

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia Social
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Arrocha pra cima! Perspectivas sobre cultura no Batuque quilombola de São João do
Piauí.

Ariane Couto Costa

São Paulo

2022

ARIANE COUTO COSTA

Arrocha pra cima! Perspectivas sobre cultura no Batuque quilombola de São João do Piauí.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais (Antropologia Social).

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva

São Paulo, 2022.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C834a COSTA, Ariane Couto
Arrocha pra cima! Perspectivas sobre cultura no
batuque quilombola de São Joao do Piauí. / Ariane
Couto COSTA; orientador Wagner Gonçalves da SILVA -
São Paulo, 2022.
94 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Patrimônio Cultural. 2. Quilombo. 3. Piauí. I.
SILVA, Wagner Gonçalves da, orient. II. Título.

TERMO DE CIÊNCIA E CONCORDÂNCIA DO ORIENTADOR)

Nome: COSTA, Ariane Couto.

Título: Arrocha pra cima! Perspectivas sobre cultura no batuque quilombola de São João do Piauí.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva (orientador)

Instituição: Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Rosenilton Oliveira

Instituição: Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Geslline Oliveira Braga

Instituição: Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Cleyde Rodrigues Amorim

Instituição: Universidade Federal do Espírito Santo- UFES

Às minhas e meus ancestrais, sanguíneos e de coração, aos que sei o nome e àqueles cuja história não se pode recuperar, a quem louvo e reverencio por suas lutas, suas lágrimas, sua alegria, seus sonhos e sua resistência, que me trouxeram até aqui.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, por ter me proporcionado a vida, a sobrevivência apesar das tantas, tão pequenas e tão turbulentas adversidades nos últimos anos, por me acompanhar e iluminar sempre, por me permitir chegar até este momento. Agradeço aos Encantados e Orixás, a quem aprendi a ter respeito e devoção, gratidão e alegria por saber que são espíritos dos nossos ancestrais. Agradeço à minha mãe, Cidinha, por todo o esforço empreendido desde sempre em nos criar e amar e proteger, apesar de tudo e todos. Esse é nosso mãe! Agradeço à irmã de peito, Julieta, por todo o suporte, conselhos, ligações diárias, apoio, puxões de orelha e tudo, inominável, que você foi e tem sido pra mim ao longo desses anos que nossos caminhos alegremente se cruzaram, te amo amiga! Agradeço aos queridos colegas do PPGAS, a todos, todas e todes que lutaram pelas ações afirmativas por anos, e tornaram possível o meu ingresso, especialmente à profa. Jaqueline Teixeira, exemplo e inspiração, pela acolhida calorosa e sincera, pelas dicas e pelo seu sorriso e delicadeza sempre presentes. Agradeço de forma especial os colegas Alessandra Tavares, cuja defesa foi um sopro final de esperança, à Shisleni Silva, pelo pragmatismo carinhoso e pelo acolhimento sem palavras dessa colega tão insegura, ao Maurício, Lourival, Elisa, Hugo, Emerson, Talita, profas. Silvana Nascimento e Marina pelo tempo como Copafer. Agradeço ao Enrique, que me acompanhou durante todo o processo e me impediu, tantas vezes de desistir. Obrigada pela paciência, pelo carinho, pela dedicação nessa reta final. Apesar de tudo, você sempre será especial e parte disso tudo! Agradeço a irmã Julinha, ao meu pai Reginaldo, pelo amor, preocupação e apoio, carinho e segurança sempre presentes. Agradeço à Zanettini Arqueologia e aos colegas de lá, sobretudo ao chefe, Paulo Zanettini, por me abrir portas para este universo maravilhoso de pesquisa, por possibilitar que esse mestrado fosse possível, por me dar liberdade de construir um caminho. Agradeço a todos e todas com quem estive e com quem troquei nas tantas idas a campo. Aos meus queridos amigos do Batuque, da Capoeira de Quilombo, dos Terreiros. Imenso agradecimento ao meu paizinho Mestre Chiquinho do Batuco (in memoriam) e Potira (In memoriam) pessoas doces, queridas, que me marcaram de forma especial e sempre

estarão vivos em mim com suas palavras e gestos. À minha mãe Neta, ao amigo Domir, ao Seu Augustinho, Justino, Dona Maria, Dona Maria Joana, ao Antonio Bispo, pelas teorias quilombolas e pelos ensinamentos nada pedagógicos sobre a vida. Agradeço ao meu colega de desafio, Fabio, pelo carinho, força, experiência, trocas e paciência nesse projeto profissional que se tornou pessoal. Agradeço à Juliana Freitas pelo axé e torcida e também, por fim e não menos importante, uma menção e agradecimento mais do que especial ao meu orientador, Vagner Gonçalves da Silva, por ser essa pessoa de luz! Obrigada por não desistir de mim, apesar de todas as mancadas e problemas, obrigada por acreditar comigo que isso seria possível, obrigada por ser, acima de tudo e qualquer título, um ser humano incrível, doce, gentil, acessível, humilde e compreensivo. Que toda a sua luz te retorne em dobro, prof! Axé!

Todo mundo um dia, tem sua hora e sua vez.

(frase da Preta Velha - A hora e a vez de Augusto Matraga, Guimarães Rosa)

Resumo

Esta pesquisa tem por objetivo analisar um grupo de batuque chamado Batuque dos Negros e Negras do Braz da Malhada, localizado no Território Quilombola Riacho dos Negros, em São João do Piauí. Observamos como os batuqueiros lidam com a categoria cultura enquanto um conceito nativo e ao mesmo tempo antropológico, no contexto de um processo de patrimonialização. Iniciada e realizada ao longo de um trabalho profissional de consultoria antropológica ao licenciamento ambiental, busco refletir, a partir dos papéis que ocupo como agente de patrimônio no licenciamento, antropóloga e mulher negra, como elas elaboram o conceito de cultura, assim como os efeitos da intervenção patrimonial em suas práticas cotidianas.

Palavras-chave: batuque; quilombola; patrimônio cultural; cultura

Abstract

This research aims to analyze a Batuque group called Batuque dos Negros e Negras do Braz da Malhada, located in the Quilombola Territory Riacho dos Negros, in São João do Piauí.

We observe how the "batuqueiros" deal with the category Culture as a native and at the same time anthropological concept within the context of a heritage process. Initiated and carried out throughout a professional work of anthropological consultancy to environmental licensing, I seek to reflect, from my roles as a heritage agent in licensing, an anthropologist and a black woman, how they elaborate the concept of culture, as well as the effects of heritage intervention in their everyday practices.

Keywords: batuque; quilombola; cultural heritage; culture

Lista de Imagens

Imagem 1. Rio Piauí em trecho no TQRN.....	35
Imagem 2. Pesquisadora (dir) em meio à roda de cantiga do GCQ.....	53
Imagem 3. Roda de Capoeira no IFPI durante a Kizomba.....	57
Imagem 4. Terreiro de Mãe Santinha, na chegada para a Festa de Cosme, primeiro dia de campo. (Créditos: Zanettini Arqueologia).....	60
Imagem 5. Vera Lúcia (em primeiro plano com a faca) e outras mulheres preparando o almoço na Festa de Cosme	65
Imagem 6. Seu Chico (de amarelo) e outras pessoas no quintal durante a preparação do almoço na Festa de Cosme	66
Imagem 7. Dona Sebastiana Neta e Seu Francisco de Aquino contando sobre o Batuque na Festa de Cosme.....	66
Imagem 8. Seu Luizinho do Xubéu, do grupo de Batuque de Luizinho Xubéu, na casa onde nasceu, na cidade de São João do Piauí.	69
Imagem 9. Dançador Raimundinho, do Batuque de Luizinho Xubéu, cumprimentando a pesquisadora após demonstração da dança.....	69
Imagem 10. Caixão do Batuque do Curral Velho	73
Imagem 11. Seu Augustinho do Batuque do Curral Velho.	80
Imagem 12. Capa de Exu, durante a noite de Exu na abertura dos trabalhos das Festa de Xangô no Terreiro Pai Xangô.....	96

Lista de Siglas e Abreviaturas

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

INRC- Inventário Nacional de Referencias Culturais

PGBC- Programa de Gestão dos Bens Culturais

INCRA- Instituto da Reforma Agrária

Cecoq- Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas

TQ – Território Quilombola

TQRN- Território Quilombola Riacho dos Negros

CECOQ/PI- Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí

MTST- Movimento dos Trabalhadores Sem Terra

MQ- Movimento Quilombola

FETAG- Federação dos Trabalhadores na Agricultura

GCQ- Grupo Capoeira de Quilombo

IFPI- Instituto Federal do Piauí

NEABI- Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas

IPHAN-PI – Superintendência Estadual do IPHAN no Piauí

FERAPI- Feira Piauiense de Produtos da Reforma Agrária e Comunidades Quilombolas

Sumário

Introdução	16
Territórios Negros: entre mitos de origem e reivindicação de direitos.	23
1.1. Mitos de Origem	28
1.2. O Movimento Quilombola	40
Capítulo 2.	58
Batuques: entre o orgânico e o sintético	58
2.1. Batuco do Braz da Malhada: uma organização negra	58
2.2. O patrimônio encontra os Batuques	79
Capítulo 3- Patrimônios pra quem: cultura na encruzilhada	88
Conclusão: Cultura na Encruzilhada	96
Bibliografia	100
Anexos	106
Anexo I – Vídeos Produzidos no Contexto do trabalho profissional	107

Introdução

Esta pesquisa tem por objetivo analisar um grupo de batuque chamado Batuque dos Negros e Negras do Braz da Malhada, localizado no Território Quilombola Riacho dos Negros, em São João do Piauí. Pretendemos observar como os batuqueiros lidam com a categoria cultura enquanto um conceito nativo e ao mesmo tempo antropológico, no contexto de um processo de patrimonialização.

Esta pesquisa nasceu, no seio de um trabalho profissional, no qual atuei como triplo-agente, isto é, como profissional da área de patrimônio cultural e pesquisadora dentro de um corpo de mulher preta e periférica. As questões trabalhadas no âmbito da pesquisa profissional e acadêmica embora semelhantes, possuem abordagens diferentes. Na atuação profissional o objetivo era muito definido, na pesquisa acadêmica, o recorte se prestou ao estabelecimento de um contexto macro, a partir do qual propomos esta reflexão.

O contato com o campo se deu através do licenciamento ambiental de uma linha de transmissão de energia elétrica no município de São João do Piauí. Como funcionária de uma empresa de consultoria arqueológica e cultural que trabalha com pesquisas voltadas para o licenciamento de obras e construções diversas, me vi diante deste campo já em 2015, quando participei de alguns procedimentos envolvendo a diagramação de um livro de apoio didático voltado para as comunidades dali. Naquele ano havia sido realizada uma pesquisa, uma avaliação de impacto aos bens culturais do município, por parte de uma das equipes da empresa, o que resultou num relatório que apontava ao Iphan mais de quinze bens e referências culturais naquela pequena cidade de pouco mais de vinte mil habitantes. A partir desse primeiro levantamento, que levou à realização de entrevistas com dezenas de pessoas na zona urbana e rural, a equipe descobriu algo notável: a cidade era cindida racialmente. Pretos nas comunidades “de baixo” e brancos “em cima”. Essas referências de lugar se referem ao Rio Piauí, que corta a cidade de leste a oeste e serve como orientador dos lugares de pretos e brancos naquela cidade segregada. Foi produzido por esta equipe um relatório técnico e submetido ao Iphan,

recomendando que, em vista do grande número de bens ali presentes, se fizesse uma etapa de aprofundamento de detalhamento desses bens e referências levantados. Meses depois o Iphan oficiou a consultoria com a resposta, solicitando que se fizesse um Programa de Gestão de Bens Culturais junto aos bens afro-brasileiros, Terreiros, Batuques e Capoeira, especificamente. Assim, dentre as mais de quinze referências culturais levantadas, o Iphan fizera esse recorte, solicitando que o aprofundamento documental fosse realizado em relação a esses bens especificamente.

Então passei a me envolver diretamente na tarefa, ao conceber juntamente com outros profissionais, um projeto para este Programa de Gestão de Bens Culturais. A saber, à época era recém publicada a Instrução Normativa Iphan 01/2015, que alterava uma série de ritos do licenciamento ambiental, cujos termos eram novidade tanto para nós, consultores, quanto para o próprio Iphan, como soubemos depois. Uma autarquia de alcance nacional, com superintendências estaduais estava agora diante de um novo conjunto de regras que tinham como foco padronizar os procedimentos de gestão a nível nacional, diminuindo as assimetrias entre os estados. Porém, àquela época, em 2016, soubemos que nem todas as superintendências e seus técnicos haviam sido devidamente treinados sobre como proceder e o que fazer diante dos novos termos e conceitos que a Norma trazia. Desta forma, o Iphan do Piauí, apesar de ter expedido um ofício solicitando esse Programa de Gestão dos Bens, não havia detalhado ou contextualizado para a consultoria a sua realização. Diante de um painel completamente novo, construímos um projeto que visava à documentação desses bens em maior detalhe, focando assim nos eventos públicos relacionados a cada um deles: as Festas de Cosme junto aos terreiros de umbanda; o Reis, junto aos grupos de batuque e a Kizomba, evento de batizado da capoeira local.

Entre a submissão do projeto, sua aprovação e a liberação de financiamento pela empresa interessada no licenciamento, transcorreram-se mais de dois anos. Assim, em 2018, três anos após o primeiro levantamento, voltava à linha de ação desta profissional, a realização deste projeto de gestão dos bens culturais negros em São João do Piauí. Em cinco etapas de campo realizadas entre setembro de 2018 e agosto de 2019, estive em contato com dezenas de pessoas no território, experienciando com elas suas percepções sobre a cultura que buscávamos documentar.

Já na fase de projeto, em 2016, me incomodava a ideia de que a documentação dessas práticas fosse resultar em relatórios técnicos, pouco acessíveis à população, e que apesar dos esforços e orçamento empreendidos nessa natureza de projeto, quase nunca nada ficava de concreto para as comunidades em si. Assim, um dos pontos pelos quais insisti na equipe de elaboração do projeto, foi pela oferta de cursos de formação que possibilitassem às pessoas envolvidas nesses bens, a realização de videocomentários autorais sobre suas práticas. Ofereceríamos oficinas de produção audiovisual, para que eles pudessem, a partir de suas percepções, documentar suas próprias práticas. Ao chegar em 2018 com este projeto e discuti-lo com os grupos de terreiro e capoeira, percebemos que não apenas eles não se interessavam por essa ou outras formações, como também entendemos alguns entraves em relação à realização da proposta inicial. Desta forma, em acordo com as lideranças dos grupos abordados, definimos pela realização de três mini documentários, que tivessem como objetivo documentar um pouco da trajetória e da história desses bens no território, mas produzidos por nós, a partir das etapas de pesquisa junto deles. Esses vídeos, seriam, como inicialmente previsto, uma espécie de contrapartida à colaboração dos grupos e pessoas envolvidas, como forma de documentação mais acessível do que os relatórios técnicos que comumente eram produzidos até então nessa natureza de projetos.

Academicamente, o interesse e objeto da pesquisa foi se construindo ao longo do projeto. Mas já após a primeira etapa de campo, defini, junto ao orientador, a mudança do recorte da pesquisa de mestrado, que inicialmente se voltaria para processos de patrimonialização em Minas, para este contexto, para pensar etnograficamente sobre o processo de patrimonialização que se desenrolava ali, com suas ambiguidades, controvérsias e inconsistências, aproveitando-me do tríplice papel que eu desempenhava ali, como agente do patrimônio, na sua esfera jurídica, como pesquisadora antropóloga e como mulher preta, com uma bagagem pessoal que tanto me aproximava quanto afastava do campo e da academia. No campo, a proximidade era dada, de certa forma, por ser uma mulher negra e por ver com familiaridade uma série de fatos do cotidiano, que me eram comuns por ter crescido no seio de uma família nordestina. Na academia, estes mesmos fatores, me faziam sentir apartada do contexto ofertado, embora fosse egressa desta mesma universidade. Da mesma forma, a parte

em mim de cultura embranquecida, que havia me levado aos bancos da universidade, era também o fator que afastava dos colaboradores em campo, como a estranha do sudeste que estava ali para pesquisar a cultura deles. Apesar dessas reflexões, que apenas margearam a reflexão, neste trabalho não tratarei de autoetnografia, pois, como dito, apesar de alguns pontos de contato, eu de fato não pertencço ao grupo alvo de estudo. Usarei desse lugar de ambiguidades, antes, para tirar dele, com sorte, alguns olhares e reflexões que podem ser úteis ao propósito desta pesquisa.

Metodologicamente, esta pesquisa se construiu através da oralidade. Ao invés de recorrer a entrevistas estruturadas, optei por realizar conversas mais soltas, vivências, compartilhamento de ideias e momentos, através de uma pesquisa etnográfica, contudo, circunscrita, já que a tripla-função de agente cultural, pesquisadora e mulher negra, habitantes de um mesmo corpo, ao mesmo tempo e no mesmo lugar, impunham algumas limitações ao método, como por exemplo, viver mais tempo ou pousar nas comunidades rurais alvo da pesquisa. Apesar disso, entendo que o aproveitamento dos momentos juntos e o olhar e atitude etnográfica contínua lançada sobre toda a permanência dentro e fora do Quilombo, foram fundamentais para a construção da ponte que possibilitou esta pesquisa, como veremos adiante. Outro ponto relevante é que por vezes as personas da agente cultural, da antropóloga e da mulher preta aparecerão neste texto, ora borradas como vulto, ora como espelho, em diversos momentos. E consideramos essa franqueza metodológica importante, uma vez que, como amplamente discutido por diversos autores, não há objetividade na antropologia, senão formas controladas de *inventar* essa experiência e traduzi-la.

Ao longo da pesquisa acadêmica, o interesse na agência da política pública de patrimonialização e seus efeitos junto à população, foi sendo substituído pela curiosidade acerca das diferentes compreensões das comunidades *detentoras* de bens culturais¹ constituídos política e juridicamente como “afro-brasileiros” e “quilombolas”, no contexto de um território quilombola, e sua relação com os demais entes envolvidos na construção

¹ Ao mencionar Comunidades Detentoras de Bens Culturais estamos reproduzindo um termo amplamente utilizado pela gestão pública de cultura e patrimônio cultural, que se refere às pessoas envolvidas e com papéis de agente em determinada prática considerada “Cultural”, como veremos nos capítulos a seguir.

do processo que resulta nessa patrimonialização. No entanto, cumprindo o seu papel, a antropologia se colocou tratou de suspender as certezas, e me obrigou a refletir sobre os monólitos que estava construindo, ao pressupor que para os colaboradores estivéssemos partilhando sentidos comuns ao falarmos de cultura. Percebemos, por fim, que antes de pensar nos efeitos da “Cultura” entre essas pessoas, era preciso pensar nas formas como essa cultura se manifestava e era agenciada por elas, em diferentes contextos.

Ao lado disso, é preciso lembrar, transcorria um processo administrativo de Identificação das Culturas Quilombolas do Piauí, que teria por efeito, uma possível patrimonialização de alguns de seus Bens Culturais, os primeiros Bens Culturais Quilombolas - com este marcador de diferença - no país, num momento em que o painel político parecia - e iria - retroceder rapidamente e vir diretamente de encontro- e confronto- com as populações étnica e culturalmente diferenciadas, chamadas juridicamente, de “povos tradicionais”. Este processo, que só se revelou com clareza ao término dessa dissertação, também será abordado, no capítulo final deste trabalho.

Essa dissertação foi concebida em 3 capítulos. No primeiro capítulo “Territórios negros: entre mitos de origem e reivindicação de direitos”, procuraremos contextualizar o movimento pelo reconhecimento do quilombo, iniciado em 2007, e sua posterior demarcação ocorrida em 2010. A comunidade negra local teria se originado na região do Riacho, parte da fazenda Bugio no século XVIII. Coexistem na cidade pelo menos duas versões dessa origem, que, curiosamente, são produzidas por grupos racialmente distintos. Segundo a “versão branca”, o motivo inicial para os negros se originarem nessa região à jusante do rio, é que os escravizados eram portadores de doenças, que poderiam contaminar a água; e na “versão negra”, porque simplesmente era uma região com mais córregos perenes e melhor de se viver. Observaremos a luta da comunidade inicialmente pela reforma agrária, e o modo pelo qual nove comunidades que acabaram fazendo parte do território quilombola se utilizaram de categorias ou manifestações culturais (como a capoeira, que chega às comunidades através do Movimento Quilombola) para estabelecer uma identidade sobre a qual reivindicaram o direito de posse à terra sobre a qual viviam há gerações.

Assim, iniciamos esta discussão por uma apresentação da chegada ao campo, dos primeiros contatos com o contexto estudado, para compor um resumo de algumas das principais linhas e fraturas no conceito de *quilombola*, a partir de uma discussão sobre os mitos de formação do Território Quilombola Riacho dos Negros, local desta pesquisa. Narrada a partir de diferentes vozes e percepções, se desvelam diferentes instâncias de significado e relação entre as categorias “quilombola” e “negro”, e como essas identidades acabam por construir o cerne da problemática acerca da cultura alvo deste trabalho.

No segundo capítulo, “Batuque do Braz: entre o orgânico e sintético, analisaremos como esse movimento se expande em uma reivindicação ao IPHAN para a realização de um mapeamento no Piauí dos quilombos existentes e o Inventário Nacional das Referências Culturais (INRC) de seus bens culturais, entre as quais está o batuque, que ressurgiu nesse contexto como uma “nova força” cultural e política que irá se somar à capoeira, porém, com uma certa autonomia de narrativa em relação ao próprio Movimento Quilombola por ser anterior a ele e, sobretudo, por uma geração de pessoas mais velhas, cuja identidade quilombola nem sempre encontra aderência. Nesse capítulo enfocaremos o Batuque dos Negros e Negras do Brás da Malhada, então chefiado pelo sr. Francisco de Aquino Pereira, “Seu Chiquim do Batuque”, considerando também a experiência de outros batuqueiros que formam uma rede cultural.

No terceiro capítulo, “Patrimônio pra quem: cultura na encruzilhada”, retomamos os principais pontos apresentados ao longo da dissertação para refletir como a cultura enquanto experiência concreta dos grupos pode ser acionada no âmbito das políticas identitárias e de reivindicação de direitos. Partirei de um caso específico de exibição de um minidocumentário sobre a comunidade e o debate que dele se seguiu e as ações que dele se desencadearam.

Territórios Negros: entre mitos de origem e reivindicação de direitos.

Neste capítulo vamos contextualizar os mitos de origem que fundamentam a presença negra neste território formado por São João do Piauí, assim como contextualizar sucintamente os processos de formação do território quilombola ali. Mas antes, vamos conhecer um pouco melhor o percurso que me levou, como pesquisadora, a olhar para esta atuação como gestora cultural e refletir, a partir dela, sobre as visões sobre cultura e o processo de patrimonialização dos batuques no contexto deste quilombo.

O que me levou até São João do Piauí, em setembro de 2018, foi um trabalho de consultoria, para a empresa Zanettini Arqueologia, da qual faço parte como quadro fixo, há mais de dez anos e que naquele momento, como pós-graduanda em antropologia, passava a assumir atividades diretas com pesquisa cultural para os licenciamentos

ambientais, em interlocução com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o IPHAN, que regula e fiscaliza os resultados dos trabalhos das consultorias no âmbito de pesquisas arqueológicas e antropológicas, denominadas como pesquisas aos “bens culturais”. Tratava-se de um projeto de continuidade de um licenciamento de uma linha de transmissão de energia elétrica, iniciado por outras equipes em 2015, e que após três anos entre aprovação do Iphan e aprovação da empresa de energia em relação ao orçamento, finalmente voltava como etapa a ser efetivamente realizada. Vale lembrar que a esta altura, boa parte da linha de transmissão já havia sido implantada e nosso trabalho era um requisito apenas para sua operação, entre outras condicionantes, que a secretaria estadual de meio ambiente julgara necessários. Dois anos antes, uma outra equipe da mesma empresa havia visitado o lugar, feito um levantamento geral acerca das culturas do local, para elaborar um relatório que visava avaliar os impactos para o patrimônio cultural e arqueológico da construção desse empreendimento. Entre cavalgadas, repentes, missas, festejos, carnavais e torneios de futebol, alguns aspectos da “cultura” local, foram ressaltadas quinze referências culturais por aquela equipe, dando conta de diversos estratos sociais. Baseada em conversas “temáticas”, essas abordagens às pessoas locais acabaram logo por revelar uma peculiaridade: era uma cidade cindida. Explicitamente cindida. Pretos pra um lado, brancos pra outro, como o mito de origem das comunidades preconizava e se verá melhor adiante.

Atentos a isso, os pesquisadores foram até as “terras de baixo”, até as comunidades negras, descobrindo que se tratava de um território formado por 18 comunidades rurais que se denominavam quilombolas e haviam sido reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares em 2010, aguardando, no entanto, a finalização do processo de regularização fundiária no INCRA. A equipe, por indicação de representante da cultura na prefeitura municipal, chegou a Antonio Bispo dos Santos, à época, indicado como “liderança dos quilombolas” e que ele lhes poderia fornecer mais detalhes sobre as culturas dali, do “pessoal de baixo”. Bispo, ou Nego Bispo, como gosta de ser chamado, é um renomado intelectual quilombola, um dos expoentes do movimento quilombola do Piauí e um dos mais respeitados articuladores do movimento quilombola no país. Morador de uma das comunidades quilombolas de São João, a comunidade Saco, foi ele quem apresentou à equipe aspectos da cultura local, que conformariam as

comunidades como Quilombolas: a Capoeira, os Batuques e os Terreiros. Entrevistando também outras pessoas dos universos negro e branco do local e registrando seus apontamentos sobre as culturas locais a seu ver, a equipe submeteu seu relatório ao Iphan, fazendo a ressalva de que, por cruzar o território quilombola, embora não houvesse previamente, qualquer impacto direto previsto às práticas culturais desses grupos, de acordo com o que eles lhes narraram, seria recomendável um olhar mais apurado para essas culturas.

Meses depois a superintendência estadual do IPHAN oficiou a consultoria com a demanda pela realização, como determina a lei para o licenciamento, de um “aprofundamento da documentação sobre as práticas dos Batuques, dos Terreiros e da Capoeira”, sob o signo de um Programa de Gestão dos bens culturais tombados, valorados e registrados. Apesar de a capoeira já ser um bem registrado, alvo de acautelamento em nível federal², as superintendências estaduais gozavam de certa liberdade de demandar o aprofundamento dos estudos, como uma condicionante legal para a legalização do empreendimento. À época não era tão claro para nós consultores o que esta superintendência esperava como resultado daquela ação e por isonomia, os técnicos não costumavam atender quaisquer telefonemas ou consultas extra ofício, que mesmo essas, poderiam demorar alguns meses para serem respondidas. Era o ano de 2016 e quase nenhum empreendimento havia passado ainda por aquela demanda de “programa de gestão de bens culturais”, era, portanto, um processo com quase nenhum precedente na “nova norma”. O programa de gestão parecia ser um instrumento novo, que como quase todos, não havia sido amplamente discutido entre os corpos técnicos estaduais, que tampouco, conforme soubemos por conversas paralelas com outras superintendências, haviam sido treinados sobre como, quando, onde e em que casos aplicar e como lidar com aquele aparato legal. Ademais, por se tratar de um território quilombola, este local se tornara alvo de programas específicos, regidos pela lei para os territórios quilombolas, sob a administração da Fundação Cultural Palmares,

² No caso dos terreiros, como têm sido alvo de tombamento, como patrimônio material, o acautelamento se estende apenas àqueles especificamente alvo do estudo e pesquisa, ao contrário da capoeira, que é um bem imaterial, cuja política se estende a quaisquer grupos e rodas em território nacional.

entre outros programas que viessem a compor o licenciamento de forma geral, como o programa de pesquisas arqueológicas, os programas de biota, fauna, flora, etc.

Tratava-se, assim, de uma fronteira borrada de “jurisdição”, ou, para não perder o trocadilho, de uma fronteira “imaterial” entre departamentos, em que a legislação dava argumentos para que cada órgão definisse, dentro de suas competências específicas, os procedimentos a serem adotados para a continuidade do licenciamento. Isto posto, o Iphan gozava, pelo menos à primeira vista, de autonomia legal para solicitar, dentro do crivo do patrimônio cultural, que fosse realizado um estudo de aprofundamento da documentação dessas práticas, que, ressalta-se, ele mesmo, através de seus técnicos, delimitou como sendo especificamente essas três práticas, dentro do território deste município. O que não sabíamos àquela época, porque nunca havia sido explicitado em qualquer documento que nos fosse acessível e também não havia o hoje disponível sistema de consulta online, era que o recorte aparentemente fortuito da superintendência, dialogava com um estudo já realizado em 2007, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) das Comunidades Quilombolas do Piauí, cujo proponente era a Coordenação Estadual do Movimento Quilombola do Piauí- Cecoq-PI. A solicitação do inventário, que nada mais é, do que um levantamento sistemático das referências culturais imateriais de um lugar, foi feita na mesma época em que o MQ se firmava no lugar e consolidava o reconhecimento do TQ Riacho dos Negros e de tantos outros na região, como já apontado.

A partir da primeira etapa desta pesquisa, portanto, um projeto profissional, é que reorientei meu objeto de pesquisa no mestrado que realizava. As questões colocadas pelos grupos eram tantas e tão multifacetadas que o maior dos desafios, que se estendeu até a etapa final de escrita, foi delimitar a questão central alvo desta etnografia. Embora tenha me definido por ampliar a discussão, as diversas camadas do meu papel junto ao universo das pessoas pesquisadas também se colocou como entrave e ponto privilegiado de reflexão. Atuar como agente de política pública, pesquisadora, mulher, negra e periférica, descendente de nordestinos, dentro de um quilombo no Piauí colocou-se como desafio, tanto para a abordagem de questões teóricas, quanto práticas em campo. No campo parecia evidente, em certos contextos, que minha fenotipia diminuía a distância e o estranhamento das pessoas do quilombo para comigo: numa cidade

segregada, uma preta aparecer e andar no quilombo não pareceria tão incomum, ainda que fosse uma forasteira, por contraponto, o acesso a instâncias de poder, poderia ser prejudicado. No quilombo, a proximidade talvez se desse pela cor da pele comum entre os quilombolas e eu (“você é feito nós, preta igual um carocinho de ata!”³- me diria certa vez seu Chiquinho do Batuque do Braz) mas também e para mim, fundamentalmente, pelo fato de a “gramática cultural local” me soar estranhamente familiar, me remetendo ao afeto e à cenários, referências, memórias, formas, cores e jeitos aprendidos desde a tenra infância numa família entre avós e parentes baianos. Por outro lado, o fato de vir de São Paulo, de representar uma empresa, de estar ali como pesquisadora de uma universidade, com minhas perguntas “sem sentido”, fez de mim uma estranha, enquadrando-me, para os colaboradores, como uma “nativa” alvo de observação, confronto e até hostilidade, em determinadas situações e com determinados interlocutores, como é comum e até desejável a nós antropólogos.

Recém retornada à academia após mais de dez anos egressa da graduação, período em que me dediquei ao trabalho e sustento da minha família, adentrei a pós-graduação como cotista – a primeira turma de pós com cotas em antropologia!- e de certa forma me sentia também na academia uma *outsider*. Criava-se para mim, naquele ano, uma “zona de desconforto” na qual eu experienciava, com todos esses papéis sob a pele de mulher preta, grandes e profundas experiências, boas e más junto aos meus colaboradores. Como as semelhanças não passavam da superfície da pele e de um referencial de memórias e afetos, relacionado à certa “nordestinidade” da minha família, não se trata em absoluto de fazer desta análise uma autoetnografia, senão, tentar me posicionar neste campo, para a partir desses “não-lugares”, refletir sobre nossas idiossincrasias no que tange à tão massacrada cultura e, no caso em particular, àquilo dela que chamamos de patrimônio cultural e de como lidamos com ela num contexto de quilombo.

³ Ata é o nome local dado à fruta Pinha, cujos caroços são de cor preta intensa e brilhante.

1.1. Mitos de Origem

Oficialmente, o TQ Riacho dos Negros tem sua origem numa herança que foi alvo de golpes jurídicos e apossamentos por pessoas que se valiam de seu status, conhecimento e acesso à burocracia e às leis, para expropriar a terra de seus legítimos herdeiros. Os quilombos de herança foram um tipo comum de origem de assentamentos negros rurais, uma vez que, em busca de manter os ex-escravizados sob exploração, os administradores e senhores de terras passaram a doar pequenas extensões de terra a esses ex-escravizados, ainda que não lhes passando a propriedade formalmente (2015 pp. 25).

Considerado o segundo maior território quilombola do estado do Piauí em extensão, compreendia, em 2010, cerca de 448 famílias, dispersas ao longo de seus quase 45 mil hectares. Composto por 21 comunidades rurais, nove delas encontram-se nos limites municipais de São João do Piauí, estendendo-se em laços de parentesco, para outras 3 comunidades envoltórias: Agrovila I e II e Lisboa. Estas últimas, foram legalizadas pelo movimento de reforma agrária do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra- MST.

De acordo com a bibliografia e relatos orais compartilhados, a gênese deste território quilombola se deu na comunidade rural Riacho do Anselmo, que se localiza a cerca de duas horas de carro da sede, nas bordas do limite municipal, na divisa com Paes Landim.

“É de lá que saíram os outros todos. (...) É de lá os tronco velho dos Riacheiros (...) Se existe Junco é porque existe Riacho. Se existe Curral Velho é do Riacho que vieram. E esses outros todos espalhados por essas terras daqui e de longe, saíram foi tudo do Riacho” (Fala de Seu Raul, da comunidade Riacho, em ROCHA, 2010, pp. 14)

De acordo com relatos orais e fontes históricas, a cidade de São João do Piauí, teve origem a partir da Fazenda Malhada do Jatobá. A Fazenda era ponto de pouso para

pastagem do gado transportado do Pernambuco e Bahia para o Maranhão e Pará. É cortada pelo Rio Piauí, que além da água, fornecia pasto para os muares. Segundo Rocha (2010), em seu relatório antropológico que consubstanciou o dossiê de reconhecimento do território como quilombola pelo INCRA, assim como diversos colaboradores locais da pesquisa e outros munícipes da cidade com quem tivemos contato, as comunidades negras são chamadas, na sede municipal, como “os negros de baixo”, dada a localidade das terras compreendidas pelas comunidades negras, tornadas posteriormente quilombolas. A noção de “alto e baixo” ali se dá não pela topografia do terreno, mas pelo curso do rio, que passa primeiro pela área onde hoje se situa o centro da cidade para então escoar rumo à região onde se localizam as nove comunidades pertencentes ao território quilombola dentro do município de São João do Piauí, portanto, à jusante do rio.

De acordo com Rocha (2010:), e atestado por nossas próprias interações feitas na cidade, percebemos que há pelo menos duas versões concorrentes acerca da gênese deste território negro: uma elaborada e afirmada pelos brancos e outra, afirmada pelos negros das comunidades rurais que o formam. São narrativas quase mitológicas, no sentido de que organizam na cabeça dos locais, sejam brancos ou negros, os papéis sociais e as territorialidades de cada um dos grupos, fazendo com que persista, até hoje, uma demarcação “invisível” para quem chega de fora, mas que é muito bem conhecida e clara para qualquer local.

Ambas as narrativas têm como ponto central o rio, pessoas negras e pessoas brancas. Numa delas, as terras de baixo eram local de abrigar “escravos doentes”. Nesta versão se supõe que era a época das fazendas jesuíticas e que, visando conter epidemias, os escravizados doentes eram mandados para lá, para “as terras de baixo, pra morrerem”⁴. Outra versão narra que Anselmo Rodrigues, era filho de um grande fazendeiro local, que teria ido estudar em Salvador e trazido de lá uma negra, a quem desposara. Evitando ter de lidar com a aceitação da nora negra pela família, o pai teria solicitado ao filho escolher uma fazenda para se fixar, longe da sede. Da família formada

⁴ versão contada na sede, por autoridades (Zanettini Arqueologia, 2015).

por Anselmo e esta mulher teriam descendido todos os negros e negras que hoje se espalham pelas comunidades “de baixo” e que formam o quilombo. Os mitos se contrapõem, se confundem, se mesclam e dividem opiniões entre os locais. Entre os inúmeros matizes e camadas que este mito fundador ganha, dependendo de quem a conta, se branco ou negro, fica claro que a história tem quase um propósito de explicar a existência dos negros na cidade e estabelecer uma ordem lógica para a segregação espacial pelo viés da raça.

Em sua versão, Paulo⁵, homem branco da cidade, explica o lugar dos negros, a visão construída sobre eles (biotipo africano, raquíticos, doentes/contagiosos, alguém que se quer manter longe, “outros” muito diferentes do sujeito que fala, empregados ou escravos, em oposição a “senhor”) e a partir da assunção como quilombolas, os negros são definidos por ele como lutadores, “vão em cima”, latifundiários. A partir dos adjetivos dados por Paulo aos negros, vemos que a condição de africanos, de pretos, parece ser para ele o signo de todos os demais adjetivos que ele atribui a essas pessoas, que se inicia com adjetivos de fraqueza física, passa à doença, presumidamente contagiosa, já que o contato dos doentes com a água, em sua versão, seria o fator fundamental para que os senhores os tivessem alojado na parte baixa. São caracterizados como servos dos quais o senhor pode dispor e fazer ficarem longe, de acordo com sua conveniência, separando os doentes dos com saúde. As terras de baixo eram o lugar da morte, onde “eles iam pra morrer”. O tratamento implicitamente dispensado já traz referência que corrobora a condição de escravos e a subalternidade e descaso de que eram alvo, nessa versão, sem qualquer agência, qualquer resistência. E de forma jocosa, ele contrapõe a versão “branca” à história narrada “por eles” (os de baixo), que remete à criação do quilombo à comunidade Riacho do Anselmo, tendo sido este um herdeiro legítimo, que obteve por direito de herança as terras onde se estabeleceu.

⁵ Nome fictício. Alguns nomes citados neste trabalho foram substituídos por nomes fictícios a fim de proteger a identidade dos interlocutores.

Também nesta segunda história há versões concorrentes, narradas por brancos e negros. A dos brancos, Rocha (data, p.) nos informa que Anselmo era um bastardo, que por se juntar com uma negra, foi degredado pelo pai a morar numa fazenda muito longínqua da sede da vila, na parte de baixo, à jusante do rio, onde a água corre depois de ter passado pelos brancos, uma vez que seria impensável os brancos utilizarem o rio “contaminado” por eles; Já na versão dos negros, Anselmo Rodrigues era um filho mestiço (filho do fazendeiro com uma negra), mas amado, por isso teria sido até mesmo mandado para estudar em Salvador, de onde teria trazido uma negra (assim como sua mãe), de nome Justa Rodrigues, a quem desposou. Aborrecido, seu pai, um grande fazendeiro, teria imposto que deixasse a negra, sob pena de não poder viver com ela ali, na sede do lugar. Se recusando a deixá-la, Anselmo teria optado por ir embora para longe do centro da vila. Seu pai teria então lhe ofertando como opção duas de suas fazendas. Anselmo, na versão quilombola, era “esperto” e por isso escolheu para si a fazenda do Riacho (Fazenda Bugil) onde havia, segundo dizem, maior abundância de córregos intermitentes e onde ele poderia prover seu sustento e de sua família. Lá teria criado, junto de Justa, cerca de dez filhos. Há narrativas que dizem também que outros negros, fugidos de outras localidades e fazendas, teriam se fixado ali, com a permissão de Anselmo. Da descendência deles (os Rodrigues) teriam origem muitos negros e negras do TQRN, no qual algumas famílias mantêm até hoje o sobrenome Rodrigues. Nesta segunda versão fica evidente que todos os adjetivos negativos, são, por contraparte, positivos. Anselmo tinha sobrenome (Rodrigues) e era filho amado, tendo sido herdeiro. A esposa, tinha nome e sobrenome, Justa Rodrigues, e a escolha pelas terras de baixo, seria resultado da “perspicácia” de Anselmo, ao escolher o local com mais fontes de água.

A professora Raimunda Coelho, nascida no município, mestre em educação e relações raciais, atuante e respeitada no Quilombo por seu apoio ao movimento, nos diz que a segregação racial no município nunca foi algo velado. E completa:

(...) As comunidades ribeirinhas, [como] Juazeirinho, Vila Foca e o Bairro Vermelho [atualmente bairros da periferia que se forma na cidade], são extensões do Quilombo. Essas crianças só ouviam as histórias de que eram escravos! Não existe escravos, existe escravizados! E veio junto com a segregação, toda a inferioridade. **Aprenderam que existia um povo branco superior, vendo seu povo negro sendo ridicularizado. Quando alguém queria xingar alguém, falava: ‘você parece uma neguinha do Riacho, do Estreito’.** Então eles foram crescendo com o **estigma de que seu povo era feio, atrasado, de que gostavam apenas de pedir. É como se as pessoas afrodescendentes não tivessem condição de viver com a civilização.** (Professora Raimunda Coelho, 24/11/2018, grifo nosso)

Na versão da professora Raimundinha, como é comumente chamada, Anselmo era um homem negro, Justa, sua esposa, também. A ocupação do Riacho foi, nesta versão, resultado do degredo do fazendeiro, decepcionado pelo filho ter uma esposa negra. Professora Raimunda vai além e relata que esse “mito de origem” da cidade, baseado no racismo, seria a pedra fundamental para a manutenção das desigualdades, que fazem com que o povo das comunidades quilombolas não tenha acesso sequer às políticas públicas básicas, o que pudemos verificar em cada incursão em campo. Em tudo o que possam ser independentes, os moradores das comunidades visitadas o são, mas quando necessitam de serviços de saúde, educação, deslocamento, e até mesmo cultura, tudo é dificultado por um serviço público que, como afirma professora Raimundinha, parece querer empurrar os quilombolas para um lugar que naturaliza e atribui a eles próprios sua “subalternidade”.

Segundo levantamentos documentais feitos por Eduardo Rocha (2010), antropólogo do INCRA responsável pelo estudo de reconhecimento do TQ, confirmou-se documentalmente a versão proferida por Padre Lourival, grande conhecedor da história da cidade, que afirmou que a localidade da Fazenda Bugio pertencia à família Clementino de Carvalho e que teria se tornado local de refúgio para os escravizados fugidos das Fazendas Nacionais em toda parte do sul do Piauí. Segundo o padre, Anselmo teria nascido na Feira de Jatobá dos Coelhos, localidade pertencente a Jatobá

da Malhada, que hoje é o município de São João. Segundo este relato, Benedito Carvalho, descendente da família Carvalho, teria falecido em 1875, deixando em inventário uma listagem de escravos e propriedades. Este documento aponta para a utilização intensa de trabalho escravo.

Pesquisas historiográficas apontam também na primeira metade do século XVIII, padres Jesuítas, vindos da Bahia, passaram a administrar as fazendas nesta porção do Piauí, tendo alcançado grande prosperidade econômica, com arrendamentos para outros administradores e criação de gado próprio, utilizando-se largamente de mão-de-obra negra escravizada e indígena, uma vez que o extermínio e aldeamento dos grupos indígenas da região, iniciado pelo sesmeiro Domingos Mafrense em meados do século XVII, continuava, com os colégios indígenas e aldeamentos jesuíticos. Com a expulsão dos padres Jesuítas em meados do século XVIII, essas fazendas passaram a ser Fazendas Reais, e com a independência, fazendas do Império. Ao longo de todo esse tempo, desde os jesuítas, essas fazendas teriam sido partilhadas, saqueadas e apropriadas por diversos de seus arrendatários e administradores. A Inspeção Piauí, criada quando da passagem da posse jesuítica para a coroa, teria tido sua sede fixada em um distrito rural do hoje município de Pajeú do Piauí, a cerca de 100 quilômetros de distância da sede de São João, e a meio caminho da comunidade do Riacho.

Da união com Justa, segundo informações genealógicas colhidas, foram gerados “07 (sete) filhos, sendo: (1) João, que se formou em Petrolina e voltou para São João; (2) João da Cruz, tornou-se vaqueiro; (3) Aleixo, um homem terrível que pegava cascavel com a mão; (4) Carolina, que foi das primeiras a se refugiar na localidade Malhada durante a seca; (5) Antônio Manoel, também se refugiou na Malhada; (6) Maximiano, foi fundar uma fazenda onde hoje está o PA Saco/Curtume; (7) Manoel Nicolau, este resistiu no Riacho, criou seus filhos e desses, parte seguiu para a localidade Junco, outra para a localidade Curral Velho e Mocambo, garantindo a pesquisa a seqüência mais conhecida da genealogia dos descendentes de Ancelmo (ROCHA, 2010, pp.20; 25-38)

Rocha identifica documentos cartoriais de partilha e sentenças proferidas sem o conhecimento das partes, evidenciando que o processo de expropriação dos herdeiros de Anselmo teria sido ilegal, além de completamente munido de um caráter racista e segregacionista.

Como vemos na fala de Prof Raimundinha, assim como nos relatos de Paulo, o Quilombo é um grande divisor de águas para essas comunidades. Para Paulo, um “branco da praça”, em fala já transcrita, é só com a luta quilombola que os negros, raquíticos, doentes, contagiosos e até risíveis, são adjetivados como **lutadores e agentes** de fato, de seus caminhos. Para Profª Raimundinha, a luta quilombola, através da cultura e da discussão territorial, é quem muda as significações e significados do povo negro das comunidades rurais sobre si e sobre os processos que as envolvem.

Ao discorrer sobre a gênese dos quilombos no estado do Piauí, Antônio Bispo dos Santos, membro da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ/PI) e liderança quilombola referência nos movimentos de quilombo no estado do Piauí e em todo Brasil, conta o que em partes, a historiografia oficial afirma, isto é, que o Piauí era um local colonizado e utilizado para a criação de gado. Assim, os escravos negros que ali estiveram, segundo ele, gozavam de maior autonomia, já que nas fazendas nacionais, a criação de gado era extensiva.

“O negro era ele e um boi e duas vacas solto nessa mata. (...) o Vaqueiro andava com uma **faca**. Ele é **esperto, conhece tudo**. (...) Quem vai ser o feitor desse vaqueiro? Como é que os vaqueiros ia obedecer? A diferença é que começou os **brancos estuprando as negras** e aí tem os filhos de negro com branco. Os vaqueiro passa a ser filho dos senhor. **Filho na relação patriarcal, pra obedecer**. O Anselmo é isso. Anselmo nasce da relação de uma branco com uma negra.” [Entrevista com Antonio Bispo dos Santos, 29/09/2019)

Na versão de Bispo, Anselmo era um mestiço fruto da relação (abusiva?) do pai fazendeiro com uma negra. O bastardo era uma afronta às famílias brancas do local e,

por isso, foi enviado à Salvador para estudar, como meio de “afastá-lo” da sociedade branca. Ele teria voltado à fazenda “por se lembrar que tinha uma mãe [negra]” e trazendo junto consigo uma mulher negra como esposa. “Anselmo **não é otário** e escolhe o Riacho. Lá tem rio perene. (...) Anselmo **é esperto**.” E já relacionando a história de Anselmo à trajetória dos negros no Piauí rural, emenda: “(...) Então os negro no Piauí são criado num ambiente diferente. Conhece a mata, é muito sábio. Têm a tecnologia. Os quilombos no Piauí têm [por natureza] uma certa vontade de atingir uma autonomia”.

Imagem 1. Rio Piauí em trecho no TQRN

A narrativa de Bispo torna-se complexa ao cruzar dados da historiografia oficial com outras referências, como o estupro das mulheres negras pelos senhores, ponto muito debatido nos anos 1970 pela comunidade negra em oposição à ideia até então

reinante da mestiçagem consentida. Nessa corrente o mestiço é resultado de uma relação de violência e poder, e não de afeto e consentimento. Bispo, no entanto, justifica com o afeto do pai o envio de Anselmo à Bahia para os estudos. Pormenoriza o papel do pai fazendeiro, justificando o retorno de Anselmo à “saudade da mãe [negra]”. Atribui o afastamento da cidade [dos brancos] ao seu afeto pela esposa e pela mãe, atribuindo à “esperteza” sua opção pela moradia no Riacho.

Mais do que uma história, fica evidente que estamos diante de um mito de origem, que estrutura e articula todo um sistema de permissões, interdições, regras e papéis a serem desempenhados pelos atores, negros e brancos, na sociedade local. Esse mito, cuja estrutura comum parece-nos ser o personagem Anselmo e sua história de afastamento-retorno-afastamento, como uma espécie de filho pródigo, é fundamentado por uma questão racial, marcando a disputa, inclusive narrativa entre os grupos negros e brancos.

A presença do Rio como mediador da relação também parece muito simbólica. Toda a escolha das terras, em todas as versões, tem no rio o elemento de divisão. Rio acima, os brancos; rio abaixo, os negros. O Rio Piauí, que corta o município de leste a oeste é elemento fundamental na paisagem e para a sobrevivência na caatinga. Conhecer o rio, suas cheias e secas, seu curso e recursos é também um elemento fundamental para a vida no semiárido. Pesquisas arqueológicas⁶⁶ realizadas na região identificaram mais de uma dezena de sítios arqueológicos pré-coloniais às margens do Rio Piauí no trecho que corta o Quilombo. Além de fornecer a água para beber, o barro para a confecção de utensílios, as vazantes também eram, de acordo com Antonio Bispo, o local de plantio e sustento das comunidades, utilização esta que foi profundamente alterada após a construção da barragem Jenipapo, entre 2004 e 2005. O rio também marca, na sede municipal, a fronteira entre a zona urbana e a zona rural. Na urbanização mais recente, a cidade cresceu em sentido oposto a ele, para a parte topograficamente mais alta, restando o rio, de tanta importância e significado para as populações rurais, na zona urbana, como símbolo dos pobres, das populações da periferia. Nessas áreas

⁶⁶ Ver ZANETTINI, 2018 b

ribeirinhas nas bordas da sede, a ausência de planejamento urbano e de infraestrutura fizeram com que as ruas dos bairros ribeirinhos não tivessem qualquer tipo de calçamento ou esgotamento sanitário, de modo que os dejetos das casas correm pelas ruas, e dali, para o rio, que naquela porção, já se tornou impróprio para o uso, por não fornecer mais água potável. As passagens molhadas, nome local dado às pontes, que ligam a sede aos bairros ribeirinhos, estiveram sempre em péssimas condições, mais uma prova do descaso do poder público local com o “povo de baixo” e com a mítica interdição do espaços de pretos e brancos ali.

Ao longo das etapas de campo, conheci também a Feira. A feira, em cidades do interior nordestino, é o lugar privilegiado de trocas, de encontros e de socialidades. A feira é o espaço-momento em que, separados pela distância, pelos afazeres na roça, todos se encontram, conversam, se articulam, contam histórias, fazem todo tipo de negócios. A Feira em São João do Piauí hoje ocupa um espaço próprio, uma estrutura com cobertura, na parte baixa da cidade, próxima ao rio e às estradas que ligam às comunidades de baixo. Nas segundas-feiras, quando ocorre, chegam aos montes carros da roça, paus-de-arara improvisados sobre a caçamba de camionetes e pequenos caminhões, que trazem o povo das comunidades de baixo até a cidade e depois, de volta. As carroças, cavalos e jumentos de outros tempos vêm sendo substituídas pelas motos, que com adaptações, também acabam por carregar pessoas e suas compras. Ao redor da feira, se concentram alguns armazéns e vendedores de diversos produtos, como vasilhas de barro, artigos de couro para montaria, gamelas de pneu reaproveitado para os animais na roça, balaios e cestos. Em esquinas se vê bodes e cabras, levados para comercialização. No vai-e-vem da feira, encontrei vários amigos das comunidades de baixo, pessoas conhecidas nos terreiros, nas comunidades visitadas. Até desconhecidos que queriam saber quem eu era e o que fazia ali. Alguns perguntavam se eu era da Bahia, outros, se era parente de alguém dali. Em meio às barracas de temperos, legumes, farinhas, feijão e outros artigos, pessoas chegando e partindo, ajeitando sacas com suas compras nos caminhões. Este espaço da feira, é preponderantemente um espaço negro.

Ao chegar na feira percebemos todo um movimento, muito diferente de “estar na cidade”. Para além da cor da pele, preponderantemente escura ali naquele ambiente,

são as próprias formas de interagir, de socializar, de conversar, um ambiente algo festivo, que impera e imprime outras cores ao cotidiano da cidade. Embora dentro da área urbana, a feira é ainda uma reprodução do microcosmos rural. Os longos diálogos e conversas, a parada para tomar um trago de cachaça num dos botecos nos arredores, as mulheres com crianças andando pelas lojas comprando doces, tecidos, utensílios, mantimentos, brinquedos e outros elementos para o dia a dia. A conversa e a troca parecem ser uma síntese do dia da feira para as pessoas. São trocas materiais, troca de informações, trocas afetivas e simbólicas. Ainda que a feira se encontre na cidade, as pessoas que a frequentam não sobem para a “praça dos brancos ou para o comércio de cima. Tudo que precisam e lhes interessa parece se reunir em torno da feira, tornando-se desnecessário perambular para muito além da praça, que a nosso ver, se tornou um dos marcos territoriais de divisa, entre a parte de baixo (ribeirinha) e a parte de cima. Não à toa, a praça ainda é chamada por muitos dos negros ali como “a praça dos brancos”.

Pouco depois, soubemos que o espaço da feira havia sido transportado para ali há não mais que dez anos, numa requalificação urbana. O espaço que antes era devotado à feira – a praça Noé de Carvalho, hoje praça dos bancos – se localiza numa porção bastante central da sede municipal, a apenas algumas quadras da praça central, a “praça dos brancos”. Ao redor da praça, nas ruelas estreitas de paralelepípedo, ainda hoje se acumulam bares que parecem ter saído de um túnel do tempo. Sr. Luizinho do Xubéu, um dos batuqueiros de um grupo de nome homônimo, disse-nos que ao redor daquela rua se concentravam também as casas de prostituição e boates, onde os homens iam se divertir com o dinheiro ganho nas vendas e negociações realizadas. A principal rua, a mesma do açougue central, prédio de meados do século XX, hoje abrigado por comerciantes- é cheia de botecos, onde homens de meia idade bebem e conversam sem temer o passar do tempo. Esta ruela, a Rua do Açougue, ainda hoje é chamada carinhosamente de ‘Beco do Inferno’. Giovanni Amorim, nascido na cidade e cronista de fatos sobre suas memórias dali, relata em seu livro um personagem interessante, o Nego Adail, é relatado como uma pessoa digna de memória. Valente e briguento, nos chamou atenção também suas cicatrizes, sua habilidade para a luta

desarmado e o fato de, nas narrativas de Amorim, ser ele uma figura cativa nas ruelas do Beco do Inferno:

“O nosso anjo torto nasceu no Riacho do Anselmo, povoado que mantém um certo jeito quilombola de ser. Era epilético, feio, quase medonho, tinha uma cicatriz funda na testa e um olho vazado. Quando alguém se encorajava e o fitava de frente, ele, incomodado, logo queria saber o porquê. Destemido, passou a vida brigando. Geralmente, contra muitos, porque um só não tinha coragem de enfrentá-lo. A polícia para prendê-lo acionava a tropa e somente com muita luta o conseguia. Ele andava desarmado, brigava limpo como um capoeirista se exibindo, e teve a sorte de nunca ter matado ninguém, mas no fim de sua vida, quando a barra pesou, se armava de uma faca para se defender, o que não evitou a má sorte de morrer a punhaladas desferidas por seus inimigos que se juntaram para mata-lo” (AMORIM, 2008, p. 68)

Com a expansão da cidade, essa localidade, que antes ficava algo apartada da praça da igreja, passou a criar um incômodo social. Por motivos de “higiene” uma das gestões municipais passadas, teria decidido deslocar o mercado, demolindo seu prédio original, na praça Noé Carvalho, transferindo-o para este galpão, na praça Manuca, ou Praça da Feira, como é mais conhecida hoje. A transferência do mercado, motivada por preceitos de higiene e saúde pública, sobretudo pela presença dos animais, pode ser relacionada também a uma certa “higienização” do ponto de vista social, mantendo assim a segregação espacial entre o povo branco da praça e o povo negro do Riacho nos limites da cidade. A própria demolição do prédio, para além da necessidade de se abrir espaço para novos imóveis bancários, pode ser vista sob o prisma de um processo que os habitantes de grandes cidades como São Paulo, conhecem muito bem: o apagamento material das memórias negras no lugar. A demolição dos prédios e lugares caros à memória, história e presença negras nas cidades têm sido prática sistemática em toda

parte do país. Do chafariz da Misericórdia e o Cemitério dos Escravos no bairro da Liberdade em São Paulo, passando pela Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em Curitiba, , exemplos que recentemente ganharam novamente o debate público, casos como esta demolição em São João não são “coincidências” isoladas entre outras centenas de exemplos em cidades de todo porte, em que a demolição e o apagamento do significado destes lugares para o povo negro têm sido alvos fáceis de “readequações” urbanas, em função da expansão da cidade, da modernização e do progresso.

1.2. O Movimento Quilombola

Elemento fundante na construção do mito de origem do povo negro em São João do Piauí, o território parece ser um ponto pacífico nas relações sociais estabelecidas entre brancos e negros ali, desde que cada grupo mantenha-se restrito às localidades “permitidas” ou “acordadas”, dentro de uma ótica da lógica social, do direito jurídico e do território cultural.

Sendo as comunidades “de baixo” o lugar dos negros, e as comunidades de cima, dos brancos, se poderia advogar por uma certa harmonia entre estes, uma vez que no âmbito da segregação, se não há vontade de nenhuma das partes em “adentrar” o território do outro, estariam apenas seguindo a lógica mitológica como lhes foi ensinado, geração após geração. Ocorre que esta sociedade não está em suspenso num lugar neutro. Ela está dentro de um sistema social, regido e administrado pelo Estado, que tem o poder de intervir na promoção de bem estar ou o contrário, de acordo com as forças atuantes em seu âmbito. Se a presença do elemento negro no Brasil é um produto da escravidão perpetrada como política de Estado por séculos, justificando inclusive a entrada do elemento negro no Piauí, qualquer que seja a lógica estabelecida entre as partes, ela esbarrará de alguma forma nas forças e relações decorrentes deste processo primordial.

O território formado pelas comunidades negras, como atestam as narrativas diversas, seria objeto de herança, do herdeiro primordial, Anselmo Rodrigues, para seus dez descendentes diretos, e destes, por gerações, estendendo-se até os dias de hoje, não fossem as trapaças e ilegalidades cometidas sobre os herdeiros, como bem apontado no relatório antropológico, com fundamentação em pesquisa cartorial e documental (Rocha, 2010). A fazenda do Riacho teria sofrido partilha na primeira geração e nas subsequentes, tendo sido negociada de forma irregular, sem o conhecimento e consentimento dos demais herdeiros, sendo assim desmembrada aos poucos, geração após geração. Não obstante a titularidade legal sobre as terras, ao mais de um século os filhos do Riacho sempre estiveram, ocuparam e viveram por aquelas terras.

Nego Bispo, ao contar-nos sua própria história, relembra que processo semelhante ocorreu em seu lugar de origem.

“Eu sou de uma comunidade de onde o povo só comprava sal e vivia muito bem. Só que na década de 1970, chega a questão da escrita nessa região. A escrita chega quebrando os contratos orais. Até então os contratos são orais. Os negros faziam contratos orais com os brancos que era minoria. Os brancos tinham vindo de fora e esses brancos tinham o domínio da escrita e uma relação com o Estado que os negros não tinham. Aí os brancos se aliam ao estado para tentar tomar as terras dos pretos. Aí qual é a coisa que eles aprenderam a fazer: quebrar o contrato oral, e fazer contrato escrito. Só que o contrato oral não quebra na mesma geração. Na geração de meu avô quem tinha coragem de quebrar o contrato oral com ele? Ninguém. Eles preparam o terreno pra quebrar esse contrato na geração posterior. Então o contrato vai ser quebrado na geração do meu avô. Só que vai ser quebrado na geração de meu avô e pra ser instalado outro, vai um tempo. Porque isso não é quebrado com muita facilidade. Mas eles também sabem que tão lidando com um povo que tem várias tecnologias, inclusive tecnologia de defesa. Então eles vão fazendo e vai quebrar o pacto na geração da minha mãe, ela é de 1930 e pouco, mas em 70 e pouco é a geração da minha mãe adulta. Eu nasço em 1959, a década de 1960 é a geração da minha mãe. Eles respeitam a

geração de meu bisavô, de meu avô, e quebra na geração da minha mãe.” [Entrevista com Antônio (Nego) Bispo, 29/09/2018.

Os contratos escritos de que Bispo fala, são quase sempre a reclamação de pessoas brancas que surgem com títulos, papéis que lhes outorgam o título das fazendas, exigindo que os moradores saiam do lugar, ainda que esses moradores ocupem e sejam usuários das terras há gerações. A veracidade ou validade desses títulos, surgidos nas mãos de pessoas brancas com posses, formação jurídica e capital político, quase nunca é questionada, como foi o caso ocorrido no TQ Riacho. Eduardo Rocha (2010) levanta a trilha documental, que evidencia que uma venda ocorreu, por parte de um dos herdeiros a um advogado, sem o conhecimento dos demais herdeiros e que essa venda foi homologada pela burocracia local, e teve, conforme indicam os documentos, uma atitude condescendente da justiça local quando da reclamação dos demais. Sem escolaridade, “sem leitura”, os herdeiros teriam ficado à mercê dos acordos entre brancos, sem saber exatamente o que ocorria, por gerações, afinal, apesar de a titulação estar formalmente sobre outras pessoas, eles é quem historicamente habitavam, produziam e viviam naquele território.

O senhor Francisco de Aquino Pereira, Seu Chiquinho, chefe do grupo de batuque do Braz da Malhada, afirmou à equipe que seu avô, o antigo Braz, era o “dono” do lugar e que contratava pessoas para trabalhar para ele, para fazer roça e que tinha uma vida razoavelmente próspera. Ocorre que Braz, segundo seu neto, era vaqueiro. Embora as pessoas entrevistadas não tivessem memória acerca das gerações anteriores à de Seu Braz, era fato que ele trabalhou como vaqueiro para fazendeiros locais e para si mesmo. Seus descendentes não sabem o status jurídico de sua terra, se as adquiriu ou de quem, mas sabem que “havia papéis” que o titularam formalmente com a terra, de forma que, gerações depois, segundo nos contou um de seus descendentes, Gabriel⁷, um dos fazendeiros que se apresentou como dono das terras, começou a fazer pressão para expulsar as famílias do local. De acordo com outra entrevista, realizada com o senhor

⁷ Nome fictício.

Gildo⁸, as ameaças de expulsão eram recorrentes, já há várias gerações. Gildo nos contou que cerca de 40 anos atrás, quando seus filhos ainda eram pequenos, ele se mudou para Brasília, para trabalhar. Estando há quatro meses empregado formalmente numa firma na cidade, recebeu uma carta de sua esposa, que tinha ficado no território com seus oito filhos, que o fazendeiro estava ameaçando as famílias e dizia que colocaria a polícia para tirar todos da fazenda. Desesperado, senhor Gildo deixou o emprego e com as poucas economias que tinha feito, voltou para São João e buscou um terreno onde pudesse comprar, a fim de tirar a família da situação de ameaças e eminente desterro. Adquiriu um terreno longe da comunidade onde nasceram e cresceram, entre Junco, Malhada e Riacho. O terreno, às margens do rio, muito acima, perto da cidade, localiza-se hoje na periferia “de baixo”, próxima ao rio.

Perseguições semelhantes parecem ter sido empregadas contra pais e mãe de santo nos pequenos salões de umbanda nas comunidades de baixo. Uma das mais antigas mães de santo dali relatou que fora perseguida diversas vezes pela polícia, tendo que se refugiar na mata, por mais de um dia, para fugir ao cerco. Outro sacerdote, mais jovem, disse que eram constantes as investidas do juiz da cidade e até mesmo da polícia contra seu terreiro, com a justificativa de que estavam averiguando o que ocorria ali. Para além da perseguição e racismo religioso de que historicamente os templos de religiões de matriz africana foram e são vítimas, no contexto dado e pelas periodicidades indicadas, não seria de espantar que tais táticas de intimidação pudessem ser também uma arma de desagregamento da população, uma vez que no interior, nessas comunidades rurais, essas casas e templos são importantes espaços de sociabilização, encontro e fortalecimento dos seus filhos, além de centros de cura, aconselhamento e acolhimento. Interessante que em entrevistas cedidas por outras mães de santo, localizadas fora do TQ, as queixas de perseguição não surgiram nas conversas, o que apenas reafirma a hipótese de que as perseguições talvez tivessem algum fim territorial, para além de racismo religioso.

⁸ Nome fictício.

Diante das constantes ameaças dos titulares das fazendas as famílias resistiam como podiam, sempre, a cada nova investida, lutando pelo direito de permanecerem nas terras onde há gerações viviam, muitos, pelo simples motivo de que não saberiam para onde ir, outros, por já terem ali seu plantio, seus animais e considerarem insustentável serem simplesmente desalojados. Entre o final dos anos 1990 e o início dos 2000, chegava então às comunidades o MTST, que segundo nos informou Gabriel, chegou primeiro com a proposta, de ocupar fazendas improdutivas na região e, como coletivo organizado, lutar pelos direitos de que todos, eles e outros assentados de outros lugares, pudessem de fato viver e produzir seu sustento nessa terra. Diante do medo e das ameaças que vinham sofrendo, ele e muitos outros, após conversas e reuniões com o grupo do MTST, resolveram aderir ao movimento. Assim, conta, foi marcada data para a invasão, dadas as instruções aos locais e prometida a chegada de ônibus com mais pessoas para a criação do acampamento. A partir do combinado, o grupo fez o ingresso na terra, que num processo arriscado, doloroso e difícil. Ameaças de morte constantes, cercos e ataques fizeram parte da rotina dos acampados durante longos e difíceis tempos. Florinda⁹ informou em entrevista, que com seus quatro filhos muito pequenos, morava debaixo de uma barraca de lona preta, com muita escassez de comida. Viviam de caçar pequenos animais na caatinga e dormiam sempre com medo de serem pegos de assalto pelos capangas dos fazendeiros, ou ainda de ver seu esposo assassinado numa emboscada. A coletividade do grupo lhes instruía sobre como agir, sobre os passos a serem dados, sobre os perigos e como se defender. Seu marido contou em entrevista, que a organização lhes arrumou armas, para que pudessem se proteger e também abater gado de quando em vez, para produzir alimentos para o grupo. Receoso e se negando a “pegar o que é dos outros”, referindo-se a abater uma rez do fazendeiro, Carlos, o esposo, foi informado de que era necessário, para que pudessem continuar acampados. E que essa permanência dura e perigosa, era necessária para alcançar a vitória e a possibilidade de permanecerem e finalmente terem a posse e titulação das terras. Carlos permaneceu no Movimento Sem Terra por um longo tempo, porém, um dia sua esposa sofrera cerco no acampamento com as crianças e o pedira para deixar o

⁹ Nome fictício.

movimento e acharem outro lugar para morar. Vendo o sofrimento que estava impondo á já sofrida esposa, com filhos ainda muito pequenos, ele decidiu ir embora do acampamento – no TQ – e rumar para uma zona da chapada rumo à cidade, onde esperava conseguir algum trabalho. A zona longínqua, hoje, é um dos bairros periféricos da cidade, de maioria negra, egressa das terras do TQ, em busca de proximidade dos serviços públicos de saúde e educação, sobretudo.

O Movimento Quilombola (MQ) teria chegado apenas depois, segundo Gabriel, que esteve envolvido em todo o processo. Em sua percepção, Antonio Bispo chegou depois com a ideia de MQ, inicialmente, numa proposta de parceria com o MTST, dentro das propostas do Movimento. Segundo o próprio Bispo:

Eu entro no sindicato em 1989 mas o sindicato não topa e diz que é tudo igual. O partido não topa, o estado não topa. Eu sou uma das pessoas que acompanhei toda a base da Constituição. Então eu já venho com uma discussão de Quilombo. Mas o sindicato não aceita essa discussão. Então eu passo a atuar sindicalmente a nível de estado. Então eu passo a atuar nas secretarias de políticas agrárias para articular meu povo por lá. Em 1995 eu defini dentro da confederação nacional que dentro da estrutura sindical deveria ter um espaço pra quilombolas e povos de comunidades tradicionais. Como não rola, eu mudo de estratégia. Eu aproveito a estrutura pra visitar meu povo, fazer um levantamento de onde está meu povo. (...)

Eu me retiro do segundo mandato (da FETAG), eu fico na estrutura, na política agrária, com carro, motorista e tudo e rodo o estado inteiro, praticamente 224 municípios do estado, entendendo onde tava meu povo. Aí quando eu percebo que meu povo tava nessa região aqui (...)

Eu renuncio em 1998 e venho pra cá porque eu to sabendo que aqui é onde tem a maior quantidade de quilombos. Essa área aqui é onde tem a maior retomada de território. Eu na Fetag me articulo pra fazer essa retomada de território. E me firmo aqui. Aí eu fico aqui. Antes disso eu tinha uma conversa com Riacho dos Negros. Em 1995 eu já tinha dialogo no Riacho dos Negros. Riacho é a base de sustentação do povo até São João (...)

Aqui foi mais estratégico, porque aqui tem muita água, tá no semiárido, tem muitos quilombos ao redor, muito terreiro, então nois tinha todo um... a nossa vinda pra cá foi uma vinda política. [você vem pra uma retomada de terras então?] De território! de território. Você vê que aqui até o Riacho é uma continuidade. Todas essas terras aqui era Fazendas Nacionais. Eles (os fazendeiros) se apropriaram indevidamente. [Entrevista com Antonio Bispo, 29/09/2019]

Depois, segundo Gabriel, a postura dura e “autoritária” de Bispo teria desagradado as lideranças locais do MTST, além da discordância em relação a alguns pontos fundamentais para o movimento, que sabemos, um deles, era a questão racial e dos povos tradicionais. Então o MTST e o MQ se afastaram e sua articulação foi se rompendo. Nesse ponto, Bispo e sua proposta de MQ, se tornou uma força política paralela ao MTST. Tendo conseguido apoiadores no território para a retomada pela via do MQ, os dois movimentos sociais cindiram seus caminhos a partir daí. Bispo, passou a discutir o MQ nas comunidades em torno de três aglutinadores principais: raça, ancestralidade e cultura. Trazendo o debate racial, ele passou a trabalhar o conceito de negritude nas comunidades como um valor positivo, não como algo negativo e até vexatório, como alguns acreditavam. Usou para isso a ideia de ancestralidade, de força, resistência e poder, trazendo para os locais, como nos diz Chimamanda Adichie¹⁰, uma outra versão sobre a história. As questões de cor, até então relacionadas ao racismo e ao sofrimento, puderam atuar como aglutinador no sentido de fazer com que, nas diversas comunidades, as pessoas pudessem se entender como sujeitos de direitos, a aderirem à identidade quilombola. A abordagem e a construção dessa identidade começou através de um movimento cultural, com a capoeira. Segundo Gabriel, a cada roda de conversa que Bispo ia promover nas comunidades, se abria com uma roda de capoeira, em que as crianças e jovens se sentiam interessados e a partir das discussões, das cantigas e da cultura da capoeira como luta de resistência do povo negro, ele introduzia a questão quilombola para os presentes. Professora Raimunda Coelho, que

¹⁰ O perigo de uma História Única, vídeo disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt

acompanhou o MQ e sua adesão no lugar desde o início, afirmou que essa entrada da capoeira foi uma grande virada em termos de autoconsciência, principalmente para a juventude e as crianças:

“Eu mesmo quando eu comecei a ver a capoeira eu comecei a ver como assim, como jogo e dança. Eu sabia que era um elemento da cultura afrodescendente, mas eu não tinha noção da dimensão que envolve, porque através da capoeira, eles mobilizavam para o evento e dentro daquele jogo e dança, eles discutiam questões importantes, como política, identidade. As crianças começavam a entender sua história.” (Entrevista Raimunda Coelho, 20/11/2018)

De acordo com Gabriel, a discussão acerca do Movimento Quilombola, começa através de reuniões, organizadas por Bispo, com Mestre Tiziu, ainda muito jovem, à tiracolo. Nessas reuniões, ele discute o passado do povo daqui, do seu direito a permanecer na terra pela história e da importância de se reconhecerem negros e valorizarem essa identidade nesse processo. Gabriel nos diz:

“Nós aqui não conhecia esses movimento popular como MTST e MQ, mas quando eles falavam aqueles comentários, da cor morena, né, dos negros, da origem, então a gente, eu mesmo quando ouvia movimento que representava a cor, os pretos, eu mesmo me aceitei dentro daquela originalidade. E a gente aceitou as propostas de andar junto né” (Entrevista com Gabriel, julho 2022)

Relatando como a capoeira se tornou um elemento fundamental para a discussão quilombola no território, Mestre Tiziu se recorda que ainda muito menino teve contato com a capoeira e começou a partir dela ter uma visão crítica sobre a história das pessoas negras, como ele. Nascido e criado na periferia de Juazeiro da Bahia, ele relatou que ainda adolescente suscitava a discussão sobre capoeira e êxodo rural, vendo que a capoeira era um instrumento para a manutenção dos jovens em suas comunidades. Segundo Bispo, Tiziu era um jovem estudante e o conheceu através de pessoas do

Movimento Estadual, que acharam que seria uma boa ideia trazê-lo para o Movimento. Ainda muito jovem o MQ ofereceu-lhe a possibilidade de como parte do Movimento ensinar capoeira nos TQ em São João. Indo visitar os acampamentos, ainda em fase de implantação (nesta época ainda entre MTST e MQ) ele teria feito uma proposta que ia completamente contra o que o MQ idealizava: o ensino de uma capoeira “orgânica”, nas palavras de Bispo, livre de cobrança, farda, cordões, remuneração. Em troca, ele teria uma casa, comida, roupas e itens básicos e algum dinheiro “o mesmo que os outros meninos tiverem”. Tiziu teria se negado a aderir ao MQ nesse primeiro momento, voltando cerca de três anos depois, com a comunidade já assentada em casas de alvenaria e com a infraestrutura básica, para empreender esse projeto com Bispo e o MQ.

“Ai nós tínhamos um caminhão velho. Nós subíamos neste caminhão e descíamos este estado do Piauí aí todinho! Rodando por aí e ressignificando os quilombos através da capoeira (...) Nós chegávamos com o berimbau na comunidade e tocava e cantava e fazia o samba de roda. E os meninos que iam comigo, Kina, Chitara, eles eram jovens também. Então eram jovens e outros jovens vinham e se aproximavam, com uma linguagem quase própria. E depois da roda de capoeira é que o Bispo entrava com a fala dos quilombos (...) Era muito lindo!”
(Entrevista Mestre Tiziu, 19/11/2018)

Segundo Bispo, desse processo foi possível ensinar capoeira a muitos jovens e crianças da região de baixo. Pais e mães muitas vezes faziam as aulas junto dos filhos e todos participavam das discussões sobre quilombo. Juntos, Bispo e Tiziu construíram uma prática baseada na filosofia de autonomia idealizada por Bispo, aliado a uma prática da capoeira da forma menos institucionalizada possível, projeto que de fato vingou no território por algum tempo e que foi fundamental para trazer a discussão sobre a identidade quilombola para as famílias. Nesta época, o grupo que nascia foibatizado como Grupo Capoeira de Quilombo (GCQ).

Ocorre que como o próprio Bispo afirma, uma vez que o quilombo já estava implantado, a Capoeira passou a ter outras demandas: os jovens envolvidos queriam ter renda, queriam alçar autonomia. O MQ teria tentado através de ações de compensação

e programas e editais de apoio, além de financiamento direto dos moradores, implantar diversos projetos de formação profissional, chegando a abrir um espaço para a capoeira, um Ponto de Cultura, assim como um restaurante, o “Cozinha de Quilombo”, ambos à beira da rodovia, na comunidade do Saco. O restaurante, segundo Bispo, teria como finalidade apenas conseguir gerar renda para a Capoeira e os jovens envolvidos nela, evitando assim que eles saíssem da comunidade e que pudessem continuar ensinando para as novas gerações gratuitamente, nos mesmos moldes idealizados para esta primeira geração. Não entrando em acordo, o restaurante foi fechado, assim como o espaço para a capoeira. Na cidade, os professores encontravam meios de receber (de projetos da prefeitura ou de convênios com políticas públicas, como o Mais Educação) pelo ensino de capoeira em escolas e mesmo cobrando de alunos da cidade. Dessa forma a Capoeira de Quilombo conseguiria encontrar um equilíbrio entre o ideal da recuperação da história, memória e ancestralidade negras no quilombo, assim como teriam autonomia em relação ao MQ, motivo que pareceu, nas conversas mantidas com alguns de seus membros, o maior motivo de desavença entre o MQ e a Capoeira de Quilombo.

Confirmando o afastamento do GQC do MQ, isto é, no território, dele mesmo, ele creditou à falta de visão do MQ este afastamento do ideal.

Não foi nenhuma maldade de nenhum deles, foi um processo. Tiziu, toda aula que era para ganhar, ele ia. Quando era de graça, botava um aluno. Porque o aluno também precisava comer. Tem pessoas que foram trabalhar em outras atividades, foram pra São Paulo, precisava se virar! Foi o processo. Eram crianças, que cresceram e queriam escapar de alguma maneira. Nós não demos conta, quando nós criamos aquela estrutura, que nós pensamos, uma tentativa de montar uma oficina de fabricação de artesanato de couro. Era por conta das discussões que havia na Roda. Mas eles começaram e não se interessaram. Ai nós trouxemos produção de artesanato com argila. Essa vingou, eles ganharam muito dinheiro. (...) Mas teve um momento que os pais deles não apoiavam eles. É todo um processo. a questão econômica acabou definindo como seria o comportamento dos

meninos. Então hoje nosso pensamento é outro, a gente quer começar de forma diferente. foi um ciclo, que se desenvolveu, uma das grandes lideranças hoje é Kina, trabalha na Enel desde o começo. É outra dificuldade que nós tinha, porque enquanto nós enfrentava, ele tava lá dentro. Hoje ele é dos que mais conversa comigo, por causa das avaliações [ambientais e quilombolas]. (...) Na verdade não é uma questão de Tiziu, Bispo ou Kina, é de um processo de uma experiência que a gente não tinha. Ai a gente mudou, o que a gente deveria ter feito? O que os quilombos sempre fizeram: os quilombos nunca entregaram a gestão na mão da geração mais nova. Então nós não seguimos essa orientação. Nós desconectamos o jovem das gerações, nós fizemos uma ruptura geracional. (...) A maneira de gestar nós não seguimos a tradição. (Antonio Bispo, 2019)

Interessante que como o maior responsável pela discussão e pela luta como Quilombo naquele território foi o próprio Bispo, ao falar do MQ local, Bispo está quase sempre a falar dele mesmo, pois o afastamento do MQ foi, na verdade, um afastamento do próprio Bispo, muitas vezes acusado pelos capoeiras e por outras pessoas locais, de ser “autoritário” e “querer tudo do seu jeito”.

Através das conversas com os capoeiras, foi possível perceber que a grande divergência entre o MQ e o GCQ, foi a visão de ambos os movimentos – e seus representantes – acerca do papel da cultura. Se para o MQ, a capoeira deveria continuar a ser orgânica, para cumprir sua missão como defesa do povo negro, como aglutinador e espaço de discussão, articulação e luta política em prol dos direitos quilombolas, extensível a todos, sem cobrança, abadá ou formalidades impostas pela “capoeira espetáculo” a qual Bispo critica, para os professores e jovens da capoeira, as demandas por uma vida social, por diálogo com outros grupos pelo estado, por bens materiais e pela conquista de melhorias concretas de vida baseadas na forma de viver ocidental e colonialista, parecia tão importante quanto. Ademais, parece-nos que o MQ talvez tenha acreditado que seria possível “controlar” a capoeira, o que por princípio, parece ser algo impossível, uma vez que participando de aulas e atividades do grupo, percebemos que tudo o que a CQ ressalta e apregoa – até mesmo na sua forma sintética, criticada por Bispo – é a autonomia. E esta autonomia se estende inclusive a outros movimentos

negros organizados, como o Movimento Quilombola. Ademais, a capoeira é um movimento em si, que está articulada de uma forma própria entre grupos, capilarizados por toda parte dentro e fora do país. Ao abrir mão de certas convenções próprias do contexto da capoeira, o grupo dificilmente conseguiria a validação e reconhecimento de seus pares, a primeira geração, formada por Tiziu, entre outros tantos e tantas, opta então pelo afastamento do MQ e pela busca de um equilíbrio.

O GCQ, apesar de ter deixado os ideais do MQ, não o deixou sem levar consigo muito dos aprendizados e da filosofia quilombola, que lhe dão identidade e conferem respeito entre outros grupos. Naquele momento, a CQ não dispunha mais de aulas regulares na zona rural, nas comunidades que formam o TQ, um dos principais motivos de crítica por parte do MQ. Por outro lado, ao sediar-se na cidade, a CQ passava a cumprir um outro papel: agregar e trabalhar com os e as jovens negros de periferia, que como afirmou o próprio Bispo, são egressos do Povo de Baixo. Ao entender a possibilidade de entrada (remunerada) da capoeira como projeto social com o apoio de verba pública e como projeto de esporte e educação, Tiziu e seus professores passam a atuar mais nesta frente. Nesses espaços, apesar de não estar sendo trabalhada exclusivamente como identidade quilombola, ela atua como fortalecedor da autoestima, como forma de resistência para alunos e alunas que sofriam violências raciais e sociais aviltantes nas escolas da sede. Neste ponto é preciso considerar também que a autonomia sonhada por Bispo, demandaria de um sistema educacional autônomo também, que pudesse atender os jovens do quilombo no seu lugar de origem. Ocorre que, embora as políticas públicas voltadas a populações tradicionais prevejam escolas com grade diferenciada, no caso dos quilombolas do TQRN, é um ponto bastante problemático. As escolas rurais, em franca política de extinção pelo poder municipal, atendiam quando muito alunos até o primeiro ciclo do fundamental. Dali em diante, os alunos eram manejados para escolas da cidade “branca”, onde eram confrontados com violência, por alunos e professores, sobre sua origem, sua cor de pele, sua história.¹¹

¹¹ Ver mais sobre as histórias de alunos e alunas em COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. (2013) As Educações Escolar e Social na Formação da Identidade Racial de Jovens nos Quilombos de São João do

Na cidade, o que pudemos ver foi uma outra batalha, em outras dimensões, porque em outro contexto, acerca da identidade quilombola e negra, crivada de várias dificuldades e desafios impostos tanto aos professores da CQ quanto para os alunos, que passavam a fazer parte do grupo. Nas comunidades de baixo, a capoeira tinha a principal função de unir a todos num “afeto quilombola” através da ancestralidade, da resistência, da combatividade e da visão crítica de mundo e dos processos históricos e sociais. Na cidade, os mesmos ideais eram trabalhados, mas, ao invés de a capoeira ser um reforço da permanência dentro do TQ, ela trazia o desafio de ocupar os espaços da branquitude, fazer impor a presença e a história dos negros no território. E neste ponto, a CQ cruzou uma linha fundamental da sociabilidade em São João: os espaços delimitados de negros e brancos. Os capoeiras do GCQ comumente passaram a treinar e realizar rodas de capoeira na “praça dos brancos”, que tem uma infraestrutura bastante boa, iluminação, e uma localização central. Vídeos na internet¹² mostram os meninos com seus corpos negros, treinando saltos no gramado da praça matriz, vestidos em suas calças brancas, descalços. A realização das Kizombas, festa anual da CQ e momento de batizado dos alunos e troca de corda, também passou a ocupar em parte do evento, a praça central, com dezenas de capoeiras de vários grupos, seus berimbaus e percussões, exhibições de Samba de Roda e Maculelê. Conversando com alguns jovens parte atuante do grupo e da organização da Kizomba, percebemos o quanto a presença pública e central da capoeira como gesto de insurgência e rebeldia, também os fortalecia para enfrentar o ambiente hostil de suas escolas, da cidade.

“Quando nós vemos os meninos e as meninas na Kizomba, da capoeira hoje. É que tem várias gerações. Elas são fruto desse processo de descolonização através da capoeira. Dentro da capoeira eles e elas foram se reconhecendo pertencentes. Descobrimo o seu pertencimento ao povo afrodescendente. Foram se apropriando dessa história. Se fortalecendo” (Raimunda Coelho, 20/11/2018)

Piauí. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2013

¹² https://www.youtube.com/watch?v=m9gl_5r1KxM, <https://www.youtube.com/watch?v=aiFKv8k7UoQ>

Alunos jovens do GCQ relataram que ainda encontram muitos desafios para permanecer na capoeira. Um dos alunos, relatou que os pais acreditam que capoeira é “coisa de vagabundo” e outro, relatou que os pais, que se tornaram evangélicos Testemunhas de Jeová, passaram a ver com maus olhos a participação do filho na capoeira, por acreditar que não fosse coisa “de deus”. Sinhá, uma das jovens capoeiras com quem conversamos, moradora da cidade, no bairro Barro Vermelho, diz que através da capoeira teve acesso a coisas que nunca teria sem a capoeira, como viagens, encontros com outros grupos, aprendizado sobre a história da escravidão e do povo negro.

“A gente tem oportunidade que lá fora a gente não tem. Aqui a gente fez novos amigos, viagens, essas coisas que a gente não tinha fora. A gente é conhecido como Grupo Capoeira de Quilombo, e isso é bom”. (capoeira Sinhá, 18/11/2018)

Potira (*in memoriam*), capoeirista então com 38 anos, companheira do mestre Tiziu, moradora do TQ Saco-Curtume, em entrevista disse:

Eu andava na praça em lugares que hoje, como antigamente, ainda tem. A gente ficava nos fundos dos banheiros na praça, no setor que só ficava o povo da comunidade, pessoas negras e pessoas pobres. A gente andava de cabeça baixa. A gente não tinha aquela autoestima, como eu tenho agora, entendeu? Agora não. Depois que eu conheci a capoeira, o que aconteceu? Eu ando em um restaurante, onde pessoas brancas andam. Eu ando na secretaria de educação onde eu trabalho como monitora. Então às vezes, quando eu tô trabalhando, [eu penso] nossa! Eu tô andando em lugares assim. (...) meu autoestima depois da capoeira me fez eu me conhecer, conhecer quem eu sou hoje. (Entrevista com Potira, 20/11/2018)

De acordo com o Mestre Tiziu, através da roda de capoeira é oferecido aos alunos uma nova forma de ver o mundo. Ele afirma, como aprendeu com Bispo, que os valores projetados pelo “discurso colonialista” são “vomitados” (segundo as palavras de Tiziu), para então, serem reapropriados com o pensamento contra-hegemônico, pluralista e circular, crítico às bases de poder e dominação que os mantiveram como subalternos na sociedade.

A presença da capoeira hoje na cidade, a cultura que propiciou identificação com a causa quilombola e a retomada de territórios tradicionais no âmbito rural, parece estar se reconfigurando para um embate com a cidade. Ao longo das etapas de campo, estivemos várias vezes na companhia de mestre Tiziu. Ao longo do tempo de convivência com ele, foi possível perceber, por onde andávamos, que ele é uma figura respeitada por diversas pessoas na cidade, sobretudo nas escolas, e também nas comunidades que formam o TQ. Nos órgãos públicos, por onde o mestre passou para solicitar serviços de apoio à Kizomba, houve algum descontentamento e irritação de sua parte. De postura muito calma, mas firmemente combativa, ele dizia frontalmente aos servidores, que principalmente na prefeitura, o deixavam muito tempo aguardando: “não estou pedindo

esmola”, e justificava que não solicitava nada além do que um direito deles como cidadãos terem esse apoio físico, com empréstimo de utensílios, ônibus, apoio logístico.

Embora encarada como uma cultura, a capoeira tinha então em São João, um forte caráter de serviço social. Além de este caráter ser afirmado por professores do Instituto Federal do Piauí- IFPI, através de falas do professor Thiago Brito, coordenador do Núcleo de Educação Afro-brasileira e Indígena – NEABI, isto também se repetiu nas falas de alguns dos jovens alunos, Ítalo, que ressalta a importância para ele e alguns amigos, de a capoeira ter surgido em suas vidas através de um projeto social, pois do contrário, poderiam ter iniciado o uso de drogas ilícitas, como tem sido cada vez mais comum para a juventude negra e periférica de São João. Ademais, ele ressalta que os ensinamentos de resistência e história do povo negro transmitidos através das cantigas e dos gestos próprios do jogo, são base para que eles reflitam e construam sua opinião, sua própria resistência, orientada para a ocupação e aquilombamento em outros espaços, em outros territórios, social e economicamente segregados para esta juventude.

“Quando a gente é inserido nessa nova ideia. A gente começa a criar a nossa própria ideia. Nós viemos de um projeto social. E se não tivesse esse projeto social? E se não fosse capoeira”. (Entrevista com Ítalo, 20/11/2018, grifo nosso).

Durante a Kizomba, festa anual do GCQ, naquele momento realizada através de parceria com o NEABI-IFPI nas instalações do IFPI, colégio federal de primeira linha da cidade e com percentual ainda baixo de alunos quilombolas e/ou negros em geral, mestre Tiziu explicou que aquele território ainda era um território branco. Que a instituição de ponta de educação profissional ali ainda era um espaço extremamente segregado e que a realização da Kizomba ali era uma oportunidade de mais alunos quilombolas e negros

verem as instalações e sentirem-se ocupantes daquele espaço, sentirem que aquilo lhes pertencia igualmente¹³.

De uma certa forma, a história da capoeira como argumento cultural para a mobilização do MQ no território, se mostrou extremamente eficiente, na medida em que, de fato, conseguiu reunir muitas pessoas, sobretudo a juventude, em torno das discussões e das práticas. O amplo reconhecimento e respeito por Mestre Tiziu entre os chefes dos batuques e terreiros, atestava a efetividade de sua presença e atuação junto aos mais diversos grupos, capilarizados por todo o território. Se nos mitos de origem, o território de baixo era exclusivamente negro e o de cima exclusivamente branco, a formação de periferias negras na cidade mudou paulatinamente este contexto. Ao atuar com as crianças e jovens periféricos da cidade, deixando de atuar nas comunidades rurais parte do TQ naquele momento, a capoeira enfrentava duras críticas do MQ, que a via como desvirtuando o projeto de empoderamento e autonomia das CQ através da cultura da capoeira como chamariz e instrumento pedagógico para as lutas e movimentos sociais. Porém, ao atuar na cidade, em “territórios interditos” e tornar possível a presença de corpos jovens negros em espaços destinados à branquitude, a capoeira passava a delinear sua própria missão enquanto movimento social, que mesmo contrariando os ideais do MQ, representado por sua liderança local, delineava sua própria trajetória, desenhando sua concepção de cultura, entre as premissas de luta social e territorial do MQ e o ideal de independência, agrupamento e resistência do movimento da capoeira em si, se constituindo de forma diferente de outros grupos, por seu histórico na luta do MQ, mas sem deixar de participar do circuito mais amplo e autônomo da capoeira.

¹³ O ingresso às escolas técnicas federais, a exemplo do Institutos Federais, é feito através de exame de admissão, como um vestibular. Apenas os alunos com alto desempenho escolar acabam conseguindo vagas neste Instituto, que oferecia cursos de administração, agronomia, agropecuária, pedagogia, entre outros.

Imagem 3. Roda de Capoeira no IFPI durante a Kizomba

Essas questões de raça, território, autonomia, pacto geracional e de reivindicação de originalidade e ancestralidade e presença política e reivindicação de direitos presentes nos mitos fundadores da origem negra e na chegada e presença do MQ no território estão presentes também na cultura dos batuques, que, num outro contexto, se organizam e expressam de formas distintas. É interessante atentarmos para o fato de que, ainda que o território tivesse uma cultura aglutinante, como os batuques, o MQ trouxe uma cultura de certa forma externa às comunidades para articulá-las em torno de sua identidade ancestral.

Capítulo 2.

Batuques: entre o orgânico e o sintético

2.1. Batuco do Braz da Malhada: uma organização negra

Deixa eu te contar como funciona: as nossas organização quilombola ela é o cotidiano. Nós nos organizamos no nosso cotidiano. **O batuque é uma organização**, a pescaria, o mutirão, o velório é uma organização, a feira é uma organização, a visita de cova é uma organização, então nós resolvemos nossos assuntos nessas organizações. As organizações colonialistas, as quais nós acabamos aderindo às vezes por uma imposição do estado para acessar política

públicas, aí sim nós temos uma organização, com uma diretoria, que essa associação que responde pelo diálogo institucional. (Antonio Bispo, 29/09/2018- *grifo nosso*)

Considerando a afirmação de Antônio Bispo, grande conhecedor das populações e expressões culturais das populações negras rurais do Piauí, que o batuque é uma organização social, porque envolve o encontro físico e diversas instâncias de troca – das simbólicas, passando pelas políticas e até materiais - entre membros desse território. Conhecer e observar o batuque e suas dinâmicas pode nos dar pistas preciosas acerca de como essas pessoas pensam sobre si e suas relações e como refletem isso nessa organização, isto é, na expressão cultural que compartilham. Para isso, é preciso que percorramos um itinerário entre momentos e vivências junto aos batuqueiros, para também buscar entender como eles constroem os sentidos de cultura e de patrimônio e como isso dialoga ou não com o processo de patrimonialização pelo qual passou esta expressão.

No primeiro contato com o campo, chegamos muito cedo ao Terreiro Caboclo Sete Flechas, também conhecido como Terreiro de Mãe Santinha, para acompanhar a Festa de Cosme, uma festa pública e uma das principais datas festivas dos terreiros de São João do Piauí. Tratava-se de um Terreiro de Umbanda, cujas atividades “culturais” começavam às cinco da manhã, num ritual chamado pelos participantes de Alvorada. Tínhamos sido levados até ali por um filho da casa, contatado antes da viagem por telefone, que tinha se disposto a mediar a apresentação e permissão para que pudéssemos acompanhar os eventos do dia e “importunar pessoas sutis com nossas questões obtusas”.¹⁴ Ao chegarmos no Terreiro vimos, na penumbra da madrugada, na porta da casa, as saias brancas de cetim iluminadas pela luz azulada da brilhante lua cheia. Logo que as portas se abriram, sumiram para dentro da casa. Pouco tempo depois fomos recebidos por uma mulher de cabelos cacheados e uma senhora idosa, com gorro branco sobre os cabelos, ambas vestidas em longas saias de babados. Eram as Mães daquele Terreiro. Ao nos apresentarmos, explicamos o motivo da pesquisa: entender

¹⁴ SILVA, Vagner Gonçalves da. (2015:42).

mais sobre “as culturas” dali. Sempre austeras, elas receberam a justificativa e consentiram com a nossa intervenção e pesquisa. Naquele momento, o olhar sério e algo desconfiado das mulheres nos despertou uma questão: teriam elas se sentido ofendidas por chamarmos aquele evento de “Cultura”? Atravessando o salão do Terreiro ricamente enfeitado com bandeirinhas de papel e pintado com cores vivas, passamos pela cozinha, onde algumas mulheres mexiam e organizavam e seguimos com a Mãe Santinha e sua filha, Mãezinha Rose, para o quintal, onde o rapaz que nos introduzira, Dyego, mexia em algo junto a uma fogueira. Fomos olhados com curiosidade por outras pessoas que ali já se encontravam. Começava a raiar o dia e nos serviram café preto, muito doce. Ao longo daquele dia, as pessoas com os olhares curiosos, comentavam entre si e alguns, perguntavam diretamente: “de São Paulo? Pra ver nossa festa? Ah! pra conhecer nossa ‘cultura’?”



Imagem 4. Terreiro de Mãe Santinha, na chegada para a Festa de Cosme, primeiro dia de campo. (Créditos: Zanettini Arqueologia)

Na hora do almoço, quando o ritual da Festa de Cosme fazia uma pausa, os presentes já haviam lidado com a estranheza e me inquiriam sobre a pesquisa e sobre as filmagens que tínhamos feito na primeira parte do dia. A câmera fotográfica semiprofissional com a qual produzíamos os registros para os filmes e para o relatório técnico do IPHAN, era ela mesma uma mediadora da conversa e aproximação. Mas naquele momento de pausa na liturgia estava desligada. Todos descontraídos conversavam, e a pesquisadora acadêmica se colocava a postos para, mais que olhar, sentir, ouvir e registrar, também poder interpelar pessoas, conversar, exercer o familiar incômodo do pesquisador entre os seus “nativos”, que igualmente, buscam questionar e compreender aquele nativo que lhes chega. Conversando com um e outro, não fiz questão de me manter distante e inoculada. Queria, naquele momento no quintal, expor minha humanidade e minha própria familiaridade com alguns aspectos dali. Acreditava que compartilhar de mim era a melhor forma de eles também se sentirem à vontade para quererem compartilhar deles comigo. Rindo, falando das memórias que aquela manhã tinha me acordado, do maravilhamento diante da Festa, me vi próxima de um casal, um homem e uma mulher de meia idade. Me sentei perto deles para assuntar e logo se apresentaram como parte daquele Terreiro e como parentes da maioria dos presentes ali - “somos todos do tronco velho do Riacho” me disse a mulher - e como falamos de nossa pesquisa sobre as “culturas” e que tínhamos ouvido falar do Batuque, logo a conversa se enveredou por este caminho. Vendo que eles começavam a dar muitas informações, pedimos licença para gravar com vídeo. Eles consentiram. Contaram ‘como era feito antigamente’, que era uma “rodona com batuque e cantoria” e que ele [o batuque] estava fraco naqueles tempos, porque o “chefe”, o senhor cego sentado na minha frente, Seu Francisco, ou Chiquinho, para os mais íntimos, havia estado muito doente. Querendo conhecer mais, perguntei: e como é o batuque? Em resposta, a senhora, de nome Sebastiana Neta, começou a cantarolar baixinho ali mesmo sentada: *“chegou, chegou, chegou meu bem, chegou! chegou, chegou, chegou, chegou meu bem chegou!”* Logo o esposo, o “chefe” do batuque, que estava debilitado, a acompanhou:

Sia dona eu lhe peço pelo amor de deus
quem compra na venda quem paga sou eu

sou eu, sou eu

siá dona sou eu.

Eu estava na minha casa e mandaram me chamar

agora to arranjada com a abelha na fulor

sia dona te peço pelo amor de deus

quem compra na venda quem paga sou eu

sou eu, sou eu

siá dona sou eu.

Antes que terminassem a primeira estrofe, foram se juntando ao redor de nós outras pessoas, para minha surpresa. Uma senhora muito idosa, irmã da chefe do Terreiro em festa, que se sentou ao lado, balbuciou: “não aguento nem ver isso que já quero chorar”. Mulheres ao fundo, cozinhando em trempes de pedra no chão cantarolavam os refrões. Uma senhora se colocou de pé ao lado de Seu Francisco, e começou a chacoalhar um chocalho improvisado com um punhado de arroz num copo plástico. Um homem se sentou ao meu lado com uma cadeira plástica e começou a fazer o acompanhamento percussivo da cantoria. Em poucos minutos havia pelo menos uma dezena de pessoas em volta de nós, cantando. Estranhamente aquele quintal me lembrou o quintal da minha primeira infância, quando ouvia meu tio e pai batucando nos baldes, panelas ou o que encontrassem pela frente e minha mãe se juntava com um reco-reco improvisado e tudo virava samba, ao som da voz de Moisés da Rocha no programa de rádio “O Samba pede Passagem”. O ritmo era diferente, mas algo na forma como as coisas estavam dispostas, as pessoas e a forma como se reuniam era estranhamente familiar.

Seu Francisco e dona Neta, explicaram que o ‘batuco’, como chamam, era uma coisa antiga, dos tempos de seus avós.

No batuco era eu, uma tia minha (Sinhurinha), meu avô (Braz), o batuque é registrado no cartório como Batuque do Braz. Meus tio

tudinho cantava batuque. Morreram eles, ficou eu. Quando eu me acabar não sei quem vai tocar. (Entrevista Seu Chico, 27/09/2018)

E contaram algumas histórias de como o avô Braz fazia o batuco. Entre elas, contaram que o batuco se fazia sempre em roda e que em volta de uma fogueira à noite, o avô, a avó, tias e tios, primos e demais presentes se juntavam em torno dela, com o avô ou outro tocador batendo caixão, para a cantoria.

Naqueles tempos os meninos não podia atravessar os mais velhos. Aí tinha um batuco, meu avô, meus tio, porque o batuco fazia aquela roda, e quando eu dizia o meu verso, o próximo tinha que dizer o dele, e aí o próximo até terminar a roda. Eu me lembro eu era menino, aquela roda de gente tocando batuco. Eu ficava embaixo, tentando cantar. Eu tomava croque na cabeça. Não podia cantar, porque eu era menino. (Seu Chico, 27/09/2018)

Ao longo da conversa explicitaram pelo menos três formas ou contextos diferentes de se fazer o batuque:

O véio, o meu avô. Ele transmitiu pra ela (tia) a cantiga de batuco. Estando assim uns 4 a 5 cantador, que controla a primeira e a segunda, porque tem que ter um ou dois na frente. Eu vou dizer só o verso, aí os outros vai responder as palavras no verso. Eu improviso só meu verso, os que responde é fixo. Aí tem os que improvisa os verso e os que responde, pra poder dar tempo de estudar o próximo verso. **[Essa história que vocês cantaram sempre existiu?]** no momento aqui eu não improvisei nenhuma. Esse é que tá na mente. (...)

As vezes nós vamos cantar o batuco. Aí eu lhe louvo pedindo uma dose. Ai a senhora diz 'não vai beber não'. Aí vou lhe perseguindo. Vou mexer no marido, num filho, no pai, na mãe, num irmão, até a senhora se sentir tocada. 'Ele cantou a minha família', até a senhora dar a dose. Se eu for mexer na comida, eu tô mexendo na cozinheira **[Então é sempre sobre uma pessoa?]** É. **[E sempre tem o objetivo da retribuição?]** Ai ela tá escutando. Até ela sentir que tocou no peito, ela

dá um prato de comida. Todo mundo tem alguém que ama. Será que a senhora não tem alguém que ama, que eu vou louvar ele aqui do Piauí e a senhora vai se tocar no coração por ele? Que vai lhe emocionar? (...)

Toda festa junina tinha apresentação. Entrava janeiro já vinha convite. Nós saia nas casa. Mas aí mudou de gente nas secretaria, na cultura, e depende de prefeito também. Toda cultura aqui no município não está indo pra frente porque não tem apoio. Porque quando nós ia fazer a apresentação numa casa, tem que ter o apoio da secretaria da cultura, do prefeito, das pessoas mais relacionada pra ter o gosto de fazer o convite, pra chamar pra manter aquela tradição. Mas se eles não chama, como que faz? (Seu Chico, 27/09/2018)

Neste momento percebi que se tratava de várias formas distintas de se organizarem em batuque: uma dos mais velhos, como eles faziam na infância do casal, então na faixa dos 57 anos; uma outra relacionava-se à essa peleja de pedir e convencer o outro a pagar um bebida ou fornecer comida, sensibilizando o outro através das memórias de entes queridos; e outra dimensão ainda parecia ser essa da apresentação, que envolvia o poder público, a secretaria de cultura, a prefeitura e um convite para ser realizada. Depois deste encontro, aos poucos fomos conhecendo os outros chefes dos outros batuques e a partir das informações e pequenos retalhos que cada um deles fornecia, íamos tentando montar para nós uma ideia de batuque que fosse compreensível, nos termos do que eles nos colocavam.



Imagem 5. Vera Lúcia (em primeiro plano com a faca) e outras mulheres preparando o almoço na Festa de Cosme



Imagem 6. Seu Chico (de amarelo) e outras pessoas no quintal durante a preparação do almoço na Festa de Cosme



Imagem 7. Dona Sebastiana Neta e Seu Francisco de Aquino contando sobre o Batuque na Festa de Cosme

Segundo relatos do mestre Augustinho, seu Augusto Vieira de Sousa, na época com 73 anos de idade, chefe do Batuque do Curral Velho, cujo nome oficial como *grupo cultural*, é Batuque de Manoel Tomaz, o batuque foi trazido para a comunidade por seu bisavô, Seu Manoel Tomaz, há muitos anos. Conta:

Nós cantava ele aqui em 6 de janeiro, no dia de santo reis. Eu fazia um bolo enfeitado, dois homem corado bom, pegava as careta boa (...) no dia de festejar, fazia o boi e tinha o reis cantado na porta com a porta fechada. Isso era na porta cantado. Ai quando terminava de cantar, o boi já estava no jeito, e botava pra brincar. **[o boi brinca com o som do batuque?]** O Reis já é acompanhado com o batuque. Quando terminar o Reis, canta as figuras. Ai nós temos a caipora, a burrinha, as caretas, o boi, o babau, a Senhora de Tereza. [Augusto Sousa, 01/10/2018]

Seu Luiz, chefe do Batuque do Luizinho Xubéu, então com 73 anos, por sua vez, fala que o batuque para o seu grupo, que é sediado na cidade de São João, sempre é acompanhado do Reis. Seu Luizinho conta que seu pai, Luiz, de apelido Xubéu, foi quem “inventou” o batuque na cidade de São João, tendo trazido esse costume de fora. Porém, em conversas depois, contou que sua mãe, Dona Bela, era natural da comunidade Juazeirinho, bairro onde hoje se localiza o Terreiro de Mãe Santinha, na periferia da cidade. Segundo ele, há mais de 50 anos atrás, toda a área abaixo do rio era mata, portanto, zona rural, contígua ao território quilombola. Conta que sua mãe e a família dela já faziam o batuque, mas que o faziam em ritmo de toada, como cantam ainda hoje o pessoal “la de baixo”, se referindo aos batuques do Manoel Tomaz do Curral Velho e do Braz da Malhada. Ele conta que seu batuque, com as inovações que o pai trouxe, é cantado em forma de samba, num ritmo um pouco diferente. Ele conta que o batuque de Reis como é feito nas comunidades de baixo é semelhante ao Reis do Maranhão, de toada.

Este batuque realizado nas comunidades “de baixo” é, então, o batuque que talvez guarde características mais antigas, presume-se, porém, qualquer olhar mais atento percebe que a cada nova geração, o batuque ganha atualizações. Um dos indícios dessas atualizações, é o próprio nome da manifestação. Embora hoje todos o chamem de *batuque* ou *batuco*, nem sempre foi assim. No batuque do Curral Velho, por exemplo, Dona Josefa, anciã que à época das etapas de campo já tinha 92 anos em plena lucidez, se refere ao batuque como ‘baião’ e diz que os antigos de sua comunidade o chamavam assim. Relata que seus avós já dançavam o *baião*, que começava à boca da noite e se estendia até a manhã seguinte, quando encerravam com uma dança específica, chamada ‘Cabeça de Bale’, que é uma espécie de dança em ciranda, com modos de umbigada, em que os casais se alernam até que cada homem tenha rodado a ciranda e dançado com cada mulher. Dona Depa, como é conhecida, diz que não sabe de onde veio esse baião e nem como chegou ali, só se lembra de seus mais velhos, pais, avós e comunidade, dançando em roda, onde ela mesma aprendeu os passos e cantigas.

Seu Chiquinho do Batuque da Malhada, conta a história que teria ouvido de seu avô:

Era no tempo da escravidão. Quando acontecia uma festa dos brancos, os brancos mediam 14, 15 metros, pros negros se aproximarem, eles não podiam passar daquele limite, aí tinha um pessoal, umas velhas caboclas, que foram pegadas na chapada a troco de vaqueiro e cachorro. Aí as velhas inventou ‘eles vão fazer a festa deles, mas nós não vamos ficar parados não! vamos passar a noite cantando samba! Cantando samba!’ (Francisco Arquino, 08/01/2019)



Imagem 8. Seu Luizinho do Xubéu, do grupo de Batuque de Luizinho Xubéu, na casa onde nasceu, na cidade de São João do Piauí.



Imagem 9. Dançador Raimundinho, do Batuque de Luizinho Xubéu, cumprimentando a pesquisadora após demonstração da dança

A história de Seu Chiquinho é peculiar porque evidencia na gênese da tradição a presença de uma velha cabocla, que na região, é o termo para se designar uma pessoa indígena ou de traços indígenas. A cabocla, que segundo o casal Chico e Neta, era sua avó, primeira esposa do avô Braz, a quem não chegaram a conhecer, era uma mulher que havia sido pega no mato, socializada à força. Contam que ela morava, assim como outras pessoas 'como ela', na mata, a que chamam de chapada. Contam que além da comunidade do Riacho, no meio da chapada, havia esse "povo caboclo" que não vestia roupa e vivia escondido, isolado. Contam que eventualmente os primeiros moradores do Riacho trocavam coisas com essas pessoas. E que os homens da região, os vaqueiros, que se embrenhavam na caatinga para o trabalho e quando cruzavam com mulheres desse grupo na mata, as capturavam, raptavam e levavam consigo, como esposas ou agregadas.

Embora a história da 'avó índia brava' ou "pega a cachorro" seja uma narrativa muito comum em toda parte do nordeste, neste caso, os colaboradores contam que Dona Sebastiana, como se chamava, era uma mulher calada, reservada, salpicada de sardas e com longos cabelos lisos. Contam que bebia muito e não tinha modos muito comuns para as mulheres da época. Junto dela teria sido raptada também uma menina, que os descendentes dizem ser sua rimã mais nova, a quem o avô Braz e Sebastiana teriam tomado por filha de criação. Após a morte de Sebastiana, a menina teria sido tomada pelo pai de criação como sua segunda esposa, pelo que foi possível compreender.

O casal Chico e Neta justifica que a velha Sebastiana teria retomado a tradição que tinha junto dos seus parentes caboclos, de dançar e cantar em volta de uma fogueira sempre à noite. A história contada por eles parece peculiar não apenas por ser protagonizada por uma mulher como "inventora" de uma tradição, que eles falam que se chamava de *samba*- ao invés de baião ou batuque- como também é peculiar por tratar do protagonismo de uma mulher cabocla. A permanência de uma narrativa de protagonismo do elemento indígena/ caboclo na construção desta tradição num território negro é no mínimo curiosa, pois quebra com uma certa expectativa de quilombo étnica e racialmente homogêneo. A menção à escravidão também chama atenção, principalmente porque de acordo com as idades dos colaboradores, o avô Braz talvez tivesse nascido nos anos 1920/30. Então a história da avó cabocla, Dona Sebastiana,

apresenta inúmeras possibilidades de interpretação, as quais não nos aprofundaremos. O que desperta nossa imaginação antropológica é que historicamente não é incomum que negros e indígenas tenham habitado os mesmos lugares, ou que estivessem próximos, em zonas isoladas, mas habitáveis das matas, utilizando os mesmos caminhos, os mesmos recursos. Ambos tinham como objetivo escapar ao sistema opressor que de formas diferentes, os vitimizava.

Mas talvez um dos aspectos mais interessantes dessa versão de gênese do batuque do Braz, é que ele nasce como um movimento de resistência e enfrentamento dos brancos, que os oprimiam e segregavam. Era então uma celebração de contra-hegemonia, de contra-colonialidade, nos termos de Antônio Bispo, na medida em que se utilizava das armas do opressor para reinventá-las a seu favor. A festa, a celebração, era o momento e o meio de resistir, portanto, um movimento de luta política.

No batuque da Malhada outro ponto régio, compartilhado pelo chefe, Seu Chiquinho e por outras pessoas, é a realização do batuque como um acontecimento crepuscular. Da “boca da noite” à “barra do dia” é o tempo que transcorre o batuque, como se sua ciclicidade dependesse desse encontro com as fases do dia. Não é incomum essa necessidade entre culturas e religiões de matriz africana. A circularidade do tempo, da natureza, dos ciclos da terra, são completamente orientadores dos rituais e da cosmologia africana. Para os povos quilombolas, segundo Antônio Bispo (2015:81-85) não é diferente, uma vez que em sua concepção, de forma semelhante aos povos da floresta, no campo, na agricultura quilombola, os ciclos da terra, do céu e das águas são fundamentais para os sistemas produtivos e para toda a organização social dessas pessoas. Em entrevista concedida, Bispo¹⁵ dá como exemplo o uso, por muitos dos quilombolas no Piauí, da distância da estrela D’Alva para a lua em determinadas épocas, como indício sobre as chuvas no inverno, que orientaria a população mais antiga, por exemplo, sobre o melhor momento para plantar.

¹⁵ Entrevista com Antonio Bispo dos Santos, 29/09/2018.

O batuque também se relaciona, para os batuqueiros, como um provocador de chuva. Seu Augusto, em entrevista concedida, nos diz que o batuco é de Deus, pois faz parte sempre da novena. “*o batuco está firmado com a novena. Apesar que tem batuco que nós faz sem novena. Nós começa com dez, quinze e quando vai ver tem cento e cinquenta [pessoas]*”. Seu Augustinho relaciona ainda o batuco a Deus, pois vê como uma graça divina a chuva, que rega as rodas de batuco. Encara a chuva como uma “aceitação” de Deus em relação à celebração feita em nome dos santos. O mesmo nos conta Dona Sebastiana Neta, do Batuque do Braz, que diz que batuque ‘bom mesmo termina com a água nas canelas’.

a noite toda! Nos toma umas e da uma animada. O cantador, que ta cantando, eu arranjo uns homens e umas mulher pra segurar o batuque. Dai acolá toma uma, ai vai ate o dia amanhecer. Tem vez que começa [o batuque à noite] sem chuva e começa o dia chovendo. Tem vez de nós amanecer o dia tudo molhado. O batuque chama chuva. O batuque é de Deus (diz, dona maria) (...) Nós canta no mês de dezembro, janeiro, fevereiro. Nós cantava a novena de Menino Deus, chovia muito. [seu Augusto, 2018]

Nos batuques ocorre ainda uma das manifestações talvez mais centrais para os que dela participam: a memória. Além de uma celebração festiva com canto e dança, o batuque é uma celebração da ancestralidade, mas não nos termos do que a ancestralidade politicamente tem significado nos contextos negros urbanos, como uma ancestralidade politizada. Ou pelo menos, não desta mesma forma. A temática central do batuque, seja pelas cantigas, seja pelo desafio de improviso nos versos, é a memória dos que ‘se acabaram’. Além de ser uma manifestação aprendida com os antepassados, normalmente passada de avós para netos, ou de pai para filhos, o batuque no TQRN e sobretudo o Batuque da Malhada, tem como função louvar, homenagear os antepassados, que legaram aquela tradição. Cada execução de batuque é um ato de rememoração dos que vieram antes, pela própria formação do grupo em roda, onde todos se vêem, ou pelo cantar dos versos, que nas rimas de improviso, tematizam os parentes, os afetos.

Imagem 10. Caixão do Batuque do Curral Velho

Segundo seu Chiquinho, uma certa vez o grupo abordara um homem que bebia num bar e que não dera qualquer crédito ou atenção aos batuqueiros que ali chegaram e começaram a cantar para ele. Conhecendo a sua história, seu avô começou a 'louvar', cantar em versos nas cantigas, parentes já falecidos desse senhor, seus pais, sua infância, sua vida. Cantaram e louvaram a história de muitas pessoas da família do homem que, a certa altura, emocionado, virou para o dono do bar e disse que era para

servir os batuqueiros, que só parariam ou quando ele não tivesse mais dinheiro ou quando o bar não tivesse mais bebida. A história é contada com orgulho, por terem vencido o desafio. Seu Chico completa:

As pessoas sente aquela emoção, muita gente chora. Toca quele passado, pra você se lembrar e se emocionar. Tem que ter um verso que fala do passado da senhora e da sua família. Marido, filha, pai, mãe.(...) As vezes nós vamos cantar o batuco. Aí eu lhe louvo pedindo uma dose. Ai a senhora diz não vai beber não. Aí vou lhe perseguindo. Vou mexer no marido, num filho, no pai, na mãe, num irmão, até a senhora se sentir tocada. Ele cantou a minha família, até a senhora dar a dose. Se eu for mexer na comida, eu tô mexendo na cozinheira (então é sempre sobre uma pessoa?) é. (E sempre tem o objetivo da retribuição?) aí ela está escutando. Até ela sentir que tocou no peito, ela dá um prato de comida. Todo mundo tem alguém que ama. Será que a senhora não tem alguém que ama, que eu vou louvar ele aqui do Piauí e a senhora vai se tocar no coração por ele? Que vai lhe emocionar? [Seu Chico]

As próprias cantigas do batuque executadas, muitas têm como tema a saudade, as dificuldades da vida do trabalhador rural (ex-excravizado?), o afeto, assim como a troca por alimento ou cachaça [grifos nossos]:

Siá dona eu lhe peço pelo amor de deus, quem compra na venda quem paga sou eu, sou eu, sou eu, siá dona sou eu.

Eu estava na minha casa e mandaram me chamar, agora tô garranchada como a abelha na fulor,

Sia dona eu lhe peço pelo amor de deus, quem compra na venda quem paga sou eu, sou eu, sou eu, siá dona sou eu.

vou **louvar esta casa** com mieira prevenção [?], **vou louvar o dono dela com toda sua geração**

Sia dona eu lhe peço pelo amor de deus, quem compra na venda quem paga sou eu, sou eu, sou eu, siá dona sou eu. (...)

E em outra cantiga:

Ei amiga ema, eu não sou mais ema não. As queimadas ja ta seca, menino, não tem mais cachorro não.

ahh- héhén. Esse bicho é danado assim, eu vou me embora.

Astru (?) vivia arriba, co'as pracata de algodão, 2x. As pracata pegou fogo, menino, eu segui cos pé no chão.

Ahh hén-hen. Esse bicho é danado assim, eu vou me embora.

A cachaça tá no copo, a garrafa no balcão 2x. Quem não canta não tá bebendo, quem canta não bebe não.

Ahh ehnehn. Esse bicho é danado assim eu vou me embora

Tô com uma dor em meu peito e outra no meu coração. 2x. Porque não posso dar jeito, em quem tá debaixo do chão 2x.

Ah henhen. Esse bicho é danado assim, eu vou me embora.

Me assentei nesse bar não foi pra tocar viola, 2x se não me der de beber minha gente eu levanto e vou-me embora.

Ah henhen. Esse bicho é danado assim, eu vou me embora.

**Brinca, brinca minha gente que nós devemos morrer. 2x. Nos não
somo olho de cana menino, que se morrer torna a viver.**

Ah henhen esse bicho é danado eh danado assim eu vou-me embora.

Contando um pouco de sua experiência sobre o batuque, José Rodrigues, um dos dançadores e batuque do grupo da Malhada, relatou:

“No batuque nós vamos lembrando das pessoas mais velhas, alguém que já morreu, ai você vai falando aquela pessoa e o outro vai respondendo. Por exemplo, meu tio José Eduardo era cantador de batuque mesmo, original. Original mesmo! Aquele que puxa! Ai quando a pessoa lembra dele, você lembra e fala o verso, entendeu? Ai quando você vai puxar falando aquela pessoa ai você bate na hora, tipo um sentimento, o vazio, se a pessoa estivesse cantando com você seria bom, mas somente falando o nome faz com que aquela pessoa está presente” [entrevista com José Rodrigues, 04/01/2019- grifo nosso]

O batuque também envolve, assim como em muitas das manifestações afro-brasileiras, a oferta de comida e bebida para os batuqueiros. Em quase todas as versões de batuque mais antigas, a oferta de alimento e cachaça é um imperativo. Das formas mais familiares, com o batuque feito no terreiro de casa com a família, aos batuques de convite nas casas das pessoas ou em novenas e festejos, a oferta de comida e de cachaça é um elemento de troca, é, em outros termos, a circulação de axé, já que, apesar de não estar objetivamente ligado às religiões de matriz africana, neste contexto, parece estar relacionado com o compartilhamento de bens: materiais e simbólicos. Os batuqueiros, ao louvarem a família, as memórias dos que se foram e os afetos dos presentes, atuam como mediadores do tempo/espço, transmitindo a presença de entes queridos para a pessoa, que lhes retribui a magia, com o alimento e a bebida, numa

relação de troca que se assemelha àquela feita entre consulente e orixá. A especificidade do uso da cachaça, que os entrevistados não souberam explicitar com clareza, parece ser outro sinal dessa relação com um ethos afro-brasileiro, já que a cachaça, por excelência, é a bebida ofertada a Exu, o guardião das portas, das transformações, como o crepúsculo e o alvorecer, a vida e a morte, por exemplo, elementos presentes na cultura dos batuques.

Na roda, na família, é na hora que sai os verso. **A tia não bebia não, mas levava a sacolinha cheia de 51.** (risos de ironia) Mas era boa! **Ela bebia botava o copo na cabeça e saia sapateando.** A muié era boa! Botava (os homens) tudim pra dormir! Se entrasse assim, era divertido. [E quem era bom como ela?] Era o véio, o meu avô. Ele transmitiu pra ela (alguém diz ao fundo). [Entrevista com Seu Chico-grifo nosso]

Em fala de Seu Augustinho, do Curral Velho, a questão da alimentação também é frisada:

(...) De lá pra cá fiquei eu aqui no Curral Velho, aqui era o Batuque do Manoel de Manoel Tomaz. Aí nós ia nos lugar pra cantar. **O povo matava porco, esperando chegar** a caravana de batuque.. Aí depois eu fiquei nessa geração nova. [Enrevista com seu Augusto- grifo nosso]

A mesma questão da alimentação e bebida ocorreu com Seu Luizinho:

Meu sogro me disse 'Luizinho aquela velha acolá tem umas vacas de leite acolá, e ela é doida por batuco.' (...) Aí eu fui bater atrás dessa velha. Seu Paixão era o que tocava mais nós, mais papai. Papai, Luiz Quixe, véi Praxedes, era um bocado de gente aqui que tirava o batuco, o reisado. (...) Aí peguei essa lata velha de querosene, dessa quadrada, e arrochei o pau. **A velha disse 'meu fio vc bebe?' Eu disse 'Só bebo Cinzano** e uma cachaça do veio Mundico, que chamava Maravilha'. Ela disse pro menino 'Ei menino pega o burro aí vai em São João buscar 2 litros de Cinzano. Aí os filho dela selaram o burro e vieram aqui. Isso aqui tudo era mata. São João era mata. A velha me deu uma qualhadinha, uma rapaudra rapadinha dentro...

Cheguei em meu sogro e falei 'Moço, vamos lá bater uma lata pra tirar um repertório melhor!'. Ele disse 'Oxe tu comeu qualhada lá? Mas amanhã cedo cinco hora nois vamo!' Ai fomos, chegamos lá, aí meu sogro pegou essa lata e arrochou até de madrugada. **Cinco horas da tarde eu cheguei lá, ela disse 'o cinzano chegou! Traz logo pra Seu Luiz!' Eu arrochei o pau nesse batuco e seu Zé Lopes na caixa. A velha apareceu com uma pratada de espinhaço de bode.** Eu disse (pro sogro): ' bebe só um litro, que o outro litro é pra amanhã! Que eu quero mais costela veca seca!'

É claro que uma parte desse sistema de trocas e dádivas é em função de uma certa cordialidade sertaneja e interiorana de se oferecer sempre algo de comer e beber para as visitas, para quem chega, mas pelas demais especificidades do contexto, não seria de todo estranho se guardasse alguma relação com valores ancestrais não elaborados oralmente, como uma ideia, mas reproduzidos como um valor intrínseco, com o corpo, e as memórias rituais.

Essas formas mais antigas de batuque, que os chefes contam como memórias de suas infâncias e como histórias que ouviram e seus pais e avós, se mesclam a registros mais recentes dos batuques, onde se evidenciam algumas diferenças nas formas de pensar e realizar essa organização social. E essas alterações acontecem, principalmente, de acordo com os relatos dos colaboradores, por ocasião de pausas realizadas nas manifestações, no intervalo entre uma geração e outra. Todos os chefes com quem conversamos e até mesmo membros dos batuques hoje, vivenciaram essa ruptura de alguma forma. As rupturas parecem ter acontecido quando a geração dos avós começa a falecer e os netos, em idade jovem e de força de trabalho, acabam se afastando do território, viajando para outros lugares em busca de trabalho¹⁶. Nesse ínterim, entre 20-30/40 anos dos netos, parece que os batuques em geral tenderam a uma certa descontinuidade. Contudo, como um movimento 'orgânico' desse tipo de organização, após uma certa idade, com a chegada da maturidade, eles parecem dar

¹⁶ Muitos migraram, em várias levas para Osasco-SP e ainda em maior fluxo, para Brasília. Esta última cidade recebe muitos Sanjoanenses desde a época de sua construção, quando muitos homens migraram em busca de ocupação na construção civil.

menos valor à novidade e voltam-se para suas raízes, buscando reconexão com seus valores e memórias de infância. Os trânsitos entre as cidades de trabalho e a cidade natal, facilitados nos últimos 20 anos pela situação econômica do país, também contribuíram para que houvesse o retorno à terra natal e uma reconexão com esse passado. No capítulo a seguir contaremos sobre como o um movimento de retomada se deu e o que ele estruturou em termos de mudanças nessa manifestação.

2.2. O patrimônio encontra os Batuques

Para compreender esse movimento de retomada dos batuques no TQRN, vamos recontar um episódio muito estrutural, que parece ter deflagrado o processo que envolveria todos o grupos. Por isso, neste capítulo percorreremos esse momento de retomada do batuque, relacionado já com ações de patrimonialização, provocadas pelo Movimento Quilombola ao IPHAN-PI, no qual se insere a realização do projeto profissional que nos levou até este campo de pesquisa.

Nosso encontro com o Batuque do Manoel Tomaz, no Curral Velho, se deu logo na primeira etapa de campo, dias após termos participado das festas de terreiro. Quando de nossa visita àquela comunidade distante da cidade, com ares solitários e casas espaçadas, encontramos sem maiores dificuldades a casa de Seu Augustinho, chefe deste batuque, que se esconde atrás de um frondoso pé de juazeiro, que faz a sombra ideal para os dias escaldantes dessa parte do semiárido nordestino em setembro. Durante nossa primeira visita, além de explicar o motivo da pesquisa, estivemos ouvindo

seu Augusto e dona Maria, sua esposa, e logo ele nos disse que seu batuque já tinha sido alvo de um estudo e que ele mesmo estava num filme¹⁷.

Como usual, eles não sabiam nos informar quem ou porque estavam num filme, mas sabiam dizer que tinham um exemplar do DVD que os rapazes tinham deixado com eles. Esta constatação é também uma queixa comum nas organizações culturais do quilombo: vêm gente aqui, fotografa, conversa, anota e vai embora. Não sabemos pra que, como isso será usado, ouvi dos dirigente do Terreiro Caboclo Sete Flechas, de Mãe Santinha, no primeiro dia de campo. Essa reclamação me fez ficar ainda mais alerta sobre a importância de poder retribuir a

Imagem 11. Seu Augustinho do Batuque do Curral Velho.

generosidade e abertura de todos ali, com algo que fosse identificável, acessível e que, acima de tudo, tivesse alguma serventia para eles, nem que fosse como documento visual.

Embora eu não soubesse naquele momento ainda, mas o DVD que seu Augusto nos apresentou era um DVD produzido pelo IPHAN, sobre o batuque do Curral Velho apenas, e que ele não nos soube informar por qual motivo ou o que significava, além do fato de se sentir importante, por estar representado num filme falando e cantando.

No próprio filme, Seu Augusto, visivelmente mais jovem, explicava que o batuque tinha acabado e voltou. Seu Augusto explica que os velhos morreram. E que essa velha que deu entrevista, Mae Tereza e Porfiria, mãe e tia de Dona Maria Joana, sua melhor cantora), já eram falecidas.

¹⁷ Filme Cabeça de Bale, dir. Roberto Saboia e Ricardo Augusto, disponível em: https://vimeo.com/user23431175?embedded=true&source=owner_name&owner=23431175

No começo era muito grande. Sabe o que tinha? conta que saiam com causa de um dinheiro, que saiam pra São Raimundo, São João, Teresina, umas 3 ou 4 vezes. Conta que era na FERAPI. fala dos vestidos e pede pra pegar os vestidos. Ele conta que eles iam tocar um batuque em Fortaleza, iam bem ajeitados, falando que era difícil porque não tinha estrada. E conta que nesse tempo eles iam pegar o onibus. A esposa, d. Maria mostra as roupas do batuque deles. Conta que cantavam nas festas de São João, que os prefeitos davam ajuda boa (500 reais?) e que eles iam

nós fomo pra sao raimundo, e aquilo ali que eu fui em teresina, essa casa ai foi levantada com o dinheiro dum premio. dez mil real. a mulher que andava mais eu, falou vamos fazer uma casa. Mas aí veio um ventão ai, derrubou dois canto de parede. Quero ver de consertar. (Faz o adobo aqui?) não, veio bloco de são joão. To esperando o dinheiro entrar, ou de la da rua, pra eu consertar. Pra fazer um batuco ai. (o povo não sabe mais bater o batuco?) aqui não. Eu ja pelejei com eles pra aprender bater, a cantar, eu e uma mulherzinha bem ali (se referindo a Dona Joana). Essa senhora cantadeira, (fala que vem um povo do rio de janeiro. começa uma discussao se ela viria ou não). Ai nos temos aqui que dança os homens, que esta mais pouco. Tinha um rapz que dançava muito, ai deu um negocio de uma viagem, botou os cavalo pra correr, o cavalo pegou ele pelas costas e matou. agora nois tem aqui, jailson, domingos de joao, justino, romildo, filho da mulher cantadora, a filha dela que foi pra São João.

Os velhos eram meu avô (Manoel Tomaz), Manoel Antero, Manoel Rufino (pai da Maria Joana), era neto do velho Manoel. Eu era novinho, (ele) me entregava para eu bater. Manoel Antero era batedor, era um velho forte. Batia naquele tempo na madeira mesmo, sem couro. Era duro. Quando ele cansava ele chamava eu. E eu pegava. Eu era muito novo, nem era casado. Aí eu peguei a coisa. (...) Ai tinha cantador de

batuque no Sao Joao. La nesse tempo nem Luiz Xubeu cantava. Tinha Paixão Foca, Manoel Romão. (mas então o batuque canta vocês e junta o povo?) Isso. Canta Chico, Zé Raimundo, Amadeus, Domir... aqui nós fazia sempre em janeiro. Nós fazia o boi, o reis. Fazia aqui e as vezes lá pro outro lado. De São Joao pra cá era uma festa, só o Reis. Era Reis pra todo lado.

Eu não faço o batuque faz tempo., Agora faz tempo que nao faço deve ter uns 3 anos. Essa mulher, a mae morreu, ela ficou triste. de uns tempopra ca eu fui cantar em sao raimundo, era uns dois mil real, mas eu fui.

diz que o seu batuque quem trouxe foi seu pai, que era motorista de ônibus e viajava muito fazendo linha para diversas partes. Diz que seu pai trouxe o batuque do Maranhão, junto com a festa do Boi.

Mesmo no Batuque do Manoel Tomaz do Curral Velho, que pelos relatos de uma das senhoras mais anciãs de toda a região de baixo, Dona Depa, então com 96 anos de idade em plena lucidez, era dos tempos de seus avós (entre fins do século XIX?), a prática, que também teve curtos momentos de descontinuação por motivo de falecimentos dos mestres mais antigos. foi retomada somente por volta dos anos 2000, por iniciativa de Seu Augustinho, Dona Depa, Dona Maria Teresa, com o treinamento da juventude e das crianças, para as festividades da Feira Agropecuária do Piauí-FERAPI e festas agropecuárias. Uma sobrinha do mestre Augustinho teria inscrito o grupo do tio no concurso, promovido pelo Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí – EMATER, como uma feira de exposição da produção das comunidades de assentamentos quilombolas. Justino é desta geração que foi treinada para as “apresentações culturais”, assim como Cristiane, do batuque do Brás da Malhada, que também participou dos grupos de dança do Curral Velho para as apresentações em feiras e eventos.

Dona Depa explicou que havia muito tempo o batuque estava parado, mas

quando soube do concurso cultural da FERAPI, seu Augusto e outras pessoas mobilizaram toda a comunidade e outras vizinhas, como foi o caso das Agrovilas e Malhada, que pertencem ao Batuque do Braz. Criando um consórcio para colaborar na apresentação, pessoas de diversas partes se uniram aos ensaios, ministrados por Dona Depa, Seu Augusto e outros.

Assim, a partir de articulação do MQ com a Embrapa, o evento contava não só com a exposição de produtos, como também com culturas quilombolas. E com a iminente participação neste evento, o grupo de Batuque do Manoel Tomaz, arregimentando por toda parte outros batuqueiros e dançadores, reforçou seu time para a apresentação, que lhes garantiu o primeiro prêmio em dinheiro, com o qual Seu Augustinho construiu o salão do batuque na comunidade do Curral Velho. Seu Francisco, do grupo Batuque dos Negros e Negras do Braz da Malhada, contou a sua participação na história da seguinte forma:

Nós faz uma representação de batuco lá. Aí me chamaram. O premio lá era 11 mil. Nós chegemos lá, o chefe do batuco carcou o pé na bebida. Os dançadores de lá fizeram, 'nos não vamo tirar nem o segundo lugar...' Ai todo dia nois fazia o ensaio lá. E aí eles perguntaro, o senhor tem vergonha de cantar o batuque no meio do povo? [eu disse] 'não tenho não!' E chegou a hora e arrochamo. E chegou a hora limite, porque tinha limite a hora. Aí chegou o jurado (o batuque chama batuque do curral velho?) Mas quem tocou o batuco lá foi eu. O chefe embebedou, eu toquei o batuco pra frente. Eu fiquei orgulhoso, parece que não tava pisando no chão. Ele ficou com vergonha. Até as galega, pedia licença pra tirar uma foto, me abraçava e tirava foto. (quem organizou o concurso?) Foi uma filha daqui casada com gente de fora. Parente do povo dos foca, do Curral Velho. Valdeci Foca, inscreveu os Curral Velho no concurso. Aí fizeram um salão grande lá. (Seu Chico, 27/09/2018)

Nesse contexto de idas e vindas, de medo do desterro, da resistência e da quase sempre presente volta para ‘casa’ os negros do Riacho, hoje, quilombolas, encontravam nos batucos um meio de manter viva a lembrança dos antepassados.

A questão da memória e da identidade, muito caras ao conceito de patrimônio, se deixam ver claramente na portaria 137/2016, em que o Iphan define que devem ser observados os bens de transmissão intergeracional, acima de três gerações. Estipular há quantas gerações determinada prática ocorre é um meio para que o órgão estabeleça limites para o conceito de patrimônio, uma vez que desde 2015, parece recair sobre o Iphan o receio de comprometer-se, inclusive financeiramente – com bens que não caibam em sua “competência administrativa”.

Uma das peculiaridades do Batuque é que ele é multifacetado. Ocorre quase sempre junto do Reis (boi de reis), festejando Santo Reis, sendo comemorado tradicionalmente em Janeiro. Após o Reis, se inicia o batuque “recreativo”, mescla a nosso ver elementos de religião, prática social e lazer, dando vez a práticas muito mais próximas da umbanda do que do catolicismo popular, como costuma ser com o Reis. Conscientes que sua prática tem também um valor enquanto “grupo cultural” os batuques, muito mais do que os terreiros, estão dispostos a assumir essa posição. Os integrantes do Batuque parecem compreender sua dupla função: enquanto batuqueiros, realizando práticas muito privadas e familiares ou grupais; e enquanto grupo cultural para apresentações. Apesar de assumirem que o batuco só se aprende vendo e fazendo, eles consideram positivas ações como a de um projeto, que levou o batuque em forma de oficina para as escolas rurais durante seis meses e atribuem ao projeto êxito em ensinar a dança, as louvações e os valores do batuque. De fato o êxito do projeto se faz claro quando da apresentação do grupo, que tem nas crianças formadas no projeto, o seu “grupo de apresentação”.

Embora o batuque tenha pelo menos três diferentes grupos tradicionais no TQ Riacho dos Negros, cada grupo se encontra num estado distinto de conservação das práticas e de concepção dela. Num dos grupos, os participantes só se juntam e ensaiam a troco de paga de cachê, isto é, ele morreu enquanto prática sócio-cultural simbólica de uma ancestralidade de grupo, restando apenas para o seu líder, Seu Luizinho Xubéu,

esse significado. Sem “herdeiros” da tradição suficientemente engajados, tendo os filhos todos ido embora para capitais, a prática do grupo enquanto herança familiar aparentemente se perdeu. Noutro grupo, por sua vez, a organização em grupo cultural foi tão exitosa que rendeu-lhes diversas apresentações em Teresina, Fortaleza e no Maranhão e também prêmios em dinheiro, que lhes possibilitou adquirir instrumentos, fardamentos e até um salão para a prática. No entanto, para este grupo, também muito ligado às apresentações, ainda persiste um forte laço do batuque com sua comunidade e com os mais velhos, com as memórias e heranças. No terceiro grupo é que encontramos, mais plenamente, todos os elementos do batuque “familiar” ainda vivos, operantes e também encontramos um anseio por formalizar-se como grupo cultural e realizar apresentações. Num momento de transição, ou pelo menos de movimentação, esse terceiro grupo, do Batuque dos Negros e Negras do Brás da Malhada, é onde melhor se deixam perceber as relações, as estruturas e as dinâmicas de transformação da prática.

As falas de alguns dos anciãos do “batuco” como eles o chamam, declaram que a prática é um tributo àqueles que os antecederam e seguirão, em sua honra, praticando e executando até o limite de suas forças, assim como foi na geração anterior e em outras inúmeras antes daquela. Não foi possível por depoimentos ou por bibliografia delimitar há quanto tempo existe o batuco naquela região, mas pelas narrativas dos locais, pelo menos há mais de cento e trinta anos, remontando ao século XIX.

Esses grupos, além de nos fornecerem uma rica discussão sobre a ancestralidade, imbricada nas próprias práticas do canto, também se estruturam como práticas típicas “dos quilombolas” sob a visão dos “brancos da cidade”. No entanto, revelam uma riquíssima matriz de sons e dança e canto, remontando, em sua narrativa de gênese, inclusive à figura fundamental de uma cabocla da chapada, isto é, uma indígena, como a “inventora” da prática. Assim como nos terreiros as correntes de caboclos são muito relevantes, também nos batuques, ao menos no que diz respeito às narrativas, a mistura afro-indígena é presente e simbólica de uma suposta “aliança de

subalternos” em oposição à cultura dos brancos, que marca também os limites territoriais, as relações sociais, de comunidade, família e até as relações – ou ausências de política pública para com os indivíduos desses grupos.

A transmissão, através da sucessão também pode ser lida como uma estratégia dos grupos de preservação de sua cultura, assim como as alianças entre os grupos, que se apoiam uns aos outros. Quando um fraqueja, chama os outros para colaborarem e assim cada grupo conhece, pelo menos estruturalmente, as práticas do outro e apoiando-se uns aos outros, eles têm conseguido persistir apesar das adversidades.

Exemplos de uma cultura de alianças e declaradamente miscigenados, os batuques transitam entre o público—nas apresentações culturais—e o privado – nas rodas que rememoram os antepassados, agenciando a cultura e a preservação de formas muito particulares, mas também muito semelhantes àquelas empregadas pelos terreiros. Seus valores, seus sons, suas práticas suas temporalidades são todas abertamente tributárias de uma matriz comum aos terreiros. Seus membros, também participantes dos terreiros, são outro elo que conduz os trânsitos entre uma e outra prática.

A importância do território para a manutenção dos batuques é outro ponto interessante, pois, o grupo mais fragilizado, é aquele cuja matriz está na cidade. Os valores da cidade, da urbanidade, acabam por dismantelar os arranjos familiares e comunitários. A imposição de outras ordens de espaço, de movimentação de corpos e de temporalidades e costumes avança firmemente e asfixia essas práticas. No grupo do Batuque dos Negros e Negras do Brás da Malhada, por exemplo, problemas de saúde do Mestre, Seu Chiquinho do Batuque, fizeram com que ele se mudasse para a cidade, se afastando dos demais membros do grupo. Como os batuques prestam grande reverência à hierarquia social das comunidades negras, não se realiza um batuque sem a autorização ou a ordem de um mestre. O distanciamento do mestre acaba por descontinuar a prática.

Pouco lembrados ou conhecidos pela população “não negra” da cidade, os batuques têm sofrido com a falta de políticas públicas, inclusive de apoio aos seus mestres, da mesma forma que os terreiros, pois conta com idosos como seus maiores detentores.

Capítulo 3- Patrimônios pra quem: cultura na encruzilhada

Na pesquisa realizada profissionalmente, foram alvo desse aprofundamento três grupos de batuques; quatro terreiros de umbanda; e um grupo de capoeira, fornecendo um olhar amplo sobre as práticas, as relações, sua experiência e suas elaborações das práticas como “cultura” e também suas estratégias de transmissão e preservação. A pesquisa acadêmica, feita ao mesmo tempo da pesquisa profissional, cercou-se das vantagens e limitações que esta tripla função me colocou. Uma delas, é o fato de ficar hospedada numa pousada na cidade, realizando ali também minhas principais refeições. A outra, diz respeito à forma de deslocamento, realizada sempre com o carro da empresa. Esses aspectos já eram suficientes para marcar minha posição de outsider, assim como a posição como prestadora de serviços, a serviço da empresa de energia responsável pela linha de transmissão – aspectos amplamente negativos ante o público que eu desejo acionar – mas também, de certa forma, positivos, pois era esta condição que me fornecia possibilidade de atuar como pesquisadora em campo sem

financiamento estudantil e também nessa posição, tinha a possibilidade de barganhar com os grupos, os resultados, os limites e o alcance de minha ação dentro deste projeto. Isto posto, retomamos a abordagem de campo.

No projeto profissional, considerando os limites da linguagem escrita, além de produzirmos relatórios técnicos específicos para cada universo pesquisado, concebemos a linguagem audiovisual como uma potente forma de de comunicação e documentação, não apenas porque os universos pesquisados – de expressão de corpo e música, dança e performatividade— fosse melhor captado em seu momento, como também porque atingiria assim uma maior amplitude de públicos, sendo, quiçá, também mais acessível do que um dossiê escrito para os próprios “detentores”¹⁸. Embora a ideia inicial do projeto profissional fosse ofertar oficinas de *formação cultural* para que os próprios grupos produzissem seus filmes, já nas primeiras conversas com as lideranças dos grupos, ficou claro que essa alternativa não seria viável, tanto pela falta de desejo de alguns grupos, como a Capoeira e os Terreiros, que preferiam os produtos culturais prontos, sem envolverem-se na produção deles, que para si, se tornaria mais uma ‘tarefa’ do que um benefício, quanto pelo perfil do público, no caso dos Batuques, que é formado por pessoas de mais idade. Interessante notar que, a essa altura, a negativa dos grupos em receber uma formação em práticas audiovisuais me surpreendeu, pois, me flagrando enxergando-os com estereótipos, imaginei que jovens de uma cidade pequena e rural, adorariam receber treinamento audiovisual. Na primeira reunião com os jovens mestre e professor de capoeira, fomos questionados: “pra quê curso? não aguentamos mais cursos. Vocês vêm de fora e só querem empurrar cursos pra gente, que não tem serventia! Achamos legal o filme, mas queremos que *vocês façam o trabalho* e nós aprovamos. Ao ser confrontada pela ideia do curso, imediatamente consegui compreender que o curso, assim como qualquer formação, envolveria trabalho, dedicação, tempo *deles*, que em sua visão, seria gasto (empreendido) para corresponder a uma demanda *nossa* (do Iphan?). E quais chances eles teriam de empregar esses conhecimentos, de fato, a seu favor? O que estaríamos oferecendo em troca de seu tempo

¹⁸ Terminologia utilizada no campo da gestão do patrimônio cultural para as pessoas envolvidas e participantes das culturas que se pretende patrimonializar.

e recursos? Naquela reunião o mestre Tiziu acompanhado do professor Kina, um aluno da primeira turma de capoeira e apresentado pelo mestre como braço direito dele, deixaram claro para nós que estavam fartos de pessoas de fora, e mesmo o IPHAN, prometer coisas em nome do 'patrimônio cultural' sem que nada do que era ofertado viesse ao encontro das necessidades materiais que eles, enquanto grupo de capoeira, de fato tinham. Diante dessa crítica, apesar dos esforços, tivemos de calar, pois, realmente, nada poderíamos ofertar, enquanto consultoria, além de um filme como registro da Capoeira de Quilombo naquele momento.

A crítica à oferta de cursos se deu, por parte dos membros da capoeira, devido às questões relacionadas ao que Antônio Bispo nos contou, como já descrito em capítulo anterior, em relação aos cursos que o MQ buscou viabilizar para a juventude quilombola, algumas vezes através de programas de compensação ambiental de empreendimentos que interceptaram o território. Segundo Kina, Chitara e Potira, todos da primeira turma da CQ, e naquele momento já professores de capoeira, os cursos ofertados até então não atendiam às expectativas dos jovens e agregavam pouco às suas vidas. Potira, em conversa durante a Kizomba, revelou que já tinham tido vários cursos, como costura, trabalho com couro e artesanato, mas que de nada adiantavam, porque de fato, eles não conseguiam atingir o público que compraria esses produtos, além de não entenderem nada de gestão do negócio.

A inquietações eram muitas. Agora, no lugar de gestora do patrimônio numa consultoria, isto é, num lugar entre o grupo alvo da política e o Estado que propõe a política, tinha sido convocada a produzir vídeos que atendessem tanto ao anseio de documentação do Iphan, quanto que pudessem dialogar com a diversidade dos grupos e anseios por representação locais. As inúmeras e sucessivas conversas com atores diversos no TQ e, sobretudo no Batuque do Braz, que até então estava invisível enquanto grupo e como cultura ancestral que defendia, indicavam o completo descontentamento dos participantes com a invisibilidade e falta de incentivo e valorização que a gestão municipal lhes dirigia. Queriam ser vistos, queriam ser notados. Depois da experiência com o grupo do Batuque do Curral Velho em concursos, haviam entendido que existia uma possibilidade outra de cultura que se colocava como horizonte possível e que eles viam meios de concretizar e conseguir assim, tal qual o Batuque do Curral, um salão de

batuque para o seu próprio grupo. O salão, para eles, não representava apenas a materialidade ou o status de ter um lugar próprio para o batuque, ou para os 'ensaios', como eles passaram a falar após terem experienciado participar de concursos culturais. O salão parecia significar a consolidação da memória dos antepassados, uma honra feita a eles, tanto pela materialidade do "progresso" enquanto grupo cultural, quanto por entenderem que aquilo que seus antepassados lhes legaram tem valor para outras pessoas também, fora do quilombo, mesmo pessoas brancas, mesmo pessoas do sudeste. É como se a alteridade proporcionada pelo encontro com um "público" pudesse reforçar neles a estima e o orgulho de ser quem são, de fazerem parte do "tronco velho da Malhada". Diante disso, para a gestora em campo, como construir essa documentação COM eles? Considerando a falta de simetria na reciprocidade e equidade de benefícios entre pesquisador e pesquisado, como documentar suas práticas, considerando seus anseios, sem tornar ainda maior a distância, fazendo das pessoas ali "*Others that come to perform FOR US, not WITH US*"? (BOOST, 2011). Como tratar de bens culturais afro brasileiros, quilombolas, e mais, como valorizar essas culturas num contexto de cidade segregada, em que sua cultura é sinônimo do que "os brancos da praça" desejam apagar? Como tratar de uma cultura que traz consigo a memória e as experiências de segregação racial que envolvem essas populações? Como falar de cultura de batuque, num contexto em que suas práticas são vistas como atrasadas e demonizadas pela população branca que detém os meios econômicos e o poder político? Como ressaltar seus valores, quando tudo o que o poder público (branco) deseja é suplantá-la essa cultura "do atraso" e tornar essas pessoas mais "evoluídas", adequando-as aos seus padrões de cultura e comunidade?

A falta de resposta findou por ser ela mesma a resposta. Ao não saber como conduzir esse vídeo numa zona de trincheira de interesses, entre a instituição federal, os grupos e seus anseios, povoada de dúvidas e sem qualquer indício de como realizar esse feito, fizemos a única coisa possível, ouvir. Uma escuta atenta aos seus anseios, às suas histórias, um olhar epistemologicamente curioso sobre seu cotidiano e formas se movimentar nesse contexto quilombola nos deram algumas pistas.

Esta atitude, que é o cerne da prática antropológica, fazer-se atravessar pelo outro para traduzir seu modo de ser, estava, no entanto crivada de questões próprias da prática da gestão: o manejo de recursos, principalmente o tempo e os recursos financeiros. Ademais, embora consultoria desejavelmente independente, como o previsto na legislação brasileira é que a empresa responsável pela obra – lembremo-nos, o trabalho para o licenciamento de uma grande obra!- financie as pesquisas de avaliação e mitigação de impactos, a pretensa liberdade de agir tecnicamente é travessada por interesses da empresa contratante, como a exibição de sua marca, valores e imagens veiculadas à sua imagem, as relações que ela deseja estabelecer localmente, e a própria crítica (ou atenuação dela) ao empreendimento em si. Essas contradições todas impunham um maior aproveitamento das etapas de campo, que teriam que ser geridas de forma racional e controlada, num ritmo completamente estranho aos interlocutores, isto é, seria preciso entrar no universo dos batuques, desfrutar de seu tempo e suas dinâmicas, sem esbarrar (tanto) nos demais interesses envolvidos. E neste ponto, já nas etapas finais de campo, quanto mais eu compreendia as dinâmicas locais, os tempos locais, menos eu entendia os nossos próprios. Quando do registro, finalmente, de uma festa de batuque, me perguntei: patrimônio serve para quê? E para quem? Que ações de ‘identificação, caracterização e valorização’, como prescrevia o Iphan, afinal, poderiam fazer por e para essas culturas, em seu sentido mais antropológico? Como nos havia interpelado o professor de capoeira, de que adiantava ser reconhecido como patrimônio, se na instância mais basilar, das necessidades físicas cotidianas, os grupos e seus mestres continuariam relegados ao esquecimento e ao apagamento de seus direitos?

Um dos caminhos encontrados para isso, foi a articulação, junto aos grupos de batuques, terreiros e capoeira, de uma associação representativa, que pudesse fazer frente à câmara e reivindicar seus direitos culturais. O rascunho e a proposição de uma lei de cultura, de um conselho do patrimônio cultural na cidade, parecia ser um dos caminhos para contornar a burocracia clientelista da gestão municipal e transformar em alvo de política pública municipal estes grupos.

Uma reunião foi agendada, com a articulação do GCQ junto aos demais para a realização desta solenidade, quando os líderes falariam, eles próprios, na câmara,

reivindicando seus direitos aos vereadores eleitos. Tal foi a surpresa quando, apresentados os três vídeos na câmara, os vereadores diziam desconhecer essa cultura dos batuques. A total ignorância dos três vereadores presentes em relação à cultura da região de baixo, só demonstrava o descaso de que vinham sendo vítimas e que, em última instância, lhes atentava contra a vida, seja nos péssimos transportes das crianças para escolas distantes de suas casas e sem qualquer especificidade quilombola, seja na ausência do Estado sobretudo na saúde e segurança alimentar dos idosos, dos mestres dessas comunidades, ou na precariedade dos acessos às comunidades, que visava mesmo isolá-las, coisa aliás muito comum em quilombos pelo Brasil.

Na prefeitura, o caso não foi melhor. De uma sonhada exibição em praça pública, a exibição se converteu numa exibição dentro da prefeitura, para os servidores e, repentinamente, no dia e hora agendados, foi transferida para a residência do prefeito, em sessão privada em sua sala, com a presença apenas dele e da diretora de cultura e o secretário de obras, que já estava no local. O desdém preparado para esta exibição já era sinal da recepção que os vídeos teriam. Ainda assim, foi notável o desconforto do prefeito diante dos rotos em close, das vozes, dos sotaques e discursos daquelas pessoas. Se no cotidiano era possível negar sua existência, encerrando-se no centro branco da cidade, o vídeo trazia-os para perto demais, assim como suas críticas e discursos. O incomodo inicial do prefeito se concretizou em suas falas racistas e classistas após a exibição, culpabilizando os próprios cidadãos de suas mazelas, da ausência da política pública, da falta de diálogo- subserviente – aos seus designios.

Esses exemplos só demonstraram o quanto, numa articulação a nível local, era quase intransponível a barreira histórica e racial colocada e reafirmada pela gestão (branca) da cidade sobre a da intratabilidade dos negros, de sua insubmissão aos valores e regras da ‘civilização’ branca.

Nesse sentido, a articulação do MQ diretamente com o IPHAN-PI, parecia fazer mais sentido, uma vez que a política local era um beco sem saída. No entanto, o que nos incomodava, assim como aos colaboradores, era o fato de que essa inerlocuação era feita pelo MQ, na pessoa de sua representação, sem o devido contato, consulta e diálogo com os grupos detentores. Bispo, representante da

Conaq-PI, e portanto representante pela proposição ao Iphan, mais de dez anos antes, do INRC dos povos e comunidades quilombolas do Piauí, já tinha em mente, quando propôs o projeto, os resultados esperados: queria documentar antigas práticas negras quilombolas, que morriam junto dos seus idosos. Ele também conhecia os limites da política pública:

Eu já conversei muito com Ricardo. Ricardo concorda, mas com recurso público, diretamente voltado pra isso, se eu for apresentar um projeto no Iphan que eu quero fazer um registro da brincadeira de faca, o Iphan vai dizer que não. porque a faca é tido como uma arma. é tido como uma coisa. Mas se voce ta pesquisando os impactos na cultura dentro de um TQ por varios empreendimentos e discutindo a cultura do local aí aparece a brincadeira de faca, aí apareceu. Ai pode. Porque você não veio procurar ela, ela apareceu. (...)

A capoeira não era capoeira de quilombo, era capoeira. A capoeira quando botou a 'marca' de quilombo, se tornou mercadoria. o jucá não tem marca. a faca não tem marca. **Tem que documentar a principal defesa do quilombo, que é a brincadeira de faca. jogar faca como defesa e não como ataque, é patrimonio.** se eu for apresentar um projeto no Iphan não vai passar, porque a faca é uma arma. Mas pro governo não. **Se ela aparece no trabalho de vocês, se vocês falar que tem, ela está dentro da capoeira. Isso pra nois é muito importante.**

O não diálogo com o MQ através da pessoa de sua liderança, trouxe uma série de prejuízos para o grupo do Batuque do Brás da Malhada. Isto porque, prevendo a impossibilidade de uma articulação local, o MQ foi articular na instância federal sua ação de patrimonialização, diretamente com a superintendência estadual, afim de conseguir também, do ponto de vista da jurisdição de sua atuação, uma cobertura de pesquisa que abrangesse todos os municípios vizinhos com quilombos. No entanto, é simbólico que tal liderança, tão respeitada e com tanta articulação externa, seja vista como autoritária e trabalhadora em causa própria, por alguns dos grupos culturais da região de baixo.

Ao aderir ao diálogo com o MQ, sem buscar um diálogo com os grupos, a instância do patrimônio junto ao Estado está realizando ações de patrimônio para quem? Interessa, portanto, como defendido por Laurajane Smith um patrimônio ausente, esvaziado de sua representatividade e diálogo?

Essa encruzilhada na qual se encontra a cultura dos batuques e sobretudo a cultura do Batuque do Braz da Malhada é, quiçá, uma encruzilhada pela qual passam muitos outros bens, sobretudo aqueles relacionados a minorias étnicas e sociais.

Conclusão



Imagem 12. Capa de Exu, durante a noite de Exu na abertura dos trabalhos das Festa de Xangô no Terreiro Pai Xangô.

EU SOU TREZENTOS...

(7-VI-1929)

Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cincoenta,

As sensações renascem de si mesmas sem repouso,

Ôh espelhos, ôh! Pireneus! ôh caiçaras!

si um deus morrer, irei no Piauí buscar outro!

Abraço no meu leito as melhores palavras,

E os suspiros que dou são violinos alheios;
Eu piso a terra como quem descobre a furto
Nas esquinas, nos taxis, nas camarinhas seus próprios
beijos!
Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cincoenta,
mas um dia afinal eu toparei comigo...
Tenhamos paciência, andorinhas curtas,
Só o esquecimento é que condensa,
E então minha alma servirá de abrigo.

ANDRADE, Mário de. *Poesias Completas*. São Paulo:
Martins Editora, 1955. p. 221

Mário de Andrade, quando escreveu este poema, talvez quisesse exprimir, de forma diferente, sua reflexão, que lhe acompanharia por sua obra e atuação: uma visão ampla e vanguardista de que ser era muito maior do que um rótulo, uma definição. Ser trezentos, trezentos e cincoenta. ...

No seu livro *Exu*, Vagner Gonçalves discorre sobre como a entidade, senhor dos caminhos, da rua, das encruzilhadas, é um ser circunstancial. Exu é Exu sempre, mas também é ser do encontro, que se concretiza no momento, na gira, no trabalho e ali é batizado: Exu-tranca Rua, Exu-Caveira, Exu-sete trancas, Exu-Meia Noite. É uma divindade do caminho, da passagem. Por isso em todos os trabalhos de Candomblé Exu, desde a África, jamais deixou de existir. Na umbanda, mesmo catolicizada, ele

permanece como senhor das falanges de esquerda, vem em Pombagira, Marinheiros, Zé Pilintra...

Assim como Exu é um e é todos, o batuque talvez guarde certa relação com este ethos, pois, como vimos, não se trata de um batuque, mas de muitos, que juntos ou separados, são todos encarados pelos moradores do TQRN, indiscutivelmente, como batuques.

é individual e coletivo, da mesma forma talvez eu, lá, e paenas lá, tenha sido descomplicadamente cada uma de mim, plena e intensamente. Foram dias de eternos devires. Ser Ariane, Leiriane, Auriana, Karina. Minha fia, Mulé, Minha irmã, Nega, “aquela moça da televisão”. Fui pra lá Ariane-Gestora, cheguei Mulher preta- pobre-nordestina, saí todas essas e mais tantas que eu ainda estarei por descobrir, pois, como nos preconiza a antropologia reversa, ir a campo é menos sobre ir, do que sobre retornar dele e confrontar-se a si mesmo a partir de tudo o que foi experienciado.

a gente nomeia as coisas que importam. Nomear é criar o mundo. ao nomear-me como tantas, deram a mim a possibilidade de existir como muitas. De romper a barreira de ser isso OU aquilo, de ter de especializar-se nisso OU naquilo, de aprofundar-se num só tema. Compartilhar, ainda que academicamente, sobre essas experiências e aprendizados, creio, nos diz mais sobre a importância de não apenas dizer-nos decoloniais ou contra coloniais, como o quer Antonio Bispo, mas a importância de tornarmo-nos decoloniais. Se o homem ocidental, ao teorizar, ao pensar o seu pensamento, reduz a prática a um nível inferior de complexidade, este mergulho no batuque do Território Quilombola Riacho dos Negros em São João do Piauí nos mostra a complexidade da atuação desses homens, mulheres e crianças diante das nossas tão ignóbeis teorias.

Dialogar com o conhecimento firmado no crivo do colonialismo não significa reproduzir suas práticas e regras. Não precisa significar demoli-las todas, mas ser livre para rearranjar suas formas, para fazer coexistir, ao lado, sob ou sobre, outras formas de pensar, de criar, de ser.

Dizer-se é a grande conquista do século XXI, quiçá. Definir-se, reconfigurar-se, reconstruir-se e reconhecer-se talvez seja o grande desafio das nossas velhas gerações, frente ao porvir. Fanon, Spivak, Davis, Hill Collins, Hooks, Kilomba disseram, a mais ou menos tempo, o quando era importante dizer-se. E o tamanho do fardo carregado por aqueles que, atualizando diariamente em seus corpos e almas o sentimento e o sofrimento do apagamento. É preciso falar, é preciso dizer-se. Nem que seja um solilóquio, é preciso assumir-se o que se é. Mas também é preciso ser. E talvez, ser antes de falar, antes da elaboração verbal.

Os estudos decoloniais têm avançado , em suas diversas linhas, nas provocações, na necessidade de se construir um novo paradigma para ler o mundo, já que este, calcado nas velhas certezas eurocêntricas caiu por terra. Os povos de minorias têm se alçado a se narrar, a se falar, a se definir e redefinir e forçado, através de suas lutas como corpos políticos, o diálogo, em que o interlocutor, os grupos sociais privilegiados, o Estado e as instituições, tenham de aprender igualmente o seu vocabulário, a sua gramática. Como provoca José Carlos dos Anjos, a negritude é uma identidade racial imposta aos negros por uma sociedade historicamente racista, mas não é a única forma de ser negro.

Enquanto a troca da gramática não é possível, cabe a nós, pesquisadores e gestores, atuar de forma consciente, informada e alçar voo por uma invenção cultural que subsidie novas práticas antropológicas, novos meios e modos de estar e enxergar o outro, novas categorias de ser e pensar o mundo. O preço de não assumirmos este risco agora, nos lugares por onde atuamos, talvez seja morrermos na praia, afogados num mar de discursos vazios produzidos e alimentados por nós mesmos, em meio às ruínas de nossas velhas teorias.

Bibliografia

- ANJOS, José Carlos dos. (2008). A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Revista Debates do NER*, ano 09. N. 13. Jan-Jun, Porto Alegre, 2008. Pp. 77-96.
- ARRUTI, José Maurício. (1997). A emergência dos “remanescentes”: nota para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Revista MANA*, vol. 3, n. 02, jan-out, 1997. pp. 07-38. Disponível em: [<https://www.revistamana.org/32.html>] Acesso em: 12/03/2019.
- CANANI, Aline. (2005). Herança, sacralidade e poder. Sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil. *Revista Horizontes Antropológicos*, Ano 11, n. 23, Porto Alegre, jan-jun, 2005. Pp. 163-175.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. (2018). *Metafísicas Canibais*. Editora UBU, 1ª ed., São Paulo, 2018.
- CASTRO, Maria Laura Viveiros de. (2008). *Patrimônio Imaterial no Brasil*. Unesco/ Educarte. Brasília, 2008.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Entendendo o Folclore e a Cultura Popular*. s/d. Disponível em http://www.cnfcp.gov.br/pdf/entendendo_o_folclore_e_a_cultura_popular.pdf . Acessado em 14/04/15.
- CHNAIDERMAN, Miriam. (2017). Buscando Baobás na aridez do asfalto: Instaurando origens. In: KON, Noemi; ABUD, Cristiane; SILVA, Maria Lucia. (orgs.) *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2017. Pp. 181-196.
- CHUVA, Márcia. (2012). Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 34., 2012. pp. 147-166.
- CHUVA, Márcia. **Os Arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (Anos 1930-1940)**. Ed. UFRJ. 2009. 43 p.
- COLI, Jorge. (2013). Materialidade e Imaterialidade. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 34., 2012. pp. 67-78.
- CORREA, Mariza. (2000). O Mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. *Revista Etnográfica*, Volume IV, (n. 2), 2000. Pp. 233-265.
- COSTA, A.C. (2015). *Os caminhos do patrimônio cultural no Brasil: discursos, narrativas, diálogos*. Trabalho de conclusão de curso para obtenção do título de especialista em Gestão de Bens Culturais no MGM FGV SP, 2015.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (2017). *Cultura com Aspas*. Editora UBU, 1ª ed., São Paulo, 2017.
- DAVIS, Angela. (2016). *Mulheres, Raça, Classe*. Ed. Boitempo, 2016.
- FIABANI, Aldemir. (2015). Comunidades remanescentes de quilombo: da invisibilidade à luta pela terra. In: LIMA, Solimar; FIABANI, Aldemir. [orgs.] *Sertão Quilombola: comunidades negras rurais no Piauí*. Editora Edufpi, Teresina, 2015.
- FUNARI, Pedro Paulo. “Os desafios da destruição e conservação do Patrimônio Cultural no Brasil. in **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**, Porto, 41, ½, 2001, pg. 23-32.
- FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra C. A. (2006). **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. 72 p. (Ciências Sociais - Passo a passo 66).
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (2018). Lista das comunidades remanescentes de quilombos (CRQs) reconhecidas. Disponível em [<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/certificadas-18-02-2019.pdf>] Acesso em 12/02/2019.

- GONÇALVES, José Reginaldo (2003). O Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario. (orgs). Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos. DP&A, Rio de Janeiro, 2003.
- GONÇALVES, José Reginaldo.(1996). A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Ed. UFRJ; Iphan; Rio de Janeiro, 1996.
- INCRA (2016). Relação de Processos abertos quilombolas. Disponível em [<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>] Acesso em 03/01/2019.
- LIMA, Alessandra Rodrigues. (2015). Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial. Dissertação para obtenção do título de Mestre no Programa de Mestrado Profissional do Iphan. Rio de Janeiro, 2012.
- LIMA, Solimar (2015). Sertão Quilombola: comunidades negras rurais no Piauí. In: LIMA, Solimar; FIABANI, Aldemir. [orgs.] Sertão Quilombola: comunidades negras rurais no Piauí. Editora Edufpi, Teresina, 2015.
- LIMA, Solimar Oliveira. (2015). A Mão de Deus e a Mão do Homem: natureza e trabalho na formação social do Piauí escravista séc XVII a XIX. In: Revista Piauiense de História Social e do Trabalho. Ano I, nº01, jul-dez 2015. Disponível em: [https://issuu.com/rphst/docs/revista_completa] Acesso em 22/03/2019.
- LONDRES, Cecília. (2000). Referências Culturais: Base Para Novas Políticas de Patrimônio. In.: Inventário nacional de referências culturais : manual de aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. – Brasília : Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.. Disponível em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf] Acesso em 28/02/2020.
- MAGGIE, Yvonne. (2011). Objetos da feitiçaria. Artigo escrito para a coluna “A vida como ela parece ser”no canal de notícias G1. Sexta, 12/08/2011. Disponível em [<http://g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2011/08/12/objetos-da-feiticaria/>] Acesso em: 17/05/2018.
- MARTINS, Leda. PERFORMANCES DA ORALIDADE: CORPO, LUGAR DA MEMÓRIA. **Letras**, [S.l.], n. 26, p. 63-81, nov. 2013. ISSN 2176-1485. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>>. Acesso em: 28 abr. 2019. doi:<http://dx.doi.org/10.5902/2176148511881>.
- NOGUEIRA, Isildinha B. (2017). Cor e Inconsciente. In: KON, Noemi; ABUD, Cristiane; SILVA, Maria Lucia. (orgs.) O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise.Ed. Perspectiva, São Paulo, 2017. Pp. 121-128.
- OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. (2004). Povos Indígenas do Sudeste do Piauí: conflitos e resistência nos séculos XVIII e XIX. V Encontro Nordestino de História. UFPE, Recife, out/2004.
- PACHECO, Paulo H.S. (s/d). A origem branca da devoção negra do rosário. Revista Tempo de Conquista, Jul. 2008. Disponível em: [<http://revistatempodeconquista.com.br/RTC-3.php>] Acesso em: 12/03/2019.
- PAVÃO, F. O. (2004). Entre o Bataque e a navalha. Monografia de especialização em Sociologia Urbana na Univesidade Estadual do Rio de Janeiro. 2004

- PRICE, Richard. (1996). Price, Richard, Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. Afro-Ásia [en línea] 1999, (Sin mes) : [Fecha de consulta: 28 de abril de 2019] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002308>> ISSN 0002-0591
- REIS, L.V.S. (1993). A “Aquarela do Brasil”: reflexões preliminares sobre a construção nacional do samba e da capoeira. Revista Cadernos de Campo, nº 03, pp . 5-19, PPGAS USP, 1993.
- ROCHA, 2010, pp. 14
- SANTOS, Antonio Bispo dos. (2006). Colonização, Quilombos: modos e significações. Ed. SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambient. soc.**, Campinas , n. 10, p. 129-136, June 2002 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 28 Apr. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100008>.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (2015). Pode o subalterno falar? Editora UFMG, Belo Horizonte, 2015.
- STRATHERN, Marilyn. (2006). O gênero da dádiva. Ed. Unicamp, Campinas-SP, 2006.
- THEODORO, Helena. (2009). Guerreiras do Samba. Textos escolhidos de Cultura e Arte populares, Rio de Janeiro, V.6, n. 1, pp. 223-236. 2009.
- TORELLY, Luiz P. P. (2012). Notas sobre a evolução do conceito de Patrimônio Cultural. Revista Forum de Patrimônio. V. 5, n. 2. Disponível em [http://www.forumpatrimonio.com.br/seer/index.php/forum_patrimonio/issue/view/13] Acesso em 02/03/2018.
- ZANETTINI, P.E. e WICHERS, C.A. (2014). Arqueologia Preventiva e o ensino de arqueologia no Brasil. Revista Habitus, V. 12, Nº 2, pp. 239-256, Goiânia, jul/dez 2014.
- ABADIA, Lilia. A identidade e o patrimônio negro no Brasil. Dissertação de Mestrado em Ciências da Cultura da faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. 2010.
- ABREU, Regina.; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. “A Antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil” in LIMA FILHO, Manuel Ferreira.; BELTRÃO, Jane Felipe.; ECKERT, Cornelia. [orgs.] **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Associação Brasileira de Antropologia, Nova Letra, Blumenau, 2007. pgs. 21- 44.
- ARANTES, Antônio A. O que é cultura popular. SÃO PAULO, BRASILIENSE, 1ª ED. 1981.
- ARANTES, Antonio A.. O patrimônio Imaterial e a Sustentabilidade de sua salvaguarda. in **Revista Resgate**, Campinas, v. 13, p.11-18, 2004. Disponível em: <<http://www.cmu.unicamp.br/seer/index.php/resgate/article/view/175/176>>. Acesso em: 20 fev. 2015.
- BORGES, Roseane. Imaginario e política: a constituição material da subjetividade. In: Revista Observatório Itaú Cultural, nº 21, nov 2016- mai 2017).
- BRETTAS, Aline; FROTA, Ma. Guiomar. O registro do congado como instrumento de preservação do patrimônio minério: novas possibilidades. Revista PPG-MUS- MAST. V.5, nº1, 2012.

CANCLINI, Nestor Garcia. Los usos sociales del patrimonio cultural. *In*: CRIADO, Encarnacion Aguillar. **Patrimônio Etnológico: Nuevas perspectivas de estudio**. Junta de Andalucía: Consejería de Cultura, 1999. p. 16-33.

CARVALHO, Luciana., PACHECO, Gustavo. “Reflexões sobre a experiência de aplicação dos instrumentos do INRC”. *in* LONDRES, Cecília [et. al]. **Celebrações e saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas**. Rio de Janeiro, Funarte, Iphan, CNFCP, 2004, pg 25-34.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Entendendo o Folclore e a Cultura Popular. s/d. Disponível em http://www.cnfcp.gov.br/pdf/entendendo_o_folclore_e_a_cultura_popular.pdf . Acessado em 14/04/15.

CHUVA, Márcia. **Os Arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil** (Anos 1930-1940).Ed. UFRJ. 2009. 43 p.

CORÁ, M. Amelia J. Memória e patrimônio imaterial: formação da identidade a partir do patrimônios culturais no Brasil. *In*: revista Nau Social, v.4, nº6, pp. 120-132. Mai-out 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com Aspas. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

FUNARI, Pedro Paulo. “Os desafios da destruição e conservação do Patrimônio Cultural no Brasil. *in* **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**, Porto, 41, ½, 2001, pg. 23-32.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra C. A.. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. 72 p. (Ciências Sociais - Passo a passo 66).

GONÇALVES, J. Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GONÇALVES. José Reginaldo. **Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios**, 2007.

GUERREIRO, Goli. Percepções do Atlântico: antropologia estética, produção de conhecimento e antirracismo. *In*: Revista Observatório Itaú Cultural, nº 21, nov 2016- mai 2017).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. DP&A Editora. 3ª Edição, trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 1999. 102 p.

HARTOG, François. Tempo e patrimônio. **Varia hist.**, Belo Horizonte , v. 22, n. 36, dez. 2006 . Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752006000200002&lng=pt&nrm=iso . Acesso em 24 mar. 2015.

KUPER, Adam. **Cultura a visão dos Antropólogos**. Bauru. EDUSC, 2002.

LIMA FILHO, Manuel.; BELTRÃO, Jane F.; ECKERT, Cornelia. (orgs). ABA- Associação brasileira de antropologia. Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau, Nova Letra, 2007.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de . Os Paradoxos da Memória. In: MIRANDA, Danilo Santos de. (Org.). **Memória e cultura. A importância da memória na formação cultural humana**. 1a. ed. São Paulo: Edições SESC/SP, 2007, v. , p. 13-33.

MENEZES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. **I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão**, Ouro Preto, 2009, v. 2, p.25-39, 2012. Disponível em: <<http://w>

MUNANGA, Kabengele. Negritude Afro Brasileira: Perspectivas e dificuldades. Revista de Antropologia. V. nº33, 1990.

_____. Entrevista. In: Revista Observatório Itaú Cultural nº 21 (nov 2016 - mai 2017).

PINHEIRO, Áurea da Paz; SOUZA, Francisca Marcia Costa de. **Patrimônio cultural e múltiplas temporalidades**. Disponível em: <http://ufpi.br/subsiteFiles/patrimoniocultural/arquivos/files/anais_encont_hist_aurea.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2014.

ROCHA, Gilmar. Cultura popular: do folclore ao patrimônio. **Mediações** • v. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jun. 2009, disponível em: <file:///C:/Users/B/Downloads/3358-11150-1-PB.pdf> acessado em: 14/04/15.

SANTOS, Francimário. A política do registro das Congadas em Minas Gerais: mobilização, diálogos e descontinuidades. Revista CPC, São Paulo, nº22, pp. 242-266. Jul-dez 2016.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. Complexo de Zé Carioca da Malandragem. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 10, nº 29, São Paulo, 1995. Disponível em http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=208:rbc-29&catid=69:rbc&Itemid=399 Acesso em: 12/04/15.

SOUZA, Carla Gabrielli Galvão de. Patrimônio Cultural: o processo de ampliação de sua concepção e suas repercussões. In: **Revista dos Estudantes de Direito da UNB**. nº 07, 2008. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/redunb/article/view/383> . Acesso em: 01/02/2015.

SOUZA, Luciana C. Patrimônios e comunidades: uma análise dos discursos sobre patrimônio imaterial e o caso das paneleiras de Goiabeiras. Disponível em: <http://arqueologiapublicalap.blogspot.com.br/2014/03/patrimonios-e-comunidades-uma-analise.html> Acesso em: 26/03/15.

VELHO, Gilberto. “Patrimônio, negociação e conflito”, *Mana*, 12 (1), 237-248, 2006.

VIANNA, Leticia C. R.; TEIXEIRA, João Gabriel. Patrimônio imaterial, performance e identidade. IV ENECULT. 28-30 mai de 2008, UFBA.

COSTA, Maria Elisabeth de Andrade. Cultura popular. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6

GUEDES, Maria Tarcila Ferreira; MAIO, Luciana Mourão. Bem cultural. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4.

Anexos

Anexo I – Vídeos Produzidos no Contexto do trabalho profissional

Vídeo dos Terreiros: <https://www.youtube.com/watch?v=uToreb4qHNQ>

Vídeo dos Batuques: <https://www.youtube.com/watch?v=scnI4rpNOEg&t=331s>

Vídeo da Capoeira: <https://www.youtube.com/watch?v=LurHfQgcU9g&t=244s>