual juventude paraibana, a exemplo do forró e do axé, fazem com que a ciranda e o coco de roda passem a ser praticados muito mais pelos adultos, haja vista que estas manifestações não cumprem hoje os mesmos papéis que cumpriam no passado. Soma-se a isso o fato de boa parte dos praticantes *mais velhos* não ter mais interesse pela participação em rodas de ciranda e coco de roda ou, como Dona Edite (2009) nos relatou:

Antigamente, dançava muié, dançava menino, dançava rapaz, todo mundo brincava, e já hoje, é mai somente as pessoa adulto, faquentado<sup>60</sup>, essas moças de hoje num quere saber mais de cultura, só faquentado, chega nos canto, moça e rapaz tudo só quere é tiver de namorado, pruí pruí pruculá, aí é onde eu acho que a cultura tá morrendo, e até proprimente muito as muié mesmo hoje num quere mais brincar que nem a gente brincava antigamente [...].

O primeiro DVD do *Grupo de Ciranda e Coco de Roda de Caiana dos Crioulos* traz, ao seu turno, várias mensagens sobre o atual papel da ciranda na comunidade. Uma delas é apresentada logo na abertura do CD, onde é reproduzida uma fala de Elza apresentando alguns aspectos de Caiana dos Crioulos, comunidade que:

Tem aproximadamente quinhentos e poucos habitante, né? E essa cultura de coco e ciranda de roda, coco de roda, ééé... Vem des lá dos nossos antepassados, num é? Ééé... Eu, já posso dizer que eu sou a quarta geração. Então! Essa ciranda já vem, né? Passando de pai pa filho, de filho pa filho e assim por diante, né? E agente tá dando essa continuidade, num é? Desse trabalho, resgatando esse trabalho, pra que a cultura não possa morrer lá da nossa comunidade de Caiana dos Crioulos. (CAIANA DOS CRIoulos, 2003).

Neste relato é expressa uma *autoconsciência cultural*. Desse modo, a participação no grupo, mais do que realizar apenas uma mercantilização da cultura tradicional de sua comunidade, representa para suas integrantes um espaço de reconhecimento da importância dessa cultura a partir do contato e valorização recebida por *outrem*. A mesma “Elza”, em um dos seus depoimentos, mostrou-me a sua visão sobre a importância da preservação da cultura de Caiana dos Crioulos:

Olhe, é importante porque tá no sangue, né? Coisa, num é nem coisa que quer, é uma coisa que deve, deve, porque eu acho que uma pessoa sem identidade é uma pessoa vazia, a ciranda, o grupo de ciranda faz parte do nosso, da nossa identidade, eu pra mim o grupo de ciranda é uma identidade, pertence a minha identidade, se eu não danço ciranda, se eu não, se eu não falo da ciranda, se eu não divulgo a ciranda, se eu não passo pros meus, então eu tou perdendo a minha

---

<sup>60</sup> Faquentado – contração da expressão “faz que nem o ditado”.

identidade, uma das minhas identidades [...]. (NASCIMENTO, E., 2009).

Elza tem trinta e oito anos e é mãe de três filhos. Além de suas múltiplas atividades em casa e na comunidade, ela também participa de um curso de Teologia Missionária (Católica). Atualmente, ela sai de casa por volta das oito da manhã e vai exercer suas atividades como agente comunitária de saúde, trabalhando cerca de oito horas por dia, no atendimento de um universo de cento e vinte famílias da própria comunidade. À noite, ela costuma dormir entre as vinte horas e trinta minutos e as vinte e uma horas, acordando muitas vezes de madrugada para estudar. Seus fins de semana também são repletos de atividades. Ela não costuma ir toda a semana para a feira, guardando os sábados para a família e as atividades de casa. Seus domingos, todavia, são bastante movimentados: em dois domingos de cada mês ocorrem as reuniões do grupo de mulheres negras; os outros dois são preenchidos com o curso de Teologia Missionária e com a missa que ocorre mensalmente na capela da comunidade. Além disso, Elza administra o Bar citado neste e no capítulo anterior, bem como atua na OMNC, organização da qual foi uma das fundadoras e sua primeira presidente. Seu discurso engajado e sua utilização no cotidiano de termos próprios do meio acadêmico, como o sentido dado acima às identidades, são fruto de suas participações em eventos e participações relativas às temáticas de *gênero* e *etnia*, em atividades realizadas por ONGs, como a Bamidelê, e universidades.

Não é só a dimensão política e a afirmação de fronteiras étnicas, porém, que norteiam a participação das componentes no grupo, pois outro elemento também é fundamental: a diversão. Em suma, o grupo representa para suas participantes um espaço de mudança nos seus cotidianos. Esta mudança ocorre em dois momentos: durante as brincadeiras na própria comunidade (dias de festa, datas religiosas e dias de novena); durante os dias de viagem, seja para cidades próximas, seja para outros estados. Nesse sentido, as apresentações constantes do grupo tornam-se, para suas componentes, momentos de evasão e de contato com locais até então desconhecidos. Assim, as apresentações fora da comunidade permitem que estas mulheres deem uma pausa no trabalho da roça e possibilitam que pessoas que tiveram pouco acesso à educação escolar e a direitos básicos dos cidadãos possam

também viajar, se aventurar e conhecer a Paraíba e o Brasil, além de terem, pelo menos por alguns momentos, “vez e voz”.

Um exemplo disso foi colhido em um relato de Noemi Ursulino do Nascimento, de sessenta e três anos, que é mãe de Elza. Quando indagada sobre como se sente ao participar do grupo, Dona Noemi me respondeu:

Ave Maria, eu sinto muito alegre, quando tem uma ciranda pra gente ir, eu já tou contente pra ir pra essa ciranda (...) porque pra donde eu viajo mai, e tem outras festas e eu já não vou, mas como eu tou nesse grupo de ciranda, quando tem música eu quero ir. (NASCIMENTO, N., 2009).

Dona Noemi trabalha “apenas” em casa, cuidando do roçado e dos afazeres do lar. Durante o período de desenvolvimento da minha pesquisa, ela tomava conta de uma tia de quase noventa anos, que veio a falecer em 2012. Com problemas de circulação, os únicos “divertimentos” de Dona Noemi, segundo ela, ocorrem quando ela está com o grupo de amigas, tanto nas reuniões do grupo de mulheres negras e do grupo de *cirandeiras*, quanto em conversas informais. Quando indagada por mim sobre o que tinha achado quando viu o primeiro CD do Grupo de Ciranda e Coco de Roda, ela respondeu o seguinte:

Gostei, porque eu sempre queria mesmo, quando eu partisse deste mundo pro outro, eu queira uma coisa assim, pelo menos uma lembrança, então que chegou a vez do CD eu acho que ficou mais melhor pra eu, né? Eu achei que ficou na história, pra num, pra eu eu num morrer e num ficar uma coisa assim gravada pra saber das cirandas da gente. Gostei bastante! (NOEMI URSULINO DO NASCIMENTO, 2009).

Esta fala, dita num momento de visível comoção por parte da colaboradora, fez-me ver a multiplicidade das motivações que fazem estas mulheres participarem das rodas de ciranda dentro e fora da comunidade. Para Elza, por sua vez, as componentes não têm preferência pelas apresentações realizadas fora da comunidade, o que foi respaldado por todas as colaboradoras entrevistadas:

Ah! Olha é assim, não é uma questão de se apresentar fora ou até aqui mesmo, pra mim é sempre um prazer apresentar, traz um prazer enorme, traz uma alegria, traz uma união, traz uma

confraternização, é um conjunto de fatores, né? Assim que se dá o nome de prazer, esse prazer tem esse conjunto todo, até porque é uma confraternização porque ali se ajuntam as mulheres, tira um pouco a mulher da cozinha, num é? Porque a gente sabe que nos anos anteriores mulheres era na cozinha, né? Então é, é um pouco fugir dessa, não só fugir, mas também assumir, participar um pouco do outro lado da vida, né? Que é a questão um pouco do prazer, que eu acredito a maioria ou tudim do grupo, eu pelo menos aposto nisso, que todo mundo tá porque gosta, porque aprendeu dena de pequeno, num, num é pelo dinheiro, até porque o dinheiro que a gente consegue ainda é muito pouco, num é pagamento, é uma gratificaçãozinha, que ainda a gente também não se sente tão organizado também pra se cobrar muito, mas não é que num merecemos, isso eu tenho a consciência que a gente merece até mais, muito mais! (ELZA URSULINO DO NASCIMENTO, 2009, grifos meus).

Embora as colaboradoras apresentem esperança de ganhar uma quantidade maior de dinheiro nas apresentações futuras, fica claro que a questão monetária não é a referência primordial para suas participações no grupo.

Desse modo, as componentes do grupo “*Caiana é minha, Caiana é tua, Caiana é nossa*” não compartilham apenas a participação no mesmo, mas também laços de parentesco, amizade e “comadrio”. São elas colegas de novenas, do grupo de mulheres negras e das atividades do dia a dia. Nesse sentido, cada uma compartilha com as outras suas trajetórias de vida e seu cotidiano. Por último, vale ainda destacar o contato comigo e outros pesquisadores, bem como os momentos de realização de entrevistas, também pode ser considerado um momento de reinvenção para estas mulheres, onde elas puderam reinventar a si mesmas através de tessituras narrativas e exposição de representações sobre sua comunidade e suas histórias pessoais, num jogo intenso entre o que poderia ou não ser trazido à tona, entre o que podia ser lembrado e o que deveria ficar às margens ou ser esquecido durante a produção dos relatos.

Em *Caiana dos Crioulos*, a “brincadeira” de ciranda e coco representa um momento de união entre várias gerações e sexos, entre familiares, amigos, colegas e desconhecidos; é um instante em que o individual se soma ao coletivo, no qual cada pessoa se torna mais uma entre as várias componentes

de uma grande roda, que é tanto material quanto simbólica, auxiliando a translação de todas as componentes ao redor de um eixo imaginário e, no caso das mais peritas, realizando vez por outra um apurado e formoso movimento de rotação em torno de si mesma. A primeira vista, esta roda pode parecer homogênea, mas quando se observa com mais atenção, toda heterogeneidade, diversidade e pluralidade que a constitui, emergem de repente, mostrando que estiveram todo tempo ali, *dadas a ler*, podendo ser contempladas e sentidas.

O que observei e senti durante a pesquisa com as *cirandeiras* de Caiana dos Crioulos é que estas mulheres reinventam os seus cotidianos e fortalecem suas fronteiras identitárias por meio de suas participações no grupo. Ao viajar para se apresentar ou ao “brincar” ciranda e “coco” dentro da própria comunidade, elas evadem por algum tempo das situações de dificuldade (físicas e emocionais) e se religam a um passado que no dia a dia não pode (mais) ser sentido, mas que é revivificado em suas práticas e memórias.

Se olhássemos através das lentes de concepções estereotipadas, teríamos tudo para acreditar que estas mulheres não seriam capazes de criar nenhum tipo de arte, e que reproduziriam passivamente o que lhes é imposto, por que além de serem (pelo menos teoricamente) estigmatizadas como negras, também o seriam como mulheres, nordestinas, moradoras da zona rural, pessoas de baixa renda e representantes de um tipo de arte que difere bastante das manifestações culturais mais valorizadas pelas *representações* midiáticas. Soma-se a isso todo um histórico de marginalização e esquecimento perante as instituições vinculadas ao Estado Brasileiro. No entanto, a *ordem efetiva das coisas* mostra-se bem diferente.

Estas mulheres, assim como os homens integrantes das bandinhas de pífaros, na atualidade e em épocas mais distantes no tempo, *apropriam-se* da ciranda e do coco de roda (costumes tradicionais da sua comunidade) e os reinventam, reinventando também a si, seus cotidianos e ao lugar onde habitam. Deste modo, a própria memória, o passado, os costumes e as práticas tradicionais de sua comunidade de origem passam a ser reapropriados e utilizados como elementos favoráveis, formas de conseguir destaque interna e externamente e, mais do que isso, de fortalecer certos laços de união frente aos problemas da vida.

Nesse sentido, estas mulheres não estão simplesmente reproduzindo elementos culturais vindos “de fora”, mas reinventando-se e mostrando uma nova face da sua comunidade, baseada nos costumes e práticas tradicionais, mas com uma nova roupagem e novos sentidos. Elas vêm lidando com a sua historicidade, não ficando nem presas ao passado, nem negligenciando os saberes tradicionais de sua cultura. Vêm utilizando o atual contexto como elemento propulsor, num jogo onde os elementos do referido contexto são utilizados para sanar problemas gerados por ele mesmo: se a ciranda está perdendo força frente aos forrós eletrônicos propagados em toda a região, reinventá-la passa a ser bastante pertinente; se reinventar a ciranda gera reconhecimento, cria um espaço onde o passado pode ser lembrado e comemorado e dá “vez e voz”, então esta reinvenção passa a ser ainda mais reforçada; se a designação de *remanescentes quilombolas* trouxe benefícios para sua comunidade, mas aumentou suas divisões internas, o que melhor do que utilizar os costumes tradicionais como, paradoxalmente, uma forma de se tornarem sujeitas desse processo?

Estas reapropriações entre outras apresentadas neste capítulo e no anterior não devem, entretanto, serem entendidas como atitudes meramente “proveitadoras”, mas como verdadeiras reinvenções culturais, como respostas de sujeitos históricos que sabem do valor das suas culturas e não querem vê-las “desaparecer” como tantas outras. Em suma: respostas de mulheres que querem, elas mesmas, controlar o giro das suas danças, o ritmo da ciranda de suas vidas e os passos a seguir no caminho que vem adiante; passos que são dados sem esquecer os elementos do passado, que não devem, para elas – como quase aconteceu com as bandinhas de pífano até a atuação dos mais jovens para “resgatá-las” –, serem deixados para trás.



## CAPÍTULO TERCEIRO – TRAJETOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO

**LUZIA:** (...) mais dizer que tá que nem era... A caiana mudou muito!

**TOTINHA:** E tinha que mudar, né mãe? Tudo muda;

**LUZIA:** Mudou muito!

**TOTINHA:** Todos os quilombo mudou... não só o quilombo, como a... a cidade... Olha como a cidade cresceu. Aí isso difunde o... o mundo vai ficando assim...

**LUZIA:** Muda de preceito...

**TOTINHA:** O mundo vai ficando assim...

**LUZIA:** Muda de governo...

**TOTINHA:** Vai ficando globalizado.

**LUZIA:** Muda de governo e as coisas vai tudo ficando deferente!

**TOTINHA:** A gente vivia distante. Hoje a gente não vive mais distante, veve distante de algumas coisas, de outras agente temo... [e, direcionando-se para mim] tem internet ali cara! Ou seja, isso aí é o, é o topo. Internet, né? A gente hoje fala com o mundo, que antigamente nem pensava hôme. Telefone? Pelo amor de Deus...

**LUZIA:** Tenho até medo de falar.

**TOTINHA:** Och! Muita gente pensava que o telefote pra chegar no Rio demorava. As vez muita gente, ali tinha um cano que ia até lá no Rio pra... um cano, um cano mesmo... Quem ia saber que telefone é assim hoje? Telefone é... telefone é igual ao vento... Chega, tal... Igual a energia. Nossa, a coisa...

**LUZIA:** Tá muito deferente!

**TOTINHA:** E.. e... e tem que ser assim, tem que mudar, tomara que mude, né? Tem que mudar, porque a gente não pode é viver na idade da pedra.

**LUZIA:** Agora mudar melhorar.

**TOTINHA:** É! Mas a gente vai viver na idade da pedra? Num vai!

**LUZIA:** Mudar e melhorar.

**TOTINHA:** É, mãe! Mas não existe melhora sem... sem... sem algumas perda, tem que ter algumas perda pra melhorar, por mais que essas perda doa demais nas tradições, mas vai ter que ser assim...

24 de fevereiro de 2012. Começo de tarde. Enquanto realizo mais uma entrevista com Dona Luzia, seu filho Totinha – que havia combinado de me levar naquela tarde até a Pedra do Santo Antônio, localizada nas proximidades de Caiana dos Crioulos – chega e se junta ao nosso diálogo, passando a colaborar também da entrevista. Não demorou muito, como ocorrera em outras entrevistas e diálogos informais realizadas com o filho ou com a mãe, ambos estavam apresentando pontos de vistas distintos, como os apresentados

acima, sobre a atual situação de sua comunidade e sobre as mudanças e permanências vividas por ela.

Em tais diálogos, geralmente cada um apresentava a visão própria de parte de sua geração, onde Dona Luzia defendia que as mudanças ocorridas nem sempre vieram para o benefício da comunidade, ao passo que seu filho defendia, mesmo também apresentando uma visão crítica acerca dessas mudanças, que as mesmas eram inevitáveis, tendo os moradores da comunidade que se adaptarem as mesmas.

Essa adaptação, contudo, é realizada em Caiana dos Crioulos através da busca, por parte de seus moradores, de serem sujeitos de sua própria história, como apresentei nos capítulos anteriores; processo no qual os próprios Luzia e Totinha são ativos participantes.

Totinha é zabumbeiro de um dos grupos de cirandas, integrante da bandinha de pífano de Caiana em sua versão atual, capoeirista e professor da educação básica (Fundamental I). Dona Luzia, por sua vez, integra o grupo de cirandeiras liderado por Dona Edite.

Entre as ações desenvolvidas atualmente por eles e por outros moradores da comunidade, encontram-se os atos ou práticas de patrimonialização, no sentido da constituições de iniciativas, ainda que muitas vezes de modo informal e pouco sistematizado, visando valorização da sua cultura e, com isso, do *patrimônio cultural* de sua comunidade, conforme veremos adiante. São iniciativas que buscam se apropriar de elementos favoráveis do atual contexto, como a aludida – “A gente vivia distante. Hoje a gente não vive mais distante” (TOTINHA) – eliminação das distâncias com relação ao mundo “de fora” da comunidade, sentida de modo mais intenso pelas gerações mais jovens, mas não apenas por estes.

Na fotografia abaixo, por exemplo, é representado um pilão situado no terreiro em frente à casa de Totinha.. Quem ali chegar e parar para uma breve conversa com o zabumbeiro, logo será apresentado ao “pilão de seu João Maria”, antigo mestre cirandeiro da comunidade e, em seguida, ouvirá alguma narrativa sobre quem foi o proprietário do pilão. Também é dito que esse pilão foi feito a partir de um galho de angico e que existe desde a época da escravidão, palavras que são remetidas ao próprio João Maria, que não teria sido o seu primeiro dono.

**Ilustração 19: Pilão pertencente a João Maria (2012)**

Fonte: Acervo de Janailson Macêdo Luiz<sup>61</sup>

Alguns dias depois daquela entrevista realizada com Luzia e Totinha, em outra localidade de Caiana dos Crioulos, Seu Mané Preto e eu conversávamos na entrada de sua casa, no finalzinho da manhã, aguardando a chegada de sua esposa, Dona Edite, que ainda se encontrava trabalhando na escola da comunidade. Embora não se tratasse de um diálogo destituído de qualquer propósito com relação ao meu estudo, visto que, estando em campo o pesquisador deve ficar atento ao que pode ser colhido em toda e qualquer forma de interlocução com os *colaboradores* e membros da comunidade *locus* da pesquisa, principalmente durante aquelas interações mais informais; naquele momento não estávamos realizando uma entrevista ou abordando aspectos pontuais com o propósito explícito de alargar a minha compreensão sobre questões específicas referentes a Caiana dos Crioulos. Mesmo assim, conversávamos e, através dessa interação, aprendíamos mais um sobre o outro e sobre os locais de onde vínhamos.

Seu Mané Preto está cego há alguns anos. Neste e em diversos outros diálogos informais, ele me transmitiu muitas informações e experiências sobre a condição da cegueira e os problemas/dificuldades dela decorrentes. Em especial, ele gostava de me narrar como sua vida havia mudado após o seu

---

<sup>61</sup> Fotografia retirada em fevereiro de 2012. Note-se a forma improvisada como esse objeto é apresentado, por não contar com recursos como os utilizados para a exposição da estátua da próxima imagem.

problema com a visão. De minha parte, eu costumava questioná-lo sobre o que mais havia mudado em sua comunidade.

Durante aquele diálogo em especial, porém, olhei para uma das paisagens frontais às janelas laterais da casa de Seu Mané Preto e Dona Edite e, ao ver que eles tinham uma vista privilegiada para o local onde o mestre cirandeiro, João Maria, havia falecido e onde, em memória a esse falecimento, constava uma pequenina capelinha, questionei se alguém da casa havia presenciado o momento em que o cirandeiro falecera. Seu Mané Preto, então me contou, sendo seguido por sua esposa alguns minutos depois, que havia sido Dona Edite a primeira a avistar quando o velho cirandeiro passou mal, sentou-se no chão e faleceu.

Essas capelinhas, costumeiramente encontradas em beiras de estradas ou espaços rurais, são colocadas por parentes ou amigos no local onde ocorreu uma morte súbita de pessoas que professavam a fé católica. Em seu interior é geralmente colocada a foto do falecido, uma imagem de seu santo de devoção e/ou um crucifixo ou rosário. A cada aniversário da morte, dia de finados, data de nascimento do falecido, entre outras datas, os parentes e amigos costumam retornar ao local, acender velas e rezar pela alma do seu amigo ou ente querido.

Segundo Dona Edite, no momento da morte de João Maria estava ela lavando os pratos quando, ao olhar pela janela, viu o cirandeiro deslocar-se rumo à casa de uma das filhas. No meio do trajeto, porém, João Maria, que já era idoso, sentou-se no chão, ao lado de um pé de macaíba, no local onde hoje está situada a capelinha. Dona Edite continuou a observá-lo, aguardando que ele se levantasse. Súbito, viu-o, ao contrário do que esperava, deitar-se na terra e resolveu ir até lá onde ele se encontrava. Alguns minutos depois, tão logo se aproximou de João Maria, percebeu que o *mestre* não mais respirava e que havia falecido. Dona Edite narrou em seguida que dirigiu-se até a casa da filha de João Maria, a poucos metros de onde ele estava estendido, e comunicou o que havia visto e o que acontecera com o cirandeiro.

**Ilustração 20 – Vista da capelinha de João Maria a partir da janela da casa de Dona Edite (2012)**



Fonte: Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz  
Detalhe: Foto retirada em junho de 2009. A seta indica onde está localizada a capela.

**Ilustração 21 – Vista aproximada da capelinha de João Maria (2012)**



Fonte: Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz  
Detalhe: Foto retirada entre maio de 2012.

Nas fotografias acima, para facilitar a compreensão por parte do leitor, apresento a visualização tida através de fotografias retiradas com e sem *zoom*, a partir da casa de Dona Edite e Seu Mané Preto com relação ao local onde faleceu o mestre cirandeiro João Maria, espaço em que atualmente consta uma capela colocada em sua homenagem.

Primeiramente, não deixa de ser emblemático o fato de o antigo mestre cirandeiro ter sido socorrido no seu último momento por aquela que, dali em diante, passaria a assumir a sua função na comunidade, em conjunto – anos depois – com a presidente da Associação de Moradores do local.

Aquela morte marcava a passagem de uma forma de brincar ciranda e coco de roda, mais voltada para momentos festivos no cerne da própria comunidade, para outra, em que se tornaram mais recorrentes as apresentações fora da comunidade, conforme já discuti no capítulo anterior.

A partir das narrativas várias relacionadas a João Maria existentes na comunidade, inclusive aquela realizada pela própria capela onde é dada a ler a presença de um ausente (CHARTIER, 1990), pude perceber outra questão: a relação que os moradores de Caiana, em destaque a suas lideranças, estabelecem com o patrimônio de sua comunidade. Antes de falar mais sobre ela, porém, apresento outra fotografia:

Vale observar as distinções entre os propósitos de constituição da capela e da exposição do pilão, dado que um remete a uma tradição religiosa e impessoal e a outra, busca manter uma memória sobre um personagem considerado importante na história de Caiana. Em contrapartida, em ambos os casos, são instituídos *lugares de memória* (NORA, 1993), a partir dos quais a lembrança de João Maria, suas ações e as heranças culturais deixadas para as gerações mais novas, pode ser revisitada e sua importância apresentada àqueles que não o conheceram. Desse modo, a capela, por ser mais do que uma construção feita em homenagem a uma pessoa comum de Caiana, adquire um valor simbólico maior, sobretudo quando narrado para alguém “de fora”, por se tratar do lugar onde faleceu aquele que é representado como o grande mestre-cirandeiro da comunidade.

A existência de *lugares de memória* prescinde de uma *vontade de memória*, do objetivo de fazer com que algo seja lembrado e de que esse algo tenha importância para os grupos que buscam instituir uma lembrança junto a outros sujeitos. Para Nora, os lugares de memória:

São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar

puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada de lembrança. Os três aspectos coexistem sempre (1993, p. 21-22).

Lugares materiais, simbólicos e funcionais. Cabe observar que, no caso de Caiana, segundo os exemplos acima citados e os que apresentarei no decorrer do capítulo, a maior parte dos *lugares de memória* são instituídos pelo próprio grupo e possuem sua materialidade, função simbólica e aspectos ditos como funcionais (não relacionada aqui ao que era defendido pelo *funcionalismo*), mesmo que não apenas no tocante a uma funcionalidade burocrática ou estritamente prática, mas a atributos mais sutis, como a instituição de fronteiras simbólicas que demarcam o espaço do *próprio* com relação aos “de fora”, marcas da constituição da etnicidade.

Cabe mencionar ainda, que se trata de uma constituição de lugares de memória que, mesmo apresentando em alguns casos uma condição material perene, em boa parte das situações são instituídos não “de fora para dentro”, mas a partir de dentro, seja com relação aos de fora (“ter o que mostrar”), seja pela própria dinâmica interna da comunidade (“ter o que transmitir para os mais jovens”). Em síntese, boa parte desses lugares não passa pela mediação dos poderes públicos e ganham forma de modo independente.

Além disso, são lugares junto aos quais as pessoas da comunidade se reconhecem, ao contrário da relação geralmente tida por eles no que se refere a *lugares de memória* instituídos no município, que não apresentam essa identificação direta com a cultura de Caiana dos Crioulos, como a estátua do alagoa-grandense Oswaldo Trigueiro da Paraíba e ex-Ministro do Supremo Tribunal Federal,, ex-Governador do Estado (apresentada abaixo) localizada na praça central de Alagoa Grande, instituída não pelos segmentos que formam a maior parte da população do município, mas por suas elites políticas, visando a rememoração dos feitos e personagens dessa elite:

**Ilustração 22: Estátua de Osvaldo Trigueiro  
localizada no centro de Alagoa Grande (2012)**



Fonte: Acervo pessoal de Janailson Macêdo Luiz.<sup>62</sup>

Nas próximas páginas, apresentarei alguns dos *lugares de memória* que, segundo observei em minha pesquisa, vem sendo instituídos em Caiana dos Crioulos. Antes disso, porém, para delinear melhor os distanciamentos e imbricações entre os *lugares de memória* que vêm sendo constituídos em Caiana de modo coletivo e os *espaços da memória* (BOSI, 1994) representados pelos sujeitos de modo mais individual, apresento algumas imagens e narrativas relacionadas a esses *espaços*.

Antes de prosseguir, contudo, vale observar que as análises apresentadas adiante estão baseadas na utilização de categorias “não nativas”, no dizer antropológico e não encontradas nas fontes, no dizer historiográfico. Mesmo não estando presentes entre as fontes, considero que as categorias analíticas *patrimônio*, *lugar de memória* e *espaço da memória* são pertinentes para interpretá-las, seguindo um procedimento que não representa qualquer novidade no campo historiográfico. Como já apresentou Koselleck:

Quando o historiador mergulha no passado, ultrapassando suas próprias vivências e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos, esperanças e

<sup>62</sup> Fotografia retirada em março de 2012. Osvaldo Trigueiro é considerado, junto com Jackson do Pandeiro e Margarida Maria Alves, o principal nome da história de Alagoa Grande, por isso recebeu a homenagem. Entre outras funções, exerceu os cargos de procurador-geral da República e presidente do Supremo Tribunal Federal, na década de 1960, durante os governos militares.



inquietações, ele se confronta primeiramente com vestígios, que se conversaram até hoje, e que em maior ou menor número chegaram até nós. Ao transformar esses vestígios em fontes que dão testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois planos. Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios. No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada (2006, p. 305).

Se este uso de categorias não presentes nas fontes é comum no estudo de culturas do passado, torna-se também pertinente quando da abordagem de uma comunidade que está no atual momento em um processo de reconstrução da relação tida para com o seu passado e com o devir.

Gonçalves (2009, p. 27), ao tratar da possibilidade de uso da categoria *patrimônio* no estudo da vida social e mental das coletividades humanas, mesmo quando ela não se constitui como uma “categoria nativa”, defendeu o seguinte: “É possível transitar de uma outra cultura com a categoria ‘patrimônio’, desde que possamos perceber as diversas dimensões semânticas que ela assume e não naturalizemos nossas representações a seu respeito”. Na sua visão, o patrimônio é uma categoria de pensamento pertinente de ser apropriada em vários contextos, desde que se contraste com cuidado as concepções “nativas” e as concepções do observador.

Seguindo essa recomendação, antes de prosseguir, preciso registrar aqui a concepção de *patrimônio* que me apropriei como lente teórica e que me possibilitou enxergar de outro modo particular as fontes, bem como, de modo complementar, teve seu uso justificado pelas nuances apresentadas por elas. Baseio esta pesquisa numa noção de patrimônio em que o mesmo não é sinônimo de “pedra e cal”, de edificações e artefatos ligados estreitamente a cultura material.

Nesse sentido, aproprio-me da noção de *patrimônio cultural*, que abarca tanto o patrimônio tangível quanto o intangível, com destaque para este último, sem abdicar da materialidade das coisas, é dado destaque ao saber-fazer e aos laços identitários – que no caso dos grupos étnicos são constituídos por

meio do estabelecimento de fronteiras (BARTH, 2000) – que levam um grupo a buscar preservar os elementos tradicionais de sua própria cultura. Como nos mostra Fonseca (2006, p. 71):

é evidente que o patrimônio não se constitui apenas de edificações e peças depositadas em museus, documentos escritos e audiovisuais, guardados em bibliotecas e arquivos. Interpretações musicas e cênicas (documentadas ou não) e, mesmo, instituições, como é o caso da Comédie Française ou do Balé Bolshoi (...) também integram um patrimônio cultural coletivo. Interpretações e instituições, assim como lendas, mitos, ritos, saberes e técnicas, podem ser considerados exemplos de um patrimônio dito imaterial.

Adiante, apresentarei na prática como essa noção de patrimônio pode nos ajudar, leitor, a compreender uma das formas como os moradores de Caiana vêm representando e se relacionando com a sua própria história. Antes disso, como já havia pontuado, para tornar o raciocínio mais didático exporei para você outro elemento que constitui essa relação: *os espaços da memória*.

### **Espaços da Memória**

Ocorre, geralmente, certa imprecisão no que se refere à utilização das categorias *espaço da memória* e *lugar de memória*, aqui apropriadas para tratar de objetos distintos, mesmo que muitas vezes associados entre si. Entendo os *espaços da memória*, na linha aberta por Bosi (1994), como espaços que, independente de serem alvos de ações que visem uma monumentalização, possuem significações afetivas para os sujeitos lembrantes, por terem se constituído, no passado, como sedes de acontecimentos recorrentes ou eventos pontuais que marcaram de algum modo as suas vidas. São espaços que não são vistos como meros panos de fundo para suas memórias, mas que, ao avistá-los, servem como ativadores de reminiscências que lhes são muito caras.

A noção está baseada, em primeiro lugar, na concepção de que, mesmo sem desconsiderar os efeitos coletivos da memória, e as próprias atuações de uma memória coletiva, as memórias sempre são transmitidas pelos indivíduos (BOSI, 1994; HALBWACHS, 2006), a partir não só dos seus pontos de vista em específico, mas de suas próprias historicidades e dos afetos constituídos em

sua trajetória no decorrer do tempo e do espaço. Em segundo lugar, sustenta-se nas relações que qualquer grupo humano trava com as espacialidades que não só habita, mas ajuda a constituir, a moldar, à sua imagem e semelhança, sobretudo do ponto de vista simbólico, quando lhe humaniza e atribui a eles determinados sentidos.

No caso de uma comunidade tradicional, a vinculação entre memória e espaço, onde esse se torna o que aqui designamos como *espaço da memória*, costuma ser anterior a instituição de *lugares de memória*, espaços a que o grupo busca eliminar ou mesmo diminuir a quantidade de sentidos que podem ser atribuído a um mesmo espaço para que lhe seja atribuído um sentido único, teoricamente compartilhado por todos no grupo e passível de inteligibilidade perante os “de fora”.

Com essa apropriação da definição de espaço de Bosi, aproximo-me, em certo sentido, da definição elaborado por Certeau (2007, p. 202), que concebe o espaço como “um lugar praticado”. Segundo o autor:

O espaço estaria para o lugar [domínio do *próprio*] como a palavra quando falada, isto é, quando é percebida na ambiguidade de uma efetuação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificado pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um “próprio” (CERTEAU, 2007, p. 202).

Se Certeau aborda os deslocamentos dos passantes pelo meio urbano, que criam novas gramáticas com suas utilizações do lugar, transformado-o em *espaço*, durante a pesquisa de campo e interpretação das fontes pude ter contato com apropriações mais imateriais do espaço, legadas ao campo das *representações* e da *memória*. Deste modo, a utilização do conceito de *espaço da memória*, objetiva descrever aquelas experiências de relacionamento com o *lugar*, com o *próprio*, pautadas em recriações, reapropriações e ressignificações subjetivas desse *lugar*, a partir não de representações coletivas instituídas como *lugares de memória*, ou independente das mesmas, mas de vínculos estabelecidos pelos sujeitos que, de modo tênue, percorrem esses lugares (aqui entendido em seu sentido amplo, que abarca também os lugares de memória mas não se limita aos mesmos) com suas memórias e, ao exteriorizá-las, acabam reinventando-os, dotando-lhe de múltiplos significados.

Halbwachs dedicou um capítulo inteiro de sua obra sobre a memória coletiva à relação entre memória e espaço. De acordo com o sociólogo francês:

Quando inserido numa parte do espaço, um grupo o molda à sua imagem, mas ao mesmo tempo se dobra e se adapta a coisas materiais que a ela resistem. O grupo se fecha no contexto que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém com este passa ao primeiro plano da idéia que tem de si mesmo (...) Não é o indivíduo isolado, é o indivíduo enquanto membro do grupo, é o grupo em si que, dessa maneira, permanece sujeito à influência da natureza material e participa de seu equilíbrio. [...] Assim se explica como as imagens espaciais desempenham esse papel na memória coletiva. O lugar ocupado por um grupo não é como um quadro-negro no qual se escreve e depois se apaga números e figuras (HALBWACHS, 2006, p. 159).

Essa relação entre grupo e espaço, contudo, não é natural, acontextual ou sujeita a determinismos, pois novos acontecimentos surgem constantemente para lhe gerar modificações e, a partir “desse momento, este não será mais exatamente o mesmo grupo, nem a mesma memória coletiva e, ao mesmo tempo, o ambiente material não será mais o mesmo.” (HALBWACHS, 2006, p. 160). Com relação a Caiana, essa compreensão vincula-se ao atual contexto, de modificações na comunidade após ser reconhecida como remanescente de quilombos, mas não está restrita a ele, pois envolve as modificações sutis, silenciosas, que foram sendo tecidas na comunidade com o passar do tempo, afetando-a como um todo, talvez de modo menos visível do que o afetamento provocado nos sujeitos que a formam.

Se para Halbwachs, quando surgem novos acontecimentos o ambiente material passa a não ser visto mais como o mesmo, para Schama, em uma formulação ainda mais enfática, as paisagens, são não apenas intermediadoras da relação entre o homem e o espaço, mas obras da mente humana:

Pois, conquanto estejamos habituados a situar a natureza e a percepção humana em dois campos distintos, na verdade elas são inseparáveis. Antes de poder ser um repouso para os sentidos, a paisagem é obra da mente. Compõe-se tanto de camadas de lembranças quanto de estratos de rochas. (SCHAMA, 1996, p. 17).

Essa compreensão torna-se muito importante para o estudo de uma comunidade que tradicionalmente mantém uma relação específica de

apropriação para com o meio ambiente sendo que, ao invés de naturalizar essa relação, como é feito muitas vezes no senso comum, a mesma poderá ser mais bem compreendida se vista como culturalmente construída, concepção que buscarei reproduzir a seguir.

Ademais, parece muito limitada uma distinção entre, de um lado, uma paisagem natural e, por outro, uma paisagem criada pelo homem, visto que: “Até mesmo as paisagens que parecem mais livres de nossa cultura, a um exame mais atento, podem revelar-se como seu produto.” (SCHAMA, 1996, p. 20). Somos parte da natureza e, de certo modo, não podemos deixar de observá-la em nenhum momento sem evocar o que dela guardamos em nós mesmos. Todavia, ao mesmo tempo, essas observações são realizadas com base em elaborações culturais reconstituídas e reapropriadas durante séculos, para as quais damos nossas próprias configurações, inseridas, por sua vez, entre as significações que lhes são atribuídas pelos grupos dos quais fazemos parte.

Em outra perspectiva, os sujeitos não apenas humanizam a natureza com os seus olhares culturalmente afetados, mas também se apropriam de elementos do meio ambiente que os circundam para constituir a sua cultura, ou seja, mantendo uma relação com a natureza que não é nem somente de submissão nem apenas pautada na dominação do mundo dito como natural, mas sim de interação com esse mundo. No coco de roda “Oh, Dendê!” (CAIANA DOS CRIoulos, 2003) que faz parte dos cocos tradicionalmente presentes nas brincadeiras tradicionais de Caiana dos Crioulos, podem ser observadas apropriações de elementos naturais:

*Oh, Dendê!*

Oh, dendê, dendê, dendê  
 No galho da rodedá!  
*Nunca vi carrapateira*  
*Botar cacho atravessado,*  
*Nunca vi moça solteira*  
*Namorar homem casado.*  
 Lá de baixo me mandaram  
 Um presente de arroz;  
 Mandaram me perguntar  
 Se eu amava era dois.

Além da *carrapateira*, em alguns lugares designada como *mamoneira*, outros elementos ditos naturais, como a chuva, as pedras, a água e algumas espécies de plantas, pássaros e peixes, são apropriados nas cantigas tradicionais veiculadas em Caiana dos Crioulos. Essas apropriações demonstram como o ambiente em que vivem também é ressignificado no cotidiano por parte dos moradores. Se nem eles nem seus ancestrais, não foram os responsáveis pela constituição da parte dita natural desse ambiente, são responsáveis por torná-la humanizada.

Mesmo os espaços organizados diretamente pela ação humana, como aqueles concernentes à estruturação interna da comunidade (localização das casas, roçados e instituições) e do interior de cada uma das casas que nela podem ser encontradas – que não deixam de fazer parte do ambiente –, também não podem ser observados sem que sejam levadas em conta as simbiose entre o que, vale lembrar, nós consideramos com base em significações culturais como sendo parte da natureza e da cultura. Por exemplo, os antigos moradores da comunidade não elaboraram a organização interna da mesma por cima de uma tábula rasa, mas sim através de apropriação dos elementos do meio ambiente e dos recursos naturais ali disponíveis. Por outro lado, esses elementos e recursos passaram a ser não somente apropriados, mas ressignificados culturalmente, seja perante nomeações, usos ou até mesmo em uma simples observação.

### **Ilustração 23 – Visão frontal da casa de Dona Edite (2009)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Na fotografia acima, por exemplo, encontram-se presentes em um mesmo plano, plantas que, por sua utilidade para as práticas de cura, são mantidas por Dona Edite próximas de sua residência. Ela aprendeu com sua mãe como utilizar essas plantas e quais males cada uma pode ajudar a curar ou a tornar mais amenos.

Na mesma imagem podem ser encontradas ainda hibridizações entre o moderno e o tradicional na comunidade, visto que essas plantas tradicionais estão dispostas ao redor de uma casa de alvenaria, onde está localizada uma antena parabólica, introduzida na comunidade na última década, e uma moto, que pertencia a Zé Pequeno, esposo de Elza e filho de Dona Edite, e que foi posteriormente trocada por ele.

As casas, por serem os locais onde as pessoas passam a maior parte do tempo, são ambientes propícios para ser transformados em espaços da memória. Segundo Bosi (1994, p. 436): “Há sempre uma casa privilegiada que podemos descrever bem, em geral a casa da infância ou a primeira casa dos recém-casados onde começou uma nova vida”. Em um relato realizado por Dona Edite, com a presença de seu marido, Seu Mané Preto (2012a), a mesma representou a primeira casa em que ambos moraram, localizada no mesmo local em que se encontra a casa de alvenaria, exposta na imagem acima, construída posteriormente. Quando eu a indaguei se ela e o esposo haviam morado naquela mesma casa durante todo o período de casamento, a cirandeira respondeu-me o seguinte:

Foi, mas só que num era essa, era uma casa de taipa. A casinha – fai que nem o ditado – a minha primeira casa de taipa, quando eu cheguei aqui, as teia, era umas teia feita pur aqui mermo, mal cuzinhada, as teia crua, a noite chuvendo, quando cheguemo em casa, oxente, a casa tava cheia d'água. As teia, as teia tudo quebrada – fai que nem di o ditado, aí lá foi ele ajeitar essas teia, ajeitar as coisa – fai que ditado – nós tamo vivendo, aí fiquei. Passei dois ano nessa casa de taipa, aí ele inventou de ir pro Rio, foi simhora pro Rio. Aí vei do Rio. Quando chegou do Rio, num trouxe ricurso de fazer outa casa. E eu nessa casa de taipa. Aí ele voitou pro Rio de novo. Aí eu – fai que nem di o ditado – aí eu dixeu eu tenho fé em Deu, que tu num truxer dinheiro, mai quando ele chegar, tu chegar eu faço a minha casa. Aí cheguei butei um roçado grande, mai longe, fora daqui, butei esse roçado, prantei roça, aí quando ele chegou do Rio, chegou sem o dinheiro, que dinheiro de Rio num tem futuro mermo. Chegou... E servente, pior. Aí quando ele chegou, disse que num tinha trazido dinheiro pá fazer a

casa, eu digo, mai nói vai fazer. Vai fazer a casa com... eu digo, fazer com quê? Tu tava lá, mai eu aqui tava trabaiando. Aí, pronto, aí eu peguei a saída, tem um pedaço de roça, nói vai fazer farinha, vender, e fazer a minha casa. Mai debaixo dessa casa de taipa, eu num fico mai. Aí graças a Deu, ficou eu e ele, fai que nem di o ditado, aí nói fumo fazer os tijolo, eu mais ele. Aí carregava água ali embaixo na vage, pá fazer o barro...

Essa casa, apesar de não se constituir em si como um *lugar de memória* – apesar de encontrar-se em seu interior *lugares de memória* diversos, como apresentarei mais adiante – constituído para evocar lembranças, acabou se constituindo como um *espaço da memória* para o casal, os filhos ali criados e outros membros da família. Espaço evocado de forma distinta por cada um, a partir de sua própria subjetividade e relação tida para com o local. Para Dona Edite, como narrado acima e em outros momentos, a casa representa antes de tudo uma vitória sua frente à adversidade, por ter ela conseguido tomar a iniciativa e transformar sua residência, que antes era uma casa de taipa, em uma casa de alvenaria.

Praticamente não se avistam mais casas de taipa em Caiana dos Crioulos na atualidade. Uma das últimas existentes encontrava-se em ruínas e foi fotografada por mim em 2012, conforme a imagem abaixo.

#### **Ilustração 24 – Ruínas de uma das últimas casas de taipa da comunidade (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Como ocorreu com a casa de Dona Edite e Seu Mané Preto, essa casa certamente constitui-se como um espaço da memória para seus antigos moradores, bem como para pessoas que porventura a tenham visitado por



algum motivo. Boa parte dos moradores *mais velhos* de Caiana dos Crioulos, por mim entrevistados, possuem memórias relacionadas a casas de taipa, que envolvem desde como essas casas eram construídas até a problemas enfrentados, como os narrados por Dona Edite, com goteiras, e até mesmo com o barbeiro, inseto transmissor da Doença de Chagas, descrito pelos *mais velhos* como bastante presente no passado da comunidade.

Espaços específicos de uma casa podem se constituir quer como *espaços da memória*, quer como *lugares de memória*. Ainda com relação à casa de Dona Edite, no interior da mesma, por questões colocadas por ela como práticas, é mantido um fogão à lenha, como ocorre com as residências de boa parte dos moradores *mais velhos*. Mesmo que em boa parte deles também se encontre um fogão a gás, no geral, os moradores *mais velhos* preferem continuar se alimentando da mesma maneira que no passado, deixando o fogão a gás para ser utilizado somente durante o recebimento de algumas visitas “de fora”.

**Ilustração 25 – Fogão a lenha no interior da casa de Dona Edite (2009)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

A função de preparar o almoço foi tradicionalmente atribuída às mulheres em Caiana dos Crioulos, embora as mesmas tivessem que, assim como os homens, ir trabalhar nos roçados próprios ou como *de alugado* para garantir suas subsistências. Boa parte dessas mulheres, por questões pragmáticas e afetivas, acaba chegando aos dias atuais preferindo utilizar os fogões de lenha para o preparo das refeições do dia a dia.

Os fogões eram alimentados com lenha, os utensílios, como as panelas e os pratos eram feitos na própria comunidade, também pelas mulheres, a partir do barro; e as vassouras (“bassouras”) eram feitas de matos, conforme representado na imagem abaixo:

**Ilustração 26 – Cirandeira Lurdes com “bassoura” (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Retirei essa fotografia quando estava passando próximo à Unidade Básica de Saúde de Caiana dos Crioulos e, subitamente, ouvi a cirandeira Lurdes, que lá trabalha, falar algo comigo. Quando me direcionei para ela, ela me narrou, sabendo que meu interesse na comunidade era conhecer as coisas *do passado* da mesma, que aquele era um exemplo de como as *bassouras* eram produzidas antigamente. A *bassoura* que ela segurava constituía-se de folhas de um mato chamado *melão*, presas em um pau através de um recipiente cortado de desodorante. Segundo outras *colaboradoras*, quando as jovens e as mulheres iam limpar o terreiro ou a sala das casas de taipa no passado da comunidade, onde o chão era batido, não utilizavam do cabo para formar a *bassoura*, segurando os matos com as próprias mãos. Sendo assim, mesmo os terreiros das casas, como foi o caso naquele dia do contato com Lurdes, podem se constituir como espaços da memória.

No terreiro da casa de Dona Edite e Seu Mané Preto encontra-se – além das plantas utilizadas pela cirandeira, que aprendeu a fazê-lo com a sua mãe, Maria Braz, uma tradicional rezadeira da história de Caiana – objetos que eram utilizados por seu marido no cotidiano do trabalho como *matuto*.

Hoje em dia são poucos os moradores de Caiana que exercem a função de *matutos*. No passado da comunidade, porém, essa função garantia o emprego de muitos homens que, ou não quiseram ir tentar a vida no Rio de Janeiro, ou decidiram voltar de lá e construir sua vida na própria Caiana, como foi o caso de Seu Mané Preto.

Atualmente, Seu Mané encontra-se cego, destino compartilhado também pelo pai e pelo avô, mas por mais de quarenta anos ele trabalhou levando frutas e outros produtos de Caiana para feiras em diversas localidades, sobretudo em Campina Grande.

Segundo Seu Mané (2012a), boa parte dos espaços que na atualidade encontram-se cobertos por matos, na Caiana da sua época de juventude eram utilizados para roçados: “Era tudo roçado, era difícil a gente vê uma bola de mato fechado pra mode tirar madeira. A metade era tudo roçado. Era tudo roçado.”.

Segundo ele e sua esposa, Dona Edite, a diminuição na quantidade de roçados na comunidade está relacionada a dois fatores. Um deles é o fato das pessoas atualmente, por não precisarem, não quererem trabalhar na enxada. A outra é o fato de o número de moradores da comunidade ter diminuído bastante nos últimos tempos, o que é ocasionado pelo fato dos mais jovens irem, em grande medida, viver em outros espaços, como boa parte de seus filhos, que hoje residem no Rio de Janeiro; bem como por ter caído a taxa de natalidade no local, a partir do maior contato das mulheres com métodos anticonceptivos, bem como com maiores orientações no sentido de diminuir a quantidade de gestações.

Mesmo esses espaços cobertos de matos podem ser apropriados como *espaços da memória*, visto que os moradores *mais velhos* da comunidade, juntamente com as paisagens vistas ao saírem de suas casas e andarem pela comunidade – ou mesmo ao realizarem tais andanças apenas pelo campo da imaginação e da memória, por estarem cegos, como Seu Mané Preto – também avistam rastros que lhes podem evocar lembranças de outras épocas de sua comunidade. Percebi isso durante uma conversa com Dona Luzia, onde esta me mostrou alguns coqueiros avistados a partir de um local próximo à sua casa, que segundo ela se constituem como das poucas árvores que estão vivas desde antes de seu nascimento e que ela lembra bem de ter visto quando

era criança. Do mesmo modo, quando estava realizando certa vez uma entrevista em Caiana do Agreste, um dos colaboradores me mostrou duas árvores localizadas numa pequena clareira, cercada por uma mata fechada, localizada bem no topo de uma serra nas proximidades da comunidade Sapé. Ao me apontar aquela paisagem, ele me disse que desde que havia se mudado para ali na década de 1960 que a mesma não havia se alterado em nada, ao contrário do restante de sua comunidade.

A foto abaixo mostra o Riacho da Varge (Várzea), que atravessa Caiana dos Crioulos na proximidade da casa de Dona Edite, num lugar já próximo do que é descrito como sendo o último lugar de Caiana a ser ocupado pelos moradores, sendo os pais de Dona Edite alguns dos últimos a desmatarem um trecho de mata virgem. Em um ponto mais elevado próximo a esse local, onde se localizam as casas da cirandeira e de seus filhos, bem como onde se localizava a casa onde seus pais residiam, encontram-se muitos dos “torrões dos caboclos brabos”, abordados por mim no primeiro capítulo.

#### **Ilustração 27 – “Riacho da Varge”**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Esse riacho, até a recente construção do açude que serve a comunidade e localidades vizinhas, possuía – segundo diversos moradores– uma vazante mais ampla, que em épocas de cheia cobria boa parte dos locais onde hoje estão situadas residências.

Esse riacho também se constitui como um *espaço da memória* para muitos moradores, a exemplo de Dona Edite (2012) que narra como, em certo dia de sua infância, ela e um grupo de crianças foram perseguidos por um cavalo encantado naquele local:

Quando foi na terceira noite, que agora, só que a minha mãe já avisava que tinha um cavalo na vârgem que... que corria atrás do povo. Aí na terceira noite que nói fumo, quando nói chegamo lá no poço, entremo, tudo bem, nói num viu nada. Aí entremo, pesquemo, quando a gente saiu pra fora, acendeu a lui, tiramo o peixe, aí quando a gente tiramo os peixim, aí nói entrou pra dento da água de novo, aí quando nós entrou pra dento da água, que a gente fez a pescaria de novo, que saiu pra fora, quando a gente deu fé, lá vem aquela timideira. Aí o meu irmão, que era o mai veio da turma, dixeu: “- Eita! É o cavalo da vage”. Aí lá vem aquela tinideira ta-ta-ta-ta-ta-ta-ta e lig-lig-lig-lig-lig-lig o cavalo, aí quando passou correndo, a gente apagou a lui, o cavalo passou por a gente, a noite escura, de botar o dedo no ôi, mai o cavalo era em alvim, igual alimento, o capucho de algodão, cum um preitorá assim D e C, co’as estrela, fai que nem diz o ditado, no preitorá, aquela... aquela alumiadera no preitorá, fai que nem o ditado, o hómi todo vistido de branco, ca gente vendo ele... parecia até que ele tava de dia no quilaro. A gente via aquele chapéu de couro dele, branco, aquelas tira pendurada assim...

Meu objetivo, ao realizar a análise de tal relato, não é autorizar ou desautorizar a fala da *colaboradora*, nem afirmar se ela foi ou não perseguida por um cavalo encantado, mas sim buscar compreender essa narrativa. Chama-me atenção, primeiramente, o fato de se tratar de uma narrativa com indícios que a aproximam de uma narrativa sebastianista.

No trecho que antecede a fala transcrita acima, Dona Edite havia me dito que havia ido até aquele local, mesmo à revelia das recomendações da mãe, para pegar peixes, pois a época estava muito difícil na comunidade no tocante à alimentação, devido a uma seca que atingira Caiana dos Crioulos. O cavalo branco, o homem vestido de branco com as letras D e C (talvez o C fosse um S ou tivesse o propósito de representar o som de C nas iniciais de Dom Sebastião) no peito se configura como semelhante a outras narrativas de cunho sebastianista, hipótese que ganha mais destaque quando considerado que o seu aparecimento deveu-se em uma época descrita como de seca e crise no tocante às condições de subsistência, onde as narrativas sobre o retorno do rei costumavam aparecer com mais intensidade (BRAGA-PINTO).

Além disso, também ganha destaque nessa narrativa, o fato do riacho ser apropriado como um espaço onde aparecia um cavalo encantado. Dessa maneira, percebe-se que, no passado da comunidade, assim como ocorria com a Pedra do Reinado, os recursos naturais e os espaços vistos como mais ligados à natureza eram considerados propensos a ser vistos como encantados.

Esses locais, hoje em dia, continuam evocando ou servindo de referência para reminiscências, como essa de Dona Edite, estimulada pelas perguntas que dirigi a ela durante a entrevista.

Na fotografia abaixo é representada a ruína de uma casa – dessa vez não de taipa, mas de alvenaria – localizada perto do grupo escolar da comunidade. Ruínas como essas servem como *espaços da memória* para as pessoas mais velhas da comunidade.

#### **Ilustração 28 – Ruína de casa em Caiana dos Crioulos (2009)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Algumas colaboradoras da pesquisa, por exemplo, relataram-me ter participado de rodas de ciranda e coco de roda nesse local. Entre 2009 e 2012 essas ruínas praticamente vieram por completo ao chão, restando no local apenas os tijolos caídos por baixo da cobertura de matos. Não deixa de ser interessante a prática vigente não somente em Caiana, mas em boa parte das comunidades rurais paraibanas, de não intervir nesses espaços depois que os mesmos são abandonados pelos antigos moradores. Quando muito, em alguns

casos, as ruínas são derrubadas para a constituição de alguma capela em seu lugar ou para o aproveitamento do terreno, mas dificilmente são destruídas somente por se constituírem como ruínas.

Acabam sim, ficando lá, como um rastro (GAGNEBIN, 2006; RICOEUR, 2007) que indica que em outros tempos foram travadas ali relações diversas de sociabilidades.

### **Caiana... ou um museu “a céu aberto**

Você deve se lembrar quando, no primeiro capítulo, apresentei o trecho de uma transcrição de Seu Mané Guilherme onde o mesmo representa a Caiana dos seus tempos de infância como um museu (“mogueu”). Segundo os colaboradores, a Caiana daquela época, embora não fosse isolada do restante da sociedade alagoa-grandense, diferia da Caiana atual, entre outros motivos, pelo receio e desconfiança mantida por parte de seus moradores com relação a quem vinha “de fora”. Como vimos, nos dias atuais, esse contato com quem não é natural da comunidade acabou sendo não apenas ampliado, mas inserido na própria dinâmica do cotidiano do grupo.

A partir dessa nova dinâmica, a Caiana dos dias atuais pode ser novamente comparada a um museu, mas dessa vez por abrigar o que poderíamos descrever como ações de seus moradores, em alguns casos com o apoio de políticos, visando a apresentação a *outrem* do *patrimônio cultural* de sua comunidade ou o reconhecimento dado pelo grupo a moradores que contribuíram para o fortalecimento de suas práticas tradicionais e que ficaram para a história da comunidade. Entre essas pessoas encontram-se as figuras de Tiana e Maria Braz, a primeira, rezadeira, e ambas parteiras, que tiveram grande destaque no passado da comunidade e já não se encontram nesse mundo. Essas duas mulheres estão hoje materialmente ausentes em Caiana dos Crioulos, mas mesmo após seus falecimentos, continuam tendo as memórias evocadas por suas descendentes, como a sua neta, Elza.

Em vida, possivelmente elas não imaginaram que um dia seriam tema de uma mesa-redonda realizada na própria comunidade em comemoração ao dia internacional da mulher. Se hoje praticamente não existem em Caiana fotografias que possibilitem a visualização das feições dessas mulheres, muito

de suas ações e histórias de vida tornam-se conhecidos pelas gerações mais novas e por parte dos que vem “de fora” para participar de eventos comemorativos como aquele, que em si já se constitui como um *lugar de memória*. Outros lugares (tangíveis e intangíveis), todavia, também são instituídos na comunidade, evocando lembranças e representando não somente a presença de um ausente, mas também o reconhecimento que a comunidade busca atribuir àqueles que considera como membros importantes de sua história.

Obviamente, essas memórias instituídas em boa parte acabam privilegiando pessoas que tiveram papéis de liderança e destaque na comunidade, em especial em seus grupos culturais. O líder da mais destacada das antigas bandinhas de pífano, Firmo Santino da Silva, por exemplo, foi homenageado após a sua morte do seguinte modo: seu nome acabou sendo utilizado na designação do Grupo Escolar da comunidade, em iniciativa conjunta dos moradores e da Prefeitura Municipal de Alagoa Grande, conforme pode ser visto no registro abaixo:

**Ilustração 29 – Placa de fundação do grupo  
escolar de Caiana dos Crioulos (2009)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Outros integrantes das bandinhas, porém, não tiveram seus nomes associados, até o momento, a ações semelhantes, embora já tenha sido tentada a reunião dos instrumentos dos mesmos quando da tentativa de formação de um museu na comunidade – que abordarei a seguir. Mas é pertinente observar que, ao invés do nome de algum político vinculado as elites alagoa-grandenses, uma das mais importantes instituições da comunidade



recebe o nome de um morador de Caiana dos Crioulos, considerado importante para a história da comunidade. Interessante que é no referido grupo que Dona

A Unidade Básica de Saúde, outra instituição importante situada em Caiana dos Crioulos, também recebe o nome de um morador local já falecido, a saber: Damião Nunes Pereira. Este, ao contrário de Firmo Santino, teve o nome repassado à Unidade de Saúde, segundo alguns moradores, não pelo destaque nos grupos culturais da comunidade, mas por residir em um local próximo à sede da instituição, representada na foto abaixo.

A cirandeira Elza, que é lotada nesse posto como Agente Comunitária de Saúde defende que o nome do mesmo deveria ser modificado, sendo em seu lugar colocado o nome de sua avó Tiana ou de alguma outra mulher que se destacou no passado da comunidade nas artes de curar por meio do uso tradicional de plantas.

A discordância apresentada por Elza demonstra que não existem consensos no tocante às nomeações de algumas instituições presentes na comunidade. Além disso, demonstra também a importância que essas nomeações adquirem no presente na comunidade, sendo vistas sim como *lugares de memória*, mesmo que essa categoria não seja utilizada pelos moradores. A própria Elza, contudo, dados os seus contatos com o meio acadêmico por meio da participação em diversas oficinas e capacitações, em um diálogo informal, mostrou-me ter o conhecimento dessa categoria.

### **Ilustração 30 – Unidade básica de saúde de Caiana dos Crioulos (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

As duas imagens a seguir representam registros retirados de dois dos locais da comunidade que foram não somente instituídos como lugares *de memória*, mas também se tornaram alvos de visitas no interior da mesma. São lugares que já foram alvos de visitas coordenadas durante a realização de eventos no cerne da comunidade. Nessas visitas, os moradores conduzem pessoas “de fora” para conhecer a Pedra do Reinado ou Reinado Encantado e o Santo Antônio da Pedra. Também já foram organizadas visitas pelos professores do grupo escolar da comunidade a esses locais, visando apresentá-los aos alunos que mesmo sendo da comunidade não os conheciam ou não tinham participado de ações pedagógicas envolvendo os mesmos. A foto abaixo registra uma visita realizada por mim à Pedra do Reinado. Fui guiado por Elza, que aparece na fotografia.

É comum que pessoas que visitem a comunidade, como pesquisadores, por exemplo, percorram esses espaços tendo a orientação de pessoas da comunidade. No meu caso, pude conhecê-los como o apoio de Elza e Totinha, que tiraram um pouco de seus tempos livres para me mostrar locais da sua comunidade considerados importantes no tempo presente, mas também em outras épocas.

### **Ilustração 31 – Elza no “Reinado Encantado” (2012)**



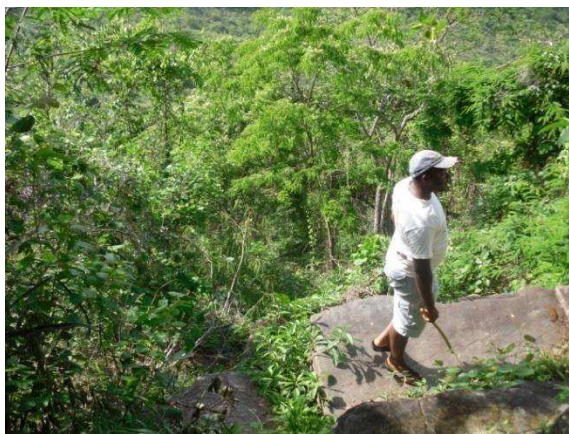
Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

O Reinado Encantado ou Pedra do Reinado é um lajedo com inscrições rupestres – citada por mim no primeiro capítulo – localizado na área de um riacho, situado numa das divisas da comunidade. Para boa parte dos moradores de Caiana aquelas inscrições são, na verdade, um *encanto* e quem

souber lê-las vai conseguir desencantar a pedra. Para alguns, embaixo da pedra existe uma rua, ou seja, uma cidade cheia de riquezas a serem exploradas por quem for sábio o suficiente para desencantar a pedra. Existem diversos relatos de aparições no local: já se ouviram pessoas rezando lá de madrugada; um homem nu; uma mulher de vestido azul; um lençol; um par de sandálias; um par de botas de ouro... Visões que desapareciam depois que a pessoa que as via ia narrar para *outrem* as descobertas ou, simplesmente, afastava os olhos do local por alguns instantes.

Dizem que em um momento do passado da comunidade, apresentando como em meados do século passado, um dos homens que sabiam ler foi mandado para o local para ver se entendia o que estava escrito ali, mas não conseguiu compreender nem desencantar a pedra. As inscrições estão localizadas na parte do chão, no lajedo, constituindo-se como traços inscritos na pedra, nitidamente pela mão do homem. Desde as gerações mais antigas, segundo os *mais velhos* que entrevistei, apareciam histórias sobre o local, que hoje se encontra cercado por matos. Segundo Seu Mané Preto, todavia, existiam roçados no entorno da pedra até o seu período de juventude, sendo os mesmos abandonados posteriormente.

### **Ilustração 32 – Totinha em visita ao Santo Antônio da Pedra (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

O Santo Antônio da Pedra não se situa dentro dos limites oficiais de Caiana dos Crioulos, mas em uma comunidade vizinha (Sapé) onde existia um engenho que entrou em *fogo morto* (veio à falência e foi desativado) na primeira metade do século XX. Em meados daquele século, um homem que

não era oriundo de Caiana, mas da comunidade Sapé, situada nos arredores daquele engenho foi até a mata em um lugar bastante íngreme e, depois de uma visão, colocou ali uma imagem de Santo Antônio, conforme o santo teria lhe solicitado. O lugar é bastante íngreme, perigoso e de difícil acesso.

Segundo relatos dos moradores mais velhos, que chegaram a conhecer o homem que colocou a imagem de Santo Antônio naquele local, o devoto apresentava sinais de que tinha problemas mentais, o que não foi visto como um empecilho para que o lugar se tornasse um ponto de peregrinação de pessoas de diversas comunidades nos arredores, assim como da própria Caiana dos Crioulos. A capela que abriga o santo, segundo relato dos moradores, foi construída recentemente e pintada por um dos filhos de Dona Edite (que registrou seu nome no local, conforme pude visualizar).

O espaço no passado, segundo Totinha, sua Mãe Luzia, Dona Edite e Seu Mané Preto servia como ponto onde os moradores da comunidade iam pegar lenhas, bem como onde plantavam também seus roçados. Hoje, mesmo as “varedas” que levam até lá estão sendo fechadas pela mata, embora tenham sido reabertas há alguns anos para receberem os visitantes “de fora”. Ao redor da capelinha construída para o Santo Antônio encontra-se uma mata fechada e no interior da capela podem ser vistos inúmeros ex-votos.

### **Ilustração 33 – Capela construída no terreno da casa de Maria Braz (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

A foto acima, por sua vez, representa outra capela da comunidade, fotografada por mim ainda durante o período de sua construção. Trata-se da

capela, já referida nesse trabalho, construída por Dona Edite no local onde residiam seus pais, o mesmo onde sua mãe Maria Braz promovia as novenas e festividades onde, em conjunto com as ações de outros moradores, o coco de roda e a ciranda começaram a ganhar mais destaque no interior de Caiana, ficando no lugar da *pancadaria* das bandinhas de pífano que estavam, segundo os moradores, “caindo” naquele momento, dada a morte dos antigos tocadores e a viagem de seus possíveis sucessores para o Rio de Janeiro em busca de trabalho. Diferentemente das outras imagens apresentadas nesse tópico, essa diz respeito a uma ação particular visando a instituição de um lugar de memória. Segundo Dona Edite, o objetivo dessa capela seria não só abrigar as novenas por ela realizadas, mas lembrar a sua mãe (Maria Braz), inclusive através da promoção de rodas de ciranda e coco de roda nesse espaço logo após as novenas, transformando-o de um *espaço da memória* – que continuará sendo visto assim por Dona Edite e quem mais brincou cocos e cirandas naquele espaço – em um *lugar de memória*.

Já houve em Caiana, no começo da década passada, uma tentativa de formar um museu da comunidade (descrito como museu pelos moradores do local), no qual constariam objetos pertencentes a pessoas de destaque na comunidade, como o cirandeiro João Maria (o pilão apresentado no início deste capítulo) e os instrumentos dos tocadores da bandinha de pífano de Mestre Santino.

**Ilustração 34 – Utensílios de barro feitos para  
o “museu” da comunidade (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Na imagem acima consta a reprodução da imagem de objetos de barro produzidos por Dona Noemi para esse museu. Segundo ela, no entanto, esses itens foram construídos na proporção de utensílios de brinquedo, visto que ela nunca aprendera a fazê-los no tamanho adequado para refeições, pois só havia aprendido a produzi-los para suas brincadeiras. A sua mãe, que tinha o domínio da técnica de produção desses objetos, havia lhe ensinado, quando pequena, como produzi-los, mas com a maior facilidade de obtenção de utensílios como esse mediante compra, ela acabou não tendo a necessidade em sua vida de produzi-los, tendo que esforçar-se, segundo ela, para se lembrar de como os mesmos eram produzidos.

Ainda segundo Dona Noemi, fala que também ouvi de Dona Chiquinha, as mulheres de Caiana que produziam objetos de barro no passado da comunidade sabiam não só como fazê-los, mas em especial em que locais na comunidade e nos seus arredores encontravam-se os melhores barros para utilizarem em seus trabalhos. Depois de prontos, os utensílios eram cozidos até ficarem preparados para uso, quando eram vendidos para pessoas de Caiana ou de localidades próximas ou, principalmente, utilizados na casa de quem os produziu ou de parentes próximos. Cabe observar que esses utensílios eram confeccionados a partir de matérias-primas localizadas no mundo natural que envolve a comunidade, configurando-se como uma forma de apropriação do meio ambiente, conforme prática repassada pelos antepassados.

**Ilustração 35 – Capela construída em espaço que outrora recebera uma residência (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Próxima da casa da mesma Dona Noemi encontra-se a capela da foto acima. Eu a inseri entre as imagens situadas nessa seção sobre os *lugares de memória* para mostrar um tipo específico de *lugar de memória* presente na comunidade, cujos significados acabam se aproximando mais dos atribuídos por mim aos espaços da memória. Primeiramente, vale observar que essa capela não recebe a atribuição de destaque dada à capela de João Maria, por exemplo, que se não foi constituída como um *lugar de memória* para a sua figura social enquanto cirandeiro, mas para sua figura pessoal, acaba ganhando destaque frente às outras capelas, por se constituir como um *lugar de memória* para a cultura de Caiana, por ser o espaço onde o mestre das cirandas e cocos da comunidade morreu.

Em segundo lugar, essa capela diferencia-se da que Dona Edite construiu para rememorar a figura da sua mãe, onde novamente são hibridizadas significações pessoais e coletivas para a instituição de um *lugar de memória*. A capela acima foi produzida, seguindo a prática religiosa vigente entre os católicos na comunidade, para cumprir o desejo da antiga dona da casa situada no local onde a capela está localizada. Depois de pronta, todavia, serve ela como um *rastro* (RICOEUR, 2007) do passado e um *lugar de memória* que acaba tornando presente uma ausência e permitindo o contato com uma alteridade temporal eclipsada, mas inteligível.

A instituição de *lugares de memória*, para além da definição que Nora atribuiu à categoria ou, melhor dizendo, para além da forma como ela vem sendo apropriada pelos pesquisadores não ocorre apenas através de lugares tangíveis. A foto acima, por exemplo, foi retirada por mim enquanto Dona Edite me mostrava um dos “torrões dos caboclos brabos”. Para a cirandeira, transmitir suas memórias a pesquisadores também é um modo de construir um lugar para essas memórias, dado o registro que elas passam a receber.

Pude compreender isso durante diversas entrevistas realizadas com ela e outros colaboradores da comunidade, em destaque Elza. Em uma das falas de Dona Noemi, no capítulo anterior, por exemplo, ela narra que participou do CD da ciranda porque o mesmo vai ficar na história, o que deixa claro o sentido de registro inerente a essa afirmação. Quanto a Dona Edite, surpreendi-me quando, durante uma conversa realizada em sua casa, ela me apresentou

diversas fotos bem guardadas na estante de sua sala, relativas a registros do passado da comunidade. Foi a própria Dona Edite que me emprestou o CD contendo as músicas da bandinha de pífano liderada pelo Mestre Santino, guardado por ela como um registro também familiar, já que um de seus irmãos tocava na bandinha, sendo o único que tem a voz reproduzida no referido CD. Curiosamente, a música cantada por ele é *Quem Parte Leva Saudade*, composição de Scarambone (2012), popularizada na voz de Emilinha Borba, conhecida pelo refrão: “Ai, ai, ai, ai está chegando a hora. // O dia já vem raiando, meu bem, e eu tenho que ir embora.”

### **Fotografias, registros audiovisuais e outros *lugares de memória***

No âmbito privado, em especial nos interior das residências, também são instituídos *lugares de memória*, seja aqueles produzidos para comunicar algo para os que vêm de fora do núcleo familiar ou do próprio grupo a que se faz parte, como é o caso de moradores com papel de liderança em Caiana dos Crioulos com relação aos recorrentes visitantes “de fora” e mesmo aos moradores do seu próprio grupo, seja para estabelecer interações cotidianas com os que habitam a residência, com destaque para os usos dados a objetos e imagens que evocam lembranças de pessoas, laços afetivos e vivências ocorridos no passado.

As paredes e a estante da sala, um álbum de fotografia, uma série de retratos protegidos dentro de um armário... São vários os exemplos de espaços no interior das residências transformados em *lugares de memória* instituídos dentro do âmbito privado, com o intuito de comunicar algo e reproduzir evocações de modo intencional. Na maior parte dos casos, tratam-se de memórias relacionadas ao âmbito familiar, que não ficam restritas apenas ao sujeito – no caso específico de Caiana dos Crioulos, geralmente a mulher –, responsável por selecionar o que deve ou não ser inserido naquele lugar como objeto de memória. Em suma, não se tratam apenas de lembranças meramente individuais, mesmo quando se tratam de sujeitos que residem sozinhos. Como destaca Bosi (1994, p. 423):



As lembranças do grupo doméstico persistem matizadas em cada um de seus membros e constituem uma memória ao mesmo tempo uma e diferenciada. Trocando opiniões, dialogando sobre tudo, suas lembranças guardam vínculos difíceis de separar. Os vínculos podem persistir mesmo quando se desagregou o núcleo onde sua história teve origem. Esse enraizamento num solo comum transcende o sentimento individual.

**Ilustração 36 – Luzia posicionando os retratos  
na sala de sua casa (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Na foto acima, é reproduzido o momento, durante a pesquisa de campo, em que Dona Luzia, que vive sozinha, retirava algumas fotografias da parede de sua casa, para me mostrar alguns de seus familiares. Nessa parede, encontram-se fotografias que servem, em primeiro lugar, como representações de cunho afetivo, mas que, dada a seleção que recebem e a ligação que transmitem – e dão a ler – com relação a outros tempos, constituem-se como *lugares de memória*, lugares instituídos no espaço familiar para evocar lembranças de cunho afetivo. Além das paredes, Dona Luzia me mostrou também, na mesma ocasião, alguns de seus álbuns de família, apresentando-me com destaque o seu pai, antigo tocador da bandinha de Mestre Santino, uma das bandinhas de píforo de Caiana dos Crioulos.

Depois que os integrantes da bandinha de Mestre Santino faleceram, suas memórias e objetos continuaram na comunidade, sob a guarda de seus herdeiros diretos. Esses objetos, assim como as fotografias reproduzindo imagens desses sujeitos, também se constituem como *lugares de memória*, não por sua existência em si, mas quando são guardados por meio do que

poderíamos chamar de uma *vontade de memória*, mesmo essa vontade estando restrita, em alguns casos, ao âmbito privado.

**Ilustração 37 – Reprodução de fotografia do pai de Luzia, tocador de triângulo na bandinha de pífano de Mestre Santino (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

A foto acima, no mesmo sentido, reproduz uma fotografia retirada de outra fotografia que, por sua vez, está presente em outro *lugar de memória* comum ao âmbito privado: um álbum de família. O senhor representado na foto é o pai de Dona Luzia e o Avô de Totinha e Paulinho (sobrinho de Dona Luzia), que era tocador de triângulo na bandinha de Mestre Firmo. Ele se chamava Anízio Manoel do Nascimento e, segundo Dona Luzia (2012), suas primeiras lembranças do pai já o relaciona à bandinha: “quando eu aconheci ele já foi tocando, mais Ti Firmo. Tocava no triângulo. Que é esse daquela foto que eu lhe amostrei”.

Assim como a filha Luzia e os netos Totinha e Paulinho, Anízio dividia seu tempo entre o trabalho na comunidade ou em espaços exteriores a ela e às apresentações culturais no Terno, como também era chamada a bandinha de Mestre Santino ou “Ti Firmo”. Segundo Dona Luzia, em sua idade adulta, Anízio trabalhava *de alugado* na comunidade ou na *palha da cana*, em Santa Rita. Quando surgia uma apresentação da bandinha a convite de pessoas “de fora” da comunidade (em destaque o ex-prefeito de Alagoa Grande João Bosco Carneiro), porém, ele modificava o seu cotidiano. Seja no meio da semana,

seja no seu fim, quando tinha apresentação, Anízio se arrumava e, juntamente com seus companheiros iam representar a cultura de Caiana lá fora, tendo com isso viajado para diversos locais da Paraíba e do Brasil.

**Ilustração 38 – Reprodução de fotografia retirada por Zé Duca quando de sua última “viagem” ao Rio de Janeiro (2012)**



Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Outro que também trabalhou durante muito tempo na “palha da cana” foi Seu Zé Duca, neto de Zé Punaro. Zé Duca construiu boa parte de sua vida, no entanto, juntamente com o trabalho nas usinas, no Rio de Janeiro, onde exerceu diversas funções, sendo a última delas de vigilante. A fotografia abaixo, retirada de um de seus alguns familiares, constitui-se como uma lembrança daquele período de vivências no Rio de Janeiro, inserido nos dias atuais em um *lugar de memória* de sua família e dele próprio.

Outro caso de retratos organizados no cerne de *um lugar de memória* instituído no âmbito privado encontra-se na casa de Dona Edite. A foto abaixo mostra dois retratos colocados na parede da casa da cirandeira. Interessante que, ao deparar-me com os mesmos, pensei inicialmente se tratarem de parentes diretos da dona da casa. Quando a indaguei sobre quem seriam, ela me respondeu que se tratava de suas pessoas da comunidade que já não se encontravam mais entre os vivos, mas que ela guardava boas lembranças.

Segundo Dona Edite, essas fotografias, assim como outras que ela me mostrou, que estão bem guardadas no interior da estante de sua sala – como já mencionei acima – foram retiradas por um fotógrafo que visitou Caiana na década de 1980 e que, recentemente, voltou para a comunidade para deixar as fotos retiradas durante aquela visita.

**Ilustração 39 – Retratos localizados na parede da sala de Dona Edite (2012)**



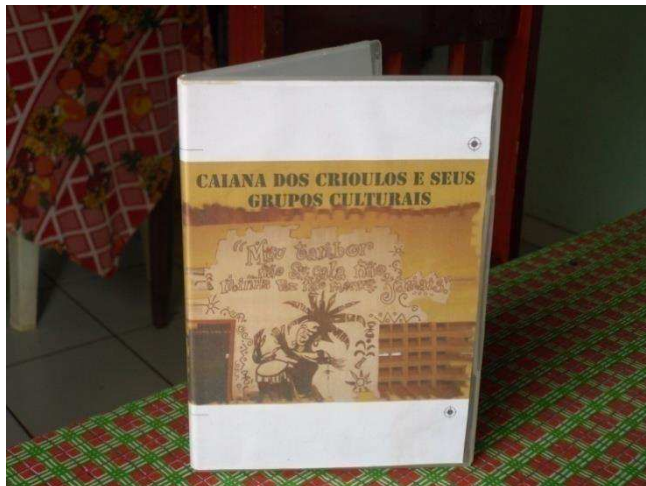
Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Utilizo o exemplo dessas fotos para mostrar como existem registros sobre Caiana localizados fora da mesma e que podem, depois de retornarem para a comunidade, constituírem-se como *lugares de memória*, depois de apropriados por seus moradores. As fotos retiradas por Gilberto Stuckert em 1949, por exemplo, quando de sua visita a Caiana acompanhando José Siqueira e Ivaldo Falconi, se retornarem à comunidade em algum momento, poderão ser apropriadas de tal forma que sejam inseridas em algum *lugar de memória* ou mesmo transformadas elas próprias, em conjunto, em um *lugar de memória* sobre aquela visita.

Os “de fora” também assumem um papel importante para a constituição e instituição de *lugares de memória* em Caiana dos Crioulos. A imagem abaixo mostra a capa de um dos DVD produzidos sobre a comunidade e que são apropriados pelos moradores das mesmas. No dia em que realizei esse registro fotográfico pude assistir, junto com algumas mulheres da OMNC, o

vídeo contido no referido DVD e outros pertencentes ao acervo de Elza, localizado no “Bar: Quilombo Saudável”.

**Ilustração 40 – DVD “Caiana dos Crioulos e seus grupos culturais” (2012)**



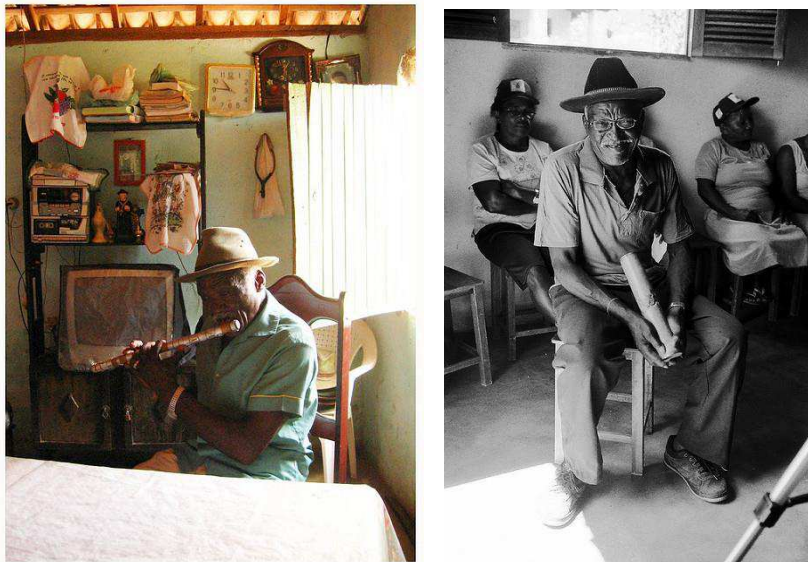
Fonte: Acervo Pessoal de Janailson Macêdo Luiz.

Na ocasião, as mulheres ali reunidas, vendo os depoimentos encontrados no vídeo sobre os grupos culturais do passado e do presente da comunidade, assistiam ao vídeo e comentavam sobre o que estava sendo narrado por pessoas da própria comunidade, como Dona Edite. Percebi então, que as produções realizadas sobre Caiana são também apropriadas pelos próprios moradores, que podem transformá-las em lugares de memória para a mesma, seja reproduzindo narrativas quando entrevistados, seja debatendo sobre episódios narrados por outras pessoas da comunidade para os produtores dos documentários. Essa minha dissertação, muito provavelmente, depois de entregue na comunidade poderá gerar apropriações várias no interior da mesma. Inclusive em épocas mais afastadas no tempo, quando nem eu nem os *colaboradores* da pesquisa ou os primeiros leitores dos seus resultados estarão mais presentes neste mundo, como já aconteceu com Falconi (1949).

Outra forma de os sujeitos “de fora” colaborarem para a constituição de *lugares de memória* em Caiana, ou melhor, sobre Caiana, vem sendo a publicação na internet de fotografias e vídeos relativos à comunidade, como as dispostas abaixo, que retratam Seu Zuza, pouco tempo antes dele morrer. Embora essas fotografias tenham sido capturadas por mim em 2012, foram

retiradas no ano de 2006, período em que Seu Zuza estava ainda participando do grupo de cirandeiras, antes que o mesmo fosse dividido em dois.

### Ilustrações 41 e 42 – Fotografias de Seu Zuza (2006)



Fonte: <httpwww.flickr.com/photoslalazero/112476285/sizeszinphotostream>.

Em uma pesquisa rápida, localizei mais de cem fotografias sobre Caiana dos Crioulos publicadas na internet. São imagens que poderiam muito bem ser apropriadas em um estudo à parte, sobre como a comunidade vem sendo representada em registros variados, inclusive os fotográficos. Chama a atenção o fato de os próprios moradores da comunidade, que conta com acesso à internet, poderem se apropriar dessas fotografias e registros audiovisuais publicados sobre sua comunidade na rede mundial de computadores, sobretudo se for considerado que, possivelmente no cerne da comunidade, podem ser encontradas poucas fotografias que retratem figuras como Seu Zuza, bem como que o retratem com o olhar “do outro”, do “de fora”.

Além do mais, com o passar do tempo, as novas gerações certamente utilizarão a internet – na esteira da fala de Totinha reproduzida na abertura deste capítulo: “Internet, né? A gente hoje fala com o mundo, que antigamente nem pensava hôme.”– para constituir novos lugares de memória para sua comunidade, dessa vez não apenas tangíveis e intangíveis, mas virtuais, colaborando para a organização de um *patrimônio digital* de Caiana dos Crioulos, que embora já exista no espaço da web, ainda não foi organizado de forma sistemática.

É possível que esse patrimônio venha a se juntar aos *patrimônios tangíveis e intangíveis* existentes hoje no cerne da comunidade, seja aqueles que despertam a atenção de agentes “de fora”, como a ciranda, o coco de roda, os pífanos e as práticas de cura tradicionais, por exemplo; seja aqueles que, através de sua *autoconsciência cultural*, os moradores da própria comunidade buscam “resgatar”, “não deixar cair”, “não deixar morrer” ou ainda instituir, conforme apresentei neste capítulo, como *lugares de memória*.

As ressignificações do passado realizadas no presente em Caiana dos Crioulos auxiliam seus moradores a tornar inteligíveis suas relações com o tempo, mas não apenas isto, pois os auxiliam a constituírem fronteiras frente aos outros e na interpretação, construção e instituição de seu lugar *próprio* no mundo.

## CHEGADAS... E NOVAS PARTIDAS

*Lembrança*

*Conservo-te  
Como perplexo diamante  
que agoniza,  
adubando, em júbilo,  
o esmeril da memória.*

Hildeberto Barbosa Filho

19 de março de 2013. Madrugada. Depois de passar algum tempo pensando na melhor forma de iniciar as “considerações finais” da dissertação, distraio-me e começo a mexer no celular. Súbito, recordo-me de uma mensagem ali arquivada como “rascunho” e que continha uma frase que escrevi há mais de um ano, em alguma noite do mês de fevereiro de 2012, para registrar o que sentia depois de retornar para casa depois mais de uma semana “em campo” em Caiana dos Crioulos. Diz ela: “Quando fecho os olhos, Caiana aparece”.

Na ocasião, estava já deitado, distante dos cadernos, blocos de anotação e do *Word*, ferramentas que utilizava com mais frequência como suportes do meu “diário de campo”. Mesmo assim, considerei importante não deixar passar aquela imagem que me vinha do inconsciente quando eu cerrava os olhos. Aquela era uma prova da afetação que me ocasionara a experiência da pesquisa de campo; mostra de como o meu corpo cansado e a minha mente já prestes a entregar-se ao sono, decidiram, juntos, mostrar-me que mesmo estando em minha própria casa e em meu próprio quarto, Caiana continuava dentro de mim, representada por uma série de imagens talhadas em meu peito, presente nas representações vivificadas pela minha própria memória.

Naquela noite, quando cerrei os olhos, minha mente não projetou a imagem escura que estamos todos habituados a ver, ou a não ver, quando deixamos nossas pálpebras se abraçarem, mas sim uma paisagem composta por diversos tons de verde. Verde do mato rasteiro que cobria de modo descontínuo as elevações e desníveis do terreno e deixava aparecer, aqui e



acolá, as manchas marrons ou cor de argila do chão desnudo. Verde dos arbustos e das árvores que, ao rodearem as casas ou colocarem-nas atrás de si, pareciam querer protegê-las da violação de olhares alheios e estranhos como o meu, mas acabava as transformando, com isso, no elemento central que dava sentido a tudo o que modelava aquela paisagem.

Essa anotação ficara registrada por mais de um ano em meu celular, tempo em que Caiana acompanhou-me por incontáveis instantes durante o período de duração do mestrado, sempre retornando à minha memória depois de uma nova leitura, que me fazia observá-la com outras lentes, ou em momentos mais singelos, como simples atos de rememoração. E se ali está registrada a experiência mais intensa que tive sobre a minha relação com a comunidade, também me faz lembrar que essa relação continuará mesmo depois que eu tiver chegado à última linha desta dissertação. E como sei disso? Graças a algo que, se não aprendi em Caiana, descobri com mais clareza enquanto percorria a comunidade, com meus pés ou com os meus pensamentos: aquelas experiências que consideramos significativas ficam gravadas dentro de nós, mesmo que escondidas, prontas para emergirem em momentos cruciais e, por vezes, das formas mais inesperadas possíveis, em especial quando ativadas por algo ou alguém – qual a *madeleine* de *No Caminho de Swann* (PROUST,2006). Também podem elas ser ativadas em instantes de contemplação das nossas próprias trajetórias, onde transformamos “o que já se foi” em matéria-prima para um processo de redescobrimto ou recriação perante nós mesmos e perante nossos interlocutores.

No início deste trabalho, convidei-te a juntar-se a mim nessa breve busca não do “resgate” do tempo perdido de Caiana dos Crioulos, mas dos tempos que estão sendo ressignificados pelos habitantes daquela comunidade a partir de suas aspirações, de seus anseios e de suas relações não só com o que já se foi, mas também com o devir e com o que eles querem transmitir para outrem e deixar de herança para os membros das gerações que os sucederão. Convidei-o a *partir* comigo pelos “caminhos, estradas e ‘varedas’” de Caiana, em busca de conhecer outras experiências de relação com o tempo, e de ver outros tempos sendo humanizados por meio da transmissão de experiências bastante específicas.

*Chegamos* agora ao momento de fazer o caminho de volta para casa, confiantes que a simples possibilidade de estarmos olhando, agora de modo diferente, para o caminho percorrido durante a ida, talvez sirva como pagamento por toda a viagem realizada.

Nos três percursos principais tomados para chegar até aqui vimos – sem pretender “esgotar” todos os trajetos possíveis de serem tomados ou ainda criar a ilusão de que apenas um caminho seria possível – um pouco de como os moradores de Caiana dos Crioulos constituem sua relação com a história de sua comunidade, onde a todo o momento são relacionados os saberes que eles receberam de herança de seus antepassados, as demandas próprias do período histórico em que vivem e as expectativas tidas com relação ao seu futuro enquanto grupo.

Inicialmente, vimos algumas interpretações que circulam entre os moradores de Caiana com relação à origem de sua comunidade e eventos relacionados aos primeiros momentos de formação da mesma. Tais representações, ao invés de confluírem em um único *mito de origem*, sinalizam para os diferentes posicionamentos tomados internamente pelos moradores da comunidade, a partir de seus próprios lugares sociais. Essa diversidade de posicionamentos, juntamente com o fato de os *mais velhos* não terem transmitido para as atuais gerações como ocorrera a formação da comunidade, ocasionou a incidência em Caiana de diversas *narrativas de origem*, apropriadas “de fora para dentro” pelos moradores da comunidade.

Tais apropriações fizeram com que, diferentemente do que foi apontado por pesquisadores e agentes de fora que lá estiveram entre 1949 e 1999, já se ensaie nos dias atuais, ainda sem a anuência da maior parte do grupo, o surgimento de uma narrativa de origem que talvez ganhe contornos de mito de origem através de sua apropriação pelas futuras gerações. Tal narrativa, não repassada de forma tradicional no interior da comunidade, ganha destaque no interior da mesma – mesmo que descrita na maior parte dos relatos como contada pelos outros e não pelos moradores mais antigos – no tempo presente, sobretudo por se constituir como uma resposta que torne melhor compreensível as relações estabelecidas nessa temporalidade, marcada pelo (auto)reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombos.

Vimos também que, da mesma forma que os *mais velhos* não legaram diversas narrativas que poderiam ajudar as gerações atuais a representar com mais segurança a sua história, não deixaram por isso de lhes transmitir memórias, silêncios e esquecimentos acerca dos primeiros momentos de formação da comunidade, a exemplo das narrativas alusivas aos “caboclos brabos”, modo como os indígenas que habitavam o local eram denominados, e às formas de silenciamento relacionadas à formação da comunidade.

*Comunidade*, esta talvez seja a melhor designação dada a Caiana, por estar além do complemento “remanescente de quilombos” ou, mais ainda, por estar antes dele, por se constituir como uma categoria utilizada pelos próprios moradores do local para designar o espaço no qual vivem e as relações de sociabilidade ali estabelecidas no presente e no passado (e que parte deles busca legar também para o futuro).

É o sentimento de comunidade que orienta o processo de estabelecimento e fortalecimento de determinadas fronteiras étnicas no interior de Caiana dos Crioulos, assim como dá sentido à *autoconsciência cultural* do grupo. Estes dois elementos (criação e manutenção de *fronteiras* e *autoconsciência cultural*), como vimos durante o segundo percurso que realizamos em conjunto, são estabelecidos em Caiana por meio de uma relação entre o sincrônico – ação no presente em relação ao devir – e o diacrônico – apropriação no presente de elementos culturais que guardam uma historicidade dentro do grupo. Em Caiana dos Crioulos, a apropriação e ressignificação de elementos culturais diferenciadores, diacríticos, como forma de constituição da *etnicidade*, pauta-se não em adaptações arbitrárias, mas em recriações de práticas consideradas tradicionais, como as bandinhas de pífano, o coco de roda e a ciranda, sem se esgotar apenas nelas.

Se “não é de hoje” que os moradores de Caiana ressignificam suas práticas culturais a partir de ações realizadas em resposta a contextos históricos específicos vivenciados e constituídos em sua comunidade, na atualidade essas ressignificações adquirem contornos especiais, capazes de fazer ressurgir a bandinha de pífano, apesar da ainda pouca habilidade dos seus músicos e da falta de transmissão de conhecimentos técnicos para eles por parte de seus antepassados; capazes de dar um grande destaque para a ciranda e o coco de roda da comunidade e status fora da mesma para quem

participa dos grupos culturais voltados para essas práticas; capazes de provocar um número constante e elevado de visitas por parte de pesquisadores, militantes, membros de ONGs, políticos ou pessoas que buscam contratar uma apresentação de um dos grupos de cirandeiros... Em resumo, ações que enquanto buscam “não deixar morrer”, “não deixar cair” e “resgatar” a cultura da comunidade, acabam reinventando essa cultura.

O último de nossos caminhos nos levou, leitor, a percorrer os espaços *da memória e lugares de memória* existentes (e no caso dos últimos, instituídos) em Caiana dos Crioulos. *Espaços* que são acionados pelas subjetividades dos moradores e que são capazes de provocar-lhes lembranças diversas por estarem relacionados às suas histórias de vida. *Lugares* que são organizados para provocar esse efeito de maneira intencional ou para mostrar para outrem um pouco da história e cultura de Caiana dos Crioulos, constituindo-se como uma fronteira simbólica e um sinal que busca demonstrar como aquela comunidade valoriza a sua própria cultura, sua própria história e suas tradições.

Ao retornarmos desse nosso percurso, leitor, espero ter colaborado com sua melhor compreensão sobre um pouco do papel crucial que as *artes da memória* adquirem durante a realização da escrita (de uma) história de Caiana dos Crioulos. História que me foi gratificante narrar/analisar/problematizar, enquanto historiador, negro, paraibano, descendente de pessoas oriundas da zona rural, do Agreste e do Brejo paraibano. História contada por meio da criação de fontes que antes da realização da pesquisa não existiam enquanto tais e que pude ver surgir ante aos meus ouvidos e olhos, por meio de estímulos realizados por mim e do apoio intelectual e afetivo dos *colaboradores*.

Para finalizar essa caminhada, elenco algumas sugestões para outros pesquisadores que, como eu, e suspeito também como você, leitor, não se contenta – como talvez tivesse acontecido também com o viajante citado no começo desta dissertação se ele tivesse conhecimento de estar passando próximo a um local como Caiana dos Crioulos – em apenas conhecer locais como esse através das palavras de *outrem*, mas sente a necessidade de vivenciar esse contato com o outro e produzir uma escrita que torne essa interação inteligível para mais pessoas.

O papel de destaque das mulheres e a pouca participação dos homens nos espaços de liderança na atualidade em comunidades ditas remanescentes de quilombos paraibanas, como a própria Caiana, bem como outros estudos de gênero, são temáticas que merecem ser abordadas com mais profundidade em estudos que as elenquem como objetos principais de investigação.

Também merecem mais destaque as constituições históricas das comunidades, sem o objetivo de esgotar a história das mesmas por meio dos relatos de suas origens, mas visando elucidar como se formaram as mais de trinta comunidades ditas remanescentes de quilombos na Paraíba, bem como aquelas comunidades negras que não receberam ainda da FPC o reconhecimento enquanto quilombolas, como a comunidade Vertentes, em Alagoa Grande.

Merecem igualmente mais destaque as abordagens sobre a relação entre os quilombolas e os meios ambientes onde suas comunidades estão localizadas, não só por meio do estudo das noções de pertencimento a uma dada territorialidade, mas também – em diálogo com a História Ambiental – buscando compreender as relações entre os moradores de uma dada comunidade e o meio natural onde a mesma se encontra, em especial no que se refere às comunidades situadas em espaços onde se encontram biomas como a Mata Atlântica e a Caatinga.

São sugestões lançadas sem o propósito de prescrever receitas, mas de sugerir caminhos; novos pontos de partida pensados nesse momento de chegadas e de novas partidas da minha parte e da parte da comunidade Caiana dos Crioulos. Prosseguiremos constituindo, assim, nossas historicidades, com a esperança, da minha parte, da continuidade desse entrecruzamento de trajetórias que, como ocorreu com a escrita dessa dissertação, se não guardarão a marca da eternidade, terão marcadas a sua existência, em um dado momento do espaço-tempo... em um momento que logo será relegado a algum lugar do passado, mas que não poderá abandonar a condição de *ter sido*, tornando-se, portanto, passível de ser evocado por aqueles que o compartilharam.

## FONTES

### Orais

BASTIÃO. *Sebastião Paulo Alves*. 1º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

BASTIÃO/ZEFINHA. *Sebastião Paulo Alves/Josefa do Nascimento Alves*. 1º depoimento conjunto [mar. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

CHIQUINHA. *Francisca Beliza da Silva*. 1º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

“DÓ”. *Ermenegilda Josefa da Conceição*: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

DONA EDITE. *Edite José da Silva*: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Edite José da Silva*: 2º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Edite José da Silva*: 3º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Edite José da Silva*: 4º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Edite José da Silva*: 5º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

EDNALVA. *Ednalva Josefa da Silva Nascimento dos Santos*: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

ELZA. *Elza Ursulino do Nascimento*: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Elza Ursulino do Nascimento*: 2º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Elza Ursulino do Nascimento*: 3º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

JOSEFA. *Josefa da Silva Nascimento*: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

LUZIA. *Maria do Nascimento Oliveira*: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Maria do Nascimento Oliveira*: 2º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Maria do Nascimento Oliveira*: 3º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

MANÉ PRETO. *Manuel dos Santos Silva*. 1º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Manuel dos Santos Silva*. 2º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Manuel dos Santos Silva*. 3º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

MANÉ GUILHERME. *Manuel Guilherme Xavier*. 1º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Manuel Guilherme Xavier*. 2º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

MANEL. *Manuel Firmino Luiz*. 1º depoimento [mar. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

MARIA BENVINDA (MARIA TEODÓSIO). *Maria Benvinda da Silva*. 1º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

NOEMI. do. *Noemi Ursulino do Nascimento*: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Noemi Ursulino do Nascimento*: 2º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Noemi Ursulino do Nascimento*: 3º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

NAZARÉ. *Maria Nazaré Pereira dos Santos*: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

ORNILA. *Ornila da Conceição*. 1º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

ZÉ DUCA. *José da Silva*. 1º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

ZEFINHA. *Josefa do Nascimento Alves*. 1º depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

## **Audiovisuais**

CAIANA DOS CRIoulos. *Ciranda coco de roda e outros cantos*. Manaus: Indústria da Amazônia Ltda, 2003. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Desencosta da parede*: ciranda e coco-de-roda. Caucaia: Nordeste Digital Line S/A, 2008. 1 CD.

\_\_\_\_\_. *Ciranda côco de roda*: desincosta<sup>63</sup> da parede. Guarabira: Fox Estúdio Digital, 2008. 1 DVD.

---

<sup>63</sup> Reprodução *ipsis letris* do título original do DVD (ver ANEXO E).



CAIANA DOS CRIoulos E SEUS GRUPOS CULTURAIS. João Pessoa. 2013. Dvd.

MARINHO, Italo Jones (dir.). *O Reino Encantado de Caiana*. Campina Grande. 18'. 2012.

### **Bibliográficas/Periódicos**

CAVALCANTI, Josefa Saete B. *Caiana – Reduto de um quilombo?* Revista Tudo. 20/10/1983.

GAMBARRA, Rafaela. *Esforço para manter as tradições*. João Pessoa: Jornal A União. 17/03/2013.

FALCONI. Um quilombo esquecido. *Correio das Artes*, João Pessoa. 1949.

SILVA, José Antonio Novaes da. *Condições Sanitárias e de Saúde em Caiana dos Crioulos, uma Comunidade Quilombola do Estado da Paraíba*. Disponível em:<<http://www.scielo.br>>. Acesso: abr. 2010.

PAIVA, Ricardo de; SOUZA, Vânia R. Fialho de P. e Souza. *Relatório de Identificação: Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande/PB*. Recife: Fundação Cultural Palmares, 2008.

ZADRA, Luiz. *A vida vale uma festa: crônica de uma festa de casamento em Caiana dos Crioulos, comunidade de remanescentes de quilombos no interior da Paraíba*. Disponível em:<<http://ospiti.peacelink.it/>>. Acesso: 25 out. 2008.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

AESA. Mesorregiões do Estado da Paraíba. Disponível em: <<http://www.aesa.pb.gov.br/geoprocessamento/geoportal/mapas.html>>. Acesso: fev. 2013.

\_\_\_\_\_. *Microrregiões do Estado da Paraíba*. Disponível em: <<http://www.aesa.pb.gov.br/geoprocessamento/geoportal/mapas.html>>. Acesso: fev. 2013.

IBGE CIDADES @. *Alagoa Grande – PB*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/link.php?codmun=250030>>. Acesso: fev. 2013.

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 155-202.

\_\_\_\_\_. *Manual de História Oral*. 3. ed. São Paulo: Editora FGV, 2005.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. PEREIRA, Deborah D. de Britto. *As populações remanescentes de quilombos: direitos do passado ou garantia para o futuro?* Disponível em: <<http://www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo09.pdf>>. Acesso: nov. 2012.

ALMEIDA, Horácio de. *Brejo de Areia*. 2. ed. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 1980.

AMARAL, Elane Cristina do. *Subindo a serra, descendo a história: Memória e identidade cultural na comunidade remanescente de quilombo Grilo-PB (1930-2010)*. 2011. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ANDRADE, Maristela Correia de. Quilombolas: subsídios para uma discussão sobre a colonização de categorias nativas. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v. 4, n.1, p. 49-60, 2006.

ANDRADE, Rosane de. *Fotografia e Antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade; EDUC, 2002.

ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. Tradução José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Quilombos: Geografia Africana – Cartografia Étnica Territórios Tradicionais*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.

ARENDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro. In: \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 28-42.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.3, no.2, p.7-38, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: EDUSC, 2006.

BARBOSA FILHO, Hildeberto. *Nem morrer é remédio: poesia reunida*. João Pessoa: Ideia, 2012.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de Jonh Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

\_\_\_\_\_. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans (org.). *Antropologia da etnicidade: para*

além de ethnic groups and boundaries. Tradução de Rogério Puga. Lisboa: Fim de século, 2003. p. 19-44.

\_\_\_\_\_. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2. 2005.

BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v.12, n.1, p. 39-68, 2006.

BENATTI, José Heder. Propriedade comum na Amazônia: acesso e uso dos recursos naturais pelas populações tradicionais. In: SAUER, Sergio; ALMEIDA, Wellington (org.). *Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011. p. 93-113.

BENJAMIM, Walter. *Obras escolhidas, v. I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. Da morte de um velho. In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas, v. II: Rua de mão única*. São Paulo: Editora Braziliense, 1987. p. 267-268.

\_\_\_\_\_. Escavando e recordando. In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas, v. II: Rua de mão única*. São Paulo: Editora Braziliense, 1987. p. 239-240.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução Paulo Neves. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BLOCH, Marc Leopold Benjamim. *Apologia da História, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BORBA, Maria Auxiliadora Bezerra. *Saberes & Fazeres do Povo: resgate da Cultura Popular na Paraíba*. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 2006.

BORGES, Maria Eliza Linhares. *História & Fotografia*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

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

\_\_\_\_\_. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRAGA, Elizabeth dos Santos. *Memória e narrativa – da dramática constituição do sujeito social*. 2002. 207 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

BRAGA-PINTO, César. *As promessas da história: discursos proféticos e assimilação no Brasil colonial (1500-1700)*. Tradução de Hélio de Seixas Guimarães. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso: 18 mai. 2008.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br>>. Acesso: 28 mai. 2008.

\_\_\_\_\_. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. *Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007. Institui o cadastro geral de remanescentes dos quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres, para efeito do regulamento que dispõe o Decreto nº 4.887/03*. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso: 30 nov. 2008.

\_\_\_\_\_. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm)>. Acesso: 13 mar. 2012.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA (org). *Comunidades quilombolas de Minas Gerais no séc. XXI: História e resistência*. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008.

\_\_\_\_\_. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. A identidade negra e quilombola entre os moradores (as) de Mituaçu: Conde – PB. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0296.pdf>>. Acesso: nov. 2012.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990. 239 p.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe (org.). *Questões para a história do presente*. Bauru: EDUSC, 1999.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: \_\_\_\_\_. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998. p.17-62.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes Ferreira (cord.). *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 149- 164.

DA MATA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou como ter “Antropological Blues”. In: NUNES, Edson DE Oliveira (org.) *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DUARTE, Regina Horta. *História & Natureza*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

ESTEVES, Francisco Patrício. *Historicidade e campesinato: um estudo sobre a organização da comunidade de Malhadinha e sua inserção nas políticas públicas de ação afirmativa (1988-2011)*. 2012. 149 f. Tese (Doutorado em História)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

FRENCH, Jan Hoffman. Os quilombos e seus direitos hoje: entre a construção das identidades e a história. *Revista de História*, São Paulo, n. 149, p. 45-68, 2003.

FREIRE, José Avelar. *Alagoa Grande: aspectos econômicos e fatos da sua história*. João Pessoa: Ideia, 1996.

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1980. p.77-86.

FOSTER, Jonathan K. *Memória*. Tradução de Camila Werner. Porto Alegre: L&PM, 2011.

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

GAGNEBIN, Jean Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. Memória, História, Testemunho. In: GAGNEBIN, Jean Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 49-57.

\_\_\_\_\_. O rastro e a cicatriz: metáforas da memória. In: GAGNEBIN, Jean Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 107-118.

\_\_\_\_\_. O que significa elaborar o passado? In: GAGNEBIN, Jean Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 97-105.

GIBRAN, Khalil. *O profeta*. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

GONÇALVES. J.R. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.

GONCALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v.11, n.23, p. 15-36, 2005.

GONDIM, Antônio Washington de Almeida. *Geoeconomia e agricultura no Brejo paraibano: análise e avaliação*. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 1999.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os negros do Matão: Etnicidade e Territorialização*. Campina Grande: EDUFPG, 2011.

GURJÃO, Eliete de Queiróz; LIMA, Damião de (org.). *Estudando a História da Paraíba: uma coletânea de textos didáticos*. Campina Grande: Eduap, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & História: 3.<sup>a</sup> edição revista e ampliada*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 24. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas. *Etnografia*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Saudades de São Paulo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: LE GOFF, J. *História e Memória*. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 419-476.

LIMA, Elizabeth Christina de Andrade. *Os negros de Pedra D'água: Um estudo de identidade étnica- História, Parentesco e Territorialidade numa Comunidade Rural*. 1992. 177 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Rural), Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 1992.

LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Cultura Afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007.



LIMA, Luciano Mendonça de; LIMA, Maria Vitória; ROCHA, Solange. A escravidão e o processo de conquista e ocupação do interior da Paraíba. In: SOUZA, Antonio Clarindo Barbosa de; SOUSA, Fabio Gutemberg R. B. *História da Paraíba: ensino médio*. Campina Grande: EDUFCG, 2007. p. 45 – 58.

LIMA, Maria das Dôres da Silva. *Caiana dos Crioulos: a resistência cultural de uma comunidade quilombola*. 2010. 22 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) – Faculdade Machado de Assis, Rio de Janeiro, 2010.

LUIZ, Janailson Macêdo. *“Arrocha o bumba negada”*: cotidiano, tradição e memória das cirandeiras de Caiana dos Crioulos. 2010. 69 f. Monografia (Graduação em História) – Centro de Educação, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2010.

LONDRES, Cecília. O Patrimônio Cultural na formação das novas gerações: algumas considerações. In: TOLENTINO, Átila Bezerra (Org.). *Educação patrimonial: reflexões e práticas*. João Pessoa: Superintendência do Iphan na Paraíba, 2012. p. 14-21.

MALINOWSKI, Bronislaw. Objeto, método e alcance desta pesquisa. In: \_\_\_\_\_. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1978. p. 16-34.

MARTINEZ, Paulo. Henrique. *História Ambiental no Brasil: pesquisa e ensino*. São Paulo: Cortez, 2006.

MARTINS, Marcos Lobato. *História e Meio Ambiente*. São Paulo: Annablume; Faculdades Pedro Leopoldo, 2007.

MATOS, Hebe Maria. Laços de família e direitos no final da escravidão. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 338-383.

MATOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Lugão. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MAUAD, Ana Maria. Através da imagem: fotografia e história interfaces. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 73-98, 1996.

MEDEIROS, Sandreyza Pereira. *Eu sou quilombola! Identidade, história e memória no quilombo Pedra D'Água (1989/2012)*. 2012. 154f. Dissertação

(Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2012.

MEGALE, Nilza B. *Folclore brasileiro*. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1999.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MELO, José Octávio de Arruda. *História da Paraíba: Lutas e resistências*. 10. ed. João Pessoa: A União, 2007.

MELO, Josemir Camilo de. *A dinâmica cultural da Ciranda: pesquisa-ensaio de interpretação sócio cultural da Ciranda*. [S.l.: s.n.], [197-?].

MELO, Mário Lacerda de. *Os agrestes: estudo dos espaços nordestinos do sistema gado-policulturista de uso de recursos*. Recife: SUDENE, 1980.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

\_\_\_\_\_. Rachar as palavras: uma história a contrapelo. In: \_\_\_\_\_. *História, metodologia, memória*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 21-47.

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

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

\_\_\_\_\_. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1987.

MOURA, Fernando; VICENTE, Antonio. *Jackson do Pandeiro: o rei do ritmo*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NEPOMUCENO, Cristiane Maria. Festas de negros no Brasil: identidade e memória. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE ESTUDOS DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRAS E INDÍGENAS, 3., 2008, Campina Grande. In: Anais do III Seminário Nacional de Estudos de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Campina Grande: EDUEPB, 2008. p. 1-7.

NEVES, Margarida de Souza. Nos compassos do tempo. A história e a cultura da memória. In: SOIHET et al (org.). *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 21-33.

NÓBREGA, Joselito Eulâmpio da. *Talhado – Um Grupo Étnico de Remanescente Quilombola – Uma Identidade Construída de Fora?* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade. Campina Grande – PB: UEPB, 2007.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

\_\_\_\_\_. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. In: ALMEIDA (Org.), Alfredo Wagner Berno de (org.) et al. *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010. P. 42-49.

PAIVA JÚNIOR, Hugo Barbosa de. *Efeitos do rompimento da barragem de Camará na área urbana do município de Alagoa Grande/PB*. 2006. 98f. Dissertação (Mestrado em Engenharia Urbana) - Centro de Tecnologia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

PEIRANO, Maria G. S. *A favor da etnografia*. Disponível em: [http://nau.ufsc.br/files/2010/09/Peirano\\_a-favor-da-etnografia.pdf](http://nau.ufsc.br/files/2010/09/Peirano_a-favor-da-etnografia.pdf). Acesso: out. 2011.

PEIXOTO, Clarice Ehlers (org.). *Antropologia & Imagem, vol. 1: narrativas diversas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

\_\_\_\_\_. *Antropologia & Imagem, vol. 2: os bastidores do filme etnográfico*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

PIMENTEL, Altimar de Alencar. *Coco de roda*. João Pessoa: [s. n.], 2004.

\_\_\_\_\_. *Ciranda de adultos*. João Pessoa: [s. n.], 2005.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

\_\_\_\_\_. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLA, Ana Paula; SILVA, Carmen; FERREIRA, Simone. *Mulher e Trabalho na Agricultura familiar*. Recife: SOS CORPO – Gênero e cidadania, 2004.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). *Usos & abusos da História Oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p.103-130.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRINCE, Richard. Palmares como poderia ter sido. In: REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 52-59.

PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. P. 163-198.

PROJETO BRASIL QUILOMBOLA. *Canto e dança dos crioulos: Quilombo de Caiana dos Crioulos reverencia sua história nas rodas de ciranda e coco de roda*. Disponível em: <<http://ombudspe.org.br>>. Acesso: 28 fev. 2009.

RAMOS, L. M. O papel da tradição oral na constituição do patrimônio cultural e na formação de identidades de comunidades quilombolas no Brasil. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 9., 2008, São Leopoldo. In: *Anais do IX Encontro Nacional de História Oral*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2008. p. 1-11.

ROCHA, Solange Pereira da; FONSECA, Ivonildes Fonseca (Org.). *População negra na Paraíba: Educação, História e Política*. Campina Grande, EDUFPG, 2010. 2 v.

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

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.

\_\_\_\_\_. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, v.3, n.1, p. 41-73, 1997.

\_\_\_\_\_. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

\_\_\_\_\_. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SANTOS, André Mauricio Melo; TABARELLI, Marcelo. Uma breve descrição sobre a história natural dos brejos nordestinos. In: PORTO, Kátia C.; CABRAL, Jaime J. P. Cabral; TABARELLI, Marcelo. *Brejos de altitude em Pernambuco e Paraíba: história natural, ecologia e conservação* (Org.). Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004. p. 17-30.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do "ser negro": um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, José Vanildo dos. *Negros do Talhado: Estudo sobre a identidade étnica de uma comunidade rural*. 1998. 110 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Rural) - Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 1998.

SÃO PAULO (cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio histórico. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1002.

SCARAMBONE, Francisco. *Quem parte leva saudade*. Disponível em: <<http://letras.mus.br/emilinha-borba/1796771/>>. Acesso: nov. 2012.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SEEGER, Anthony. Pesquisa de campo: uma criança no mundo. In: \_\_\_\_\_. *Os Índios e nós: estudo sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980. p. 25-40.

SILVA, Edson. Povo Xukuru do Ororubá: história a partir das memórias de "Seu" Gercino. *Saeculum: Revista de História*, João Pessoa, n. 18, p. 75-90, 2008.

SILVA, Novaes da. *Condições Sanitárias e de Saúde em Caiana dos Crioulos, uma Comunidade Quilombola do Estado da Paraíba*. *Saúde Soc.* São Paulo, v. 16, n. 2, p. 111-124, 2007.

SILVA, Vanderlan Francisco da. Criação e implicações da observação participante nos estudos antropológicos. In: \_\_\_\_\_. *Crepúsculo antropológico: trajetória de formação da Ciência da Alteridade*. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado, 2009. p. 67-84.

TRAVASSOS, L.; CARVALHO, N. *Serena, Serená: Um documentário sobre a memória da cultura paraibana*. Disponível em: <[www.bocc.ubi.pt](http://www.bocc.ubi.pt)>. Acesso: jun. 2008.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: \_\_\_\_\_. *Individualismo e cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. 2. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1987. p. 123-132.

WACQUANT, Loïc. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 26, p. 13-29, jun. 2006.

**ANEXO A – CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO DE CAIANA DOS  
CRIoulos ENQUANTO COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOS**



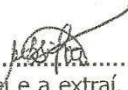
**REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL  
MINISTÉRIO DA CULTURA  
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES**  
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988.

**Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro**

**CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO**

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

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

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

O referido é verdade e dou fé

**UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO**  
**Presidente da Fundação Cultural Palmares**

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

**ANEXO B – LISTA DE COMUNIDADES CERTIFICADAS NA PARAÍBA  
COMO REMANESCENTES DE QUILOMBOS (FCP)<sup>64</sup>**

ESTADO	MUNICÍPIO	CÓDIGO DO IBGE	COMUNIDADE	DATA DE PUBLICAÇÃO
PB	Santa Luzia	2513406	Serra do Talhado (Certificada 2 vezes)	04/06/2004
PB	Areia	2501104	Engenho do Bonfim*	25/05/2005
PB	Gurinhém	2506400	Matão	25/05/2005
PB	Ingá	2506806	Pedra d'Água*	25/05/2005
PB	Alagoa Grande	2500304	Caiana dos Crioulos *	08/06/2005
PB	Várzea	2517100	Pitombeira*	28/06/2005
PB	Conde	2504603	Mituaçu	19/08/2005
PB	Cajazeirinhas	2503704	Vinhas	20/01/2006
PB	Riachão do Bacamarte	2512754	Grilo	12/05/2006
PB	Cajazeirinhas	2503704	Umburaninhas	07/06/2006
PB	Coremas	2504801	Comunidade Negra de Barreiras	07/06/2006
PB	Coremas	2504801	Comunidade Negra de Mãe d'Água	07/06/2006
PB	Coremas	2504801	Comunidade Negra de Santa Tereza	07/06/2006
PB	São Bento	2513901	Comunidade Negra Contendas	07/06/2006
PB	Catolé do Rocha	2504306	Comunidade Negra Rural Lagoa Rasa*	28/07/2006
PB	Conde	2504603	Comunidade Negra de Gurugi	28/07/2006
PB	João Pessoa	250750	Negra Paratibe	28/07/2006
PB	Serra Redonda	2515807	Negra do Sítio Matias*	28/07/2006
PB	Catolé do Rocha	2504306	Currallinho	13/12/2006
PB	Catolé do Rocha	2504306	São Pedro dos Miguéis	13/12/2006
PB	Conde	2504603	Ipiranga	13/12/2006
PB	São José de Princesa	2514552	Sítio Livramento	02/03/2007
PB	Dona Inês	2505709	Cruz da Menina	10/04/2008
PB	Tavares	2516607	Domingos Ferreira	04/08/2008
PB	Livramento	250850	Sussuarana, Areia de Verão e Vila Teimosa	09/12/2008
PB	Cacimbas	2503555	Serra Feia	05/05/2009
PB	Diamante	250560	Barra de Oitis	19/11/2009
PB	Manaíra	2509008	Fonseca	19/11/2009
PB	Diamante	250560	Sítio Vaca Morta	24/03/2010
PB	Nova Palmeira / Picuí	2510303 / 2511400	Serra do Abreu	04/11/2010
PB	Pombal	2412101	Rufinos do Sítio São João	17/06/2011
PB	Pombal	2512101	Daniel	17/06/2011
PB	Cacimbas	2503555	Aracati Chã I e II	25/10/2013
Total:				33

<sup>64</sup> Disponível em: <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=88&estado=PB](http://www.palmares.gov.br/?page_id=88&estado=PB)>. Acesso: 11 de mar. 2012.



**ANEXO C – MODELO DE CARTA DE CESSÃO****PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Alagoa Grande, 20 de janeiro de 2013.

Ao pesquisador Janailson Macêdo Luiz,

Eu, \_\_\_\_\_, identidade  
nº \_\_\_\_\_, declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha  
**entrevista/imagem**, gravada em \_\_\_\_\_ para o pesquisador  
Janailson Macêdo Luiz, inscrito sob o CPF número \_\_\_\_\_, identidade  
número \_\_\_\_\_, residente no endereço  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_, CEP \_\_\_\_\_

para ser usada integralmente ou em partes desde que para fins científicos, sem  
restrições de prazos e limites de citações, desde a presente data. Da mesma forma,  
autorizo que terceiros a ouçam e usem citações dela (entrevista), ficando vinculado o  
controle ao referido pesquisador.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes sobre a referida  
entrevista/imagem, subscrevo a presente carta, que terá minha firma reconhecida em  
cartório.

Nome: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_