REVISTA DA ABPN

QUILOMBOLAS DE CAIANA DOS CRIOULOS (ALAGOA GRANDE - PB): MEMÓRIA, ETNICIDADE E AUTOCONSCIÊNCIA CULTURAL[1]

Janailson Macêdo Luiz[2]

Resumo: O artigo discute a importância atribuída pelos moradores de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande-PB) a algumas práticas culturais tradicionais de sua comunidade, como a ciranda, o coco de roda e "pife". Inicialmente, são problematizados os usos de algumas categorias como "resgate" e "cultura" por parte dos próprios moradores, em especial aqueles vinculados a grupos culturais, como um dos grupos de cirandeiras. Em seguida, é apresentada a modificação de algumas dessas práticas no decorrer da história de Caiana dos Crioulos, possibilitando a compreensão da atual configuração da ciranda, do coco e do "pife". Finalmente, é analisado como as lideranças do local estão vinculadas a uma tradição que relaciona o papel de destaque na comunidade a atuação à frente de grupos culturais e como isso vem sendo ressignificado num contexto de afirmação de uma identidade quilombola. Para tal empreitada buscou-se uma aproximação entre a História e a Antropologia, onde aliou-se a metodologia da história oral com as observações etnográficas produzidas em pesquisa de campo na comunidade, analisadas em cruzamento com outras fontes, tais como: artigos publicados em jornais e revistas; produções bibliográficas; registros musicais em áudio; registros audiovisuais.

Palavras-chaves: caiana dos crioulos; quilombolas; etnicidade.

QUILOMBO RESIDENTS OF CAIANA DOS CRIOULOS (ALAGOA GRANDE - PB): MEMORY, ETHNICITY AND CULTURAL SELF-AWARENESS

Abstract: This article discusses the importance attributed by the residents of Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande-PB) to some traditional cultural practices of this community, as the *ciranda*, *coco de roda* and *pife*. Initially, the uses of some categories such as 'rescue' and 'culture' by the residents themselves, especially those linked to cultural groups, as one of the groups of *ciranda* dancers are problematized. Then, it is presented the modification of some of these practices throughout the history of Caiana dos Crioulos, allowing the understanding of the current configuration of the *ciranda*, *coco de roda* and *pife*. Finally, it is analyzed how the local leaders are linked to a tradition that relates the prominent role in the community to the action ahead of cultural groups and how this has been re-signified in a context of affirming a quilombola identity. To do so, we sought an approximation between History and Anthropology, where we found an oral methodology with the ethnographies produced in field research on the community, analyzing the boundaries with other sources, such as: magazines; bibliographic productions; audio musical records; audiovisual records.

Key-words: caiana dos crioulos; quilombo community; etnicity.

---

[1] Este artigo apresenta resultados desenvolvidos a partir de dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (PPGH/UFCG), sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Juciene Ricarte Cardoso e co-orientação do Prof. Edson Hely Silva. Ver Luiz (2013).

[2] Professor da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa) e doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: janailson@unifesspa.edu.br

DOI 10.31418/21772770

LES HABITANTS DES QUILOMBOS DE CAIANA DOS CRIOULOS (ALAGOA GRANDE - PB): MEMOIRE, ETHNICITE ET AUTO CONSCIENCE CULTURELLE

Résumé: Cet article discute sur l'importance qui a été attribuée par les habitants de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande-PB) à quelques pratiques culturelles traditionnelles de leur communauté, comme la *ciranda*, le *coco de roda* et le *pife*. Premièrement, les usages de quelques catégories comme 'sauvetage' et 'culture' de la part des habitants locaux sont problématisés, surtout ceux qui sont associés aux groupes culturels, comme le groupe des cirandeiras[3]. Ensuite, ce travail présente les modifications de quelques pratiques au long de l'histoire de Caiana dos Crioulos, dans le but de rendre possible une compréhension de la configuration actuelle de la *ciranda*, du coco et du *pife*. Finalement, une analyse sur la façon comme les leaders locaux se sont liés à une tradition qui associe le rôle principal dans la communauté avec son exercice face à des groupes culturels et comment cela s'est résignifié dans un contexte d'affirmation d'une identité des habitants du quilombo. Pour cela le chercheur a fait une approximation entre l'Histoire et l'Anthropologie, où la méthodologie de l'histoire orale a été relié avec des observations ethnographiques comme résultat du travail d'investigation dans la communauté et analysés en association avec d'autres ressources, comme : des articles publiés sur des journaux et revues ; des productions bibliographiques ; des enregistrements musicaux (audio) ; des enregistrements audiovisuelles.

Mots-clés: caiana dos crioulos; habitants des quilombos; ethnicité.

HABITANTES DE LOS QUILOMBOS DE CAIANA DOS CRIOULOS (ALAGOA GRANDE - PB): MEMORIA, ETNICIDAD Y AUTOCONSCIENCIA CULTURAL

Resumen: El artigo discute la importancia atribuida a los habitantes de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande-PB) a algunas prácticas culturales tradicionales de su comunidad, como la *ciranda*, el *coco de roda* y el *pife*. Al principio, se problematizan los usos de algunas categorías como 'rescate' y 'cultura' por parte de los propios habitantes, en especial aquellos vinculados a grupos culturales, como uno de los grupos de *cirandeiras*. En seguida, se presenta la modificación de algunas de esas prácticas a lo largo de la historia de Caiana dos Crioulos, posibilitando la comprensión de la actual configuración de la *ciranda*, del *coco* y del *pife*. Finalmente, se analiza como los liderazgos del local están vinculados à una tradición que relaciona el papel central en la comunidad con la actuación delante de grupos culturales y como eso ha sido resignificado en un contexto de afirmación de una identidad del quilombo. Para tal tarea se buscó un acercamiento entre la Historia y la Antropología, donde se alió la metodología de la historia oral con las observaciones etnográficas producidas en investigación de campo en la comunidad, analizadas en intersección con otras fuentes, así como: artículos publicados en diarios y revistas; producciones bibliográficas; registros musicales en audio; y registros audiovisuales.

Palabras-claves: caiana dos crioulos; habitantes de los quilombos; etnicidad.

INTRODUÇÃO

[3] Femmes qui dansent et organisent la *ciranda*.

DOI 10.31418/21772770

03 de março de 2012. Princípio de noite. As pessoas presentes na Praça do Caju, no bairro do Bessa, em João Pessoa-PB, começam a se reunir em torno de um grupo cultural que iniciará sua apresentação em mais uma atividade do Circuito das Praças, promovido pela Prefeitura Municipal. O grupo, composto em sua maioria por mulheres negras, é apresentado pelo mestre de cerimônias como um grupo de cirandeiras vindo de Caiana dos Crioulos, comunidade quilombola situada em Alagoa Grande-PB; grupo este denominado de *Caiana é minha, Caiana é tua, Caiana é nossa* e, segundo suas palavras, representante das "raízes da cultura paraibana", que devem ser "resgatadas".[4]

Aos poucos, as pessoas presentes na praça vão se aproximando do local onde o grupo se encontra, como ocorre em geral quando a ciranda de Caiana é apresentada fora ou mesmo no interior da própria comunidade; algo que, evidentemente, intensifica-se depois que começa o bater do zabumba, do triângulo e do ganzá, tocados por jovens que são filhos e netos de algumas das cirandeiras. Apesar da presença masculina, contudo, o papel central no grupo é das mulheres, algo que faz referência à dinâmica interna da comunidade, onde elas ocupam não somente os papeis de lideranças nos grupos culturais, como também de lideranças políticas[5].

Além dos jovens citados, integra ainda o grupo um outro homem, que se apresenta dançando com uma garrafa de cerveja na cabeça; mostrando perícia e irreverência, ao não deixá-la cair. Segundo o próprio Antônio, em conversa informal tida pouco depois dessa apresentação, tal prática não fazia parte das cirandas e cocos tradicionais da comunidade, tendo sido introduzida por ele nas apresentações. Enquanto ele dança com a garrafa, as mulheres animam a roda, girando e girando, a partir do ritmo puxado por Dona Edite (Edite José da Silva), que exerce a função do mestre cirandeiro, tradicionalmente masculina.

Assim, mal chegara à capital, o grupo já reunia em torno de si um público que passava a interagir com a apresentação; e que logo seria convidado a entrar também na

[4] A apresentação ocorreu no Anfiteatro Zé Ramalho, na Praça do Caju, bairro do Bessa, na capital paraibana. Constituiu-se como uma atividade do "Circuito das Praças" realizado pela Prefeitura Municipal de João Pessoa. O grupo *Caiana é minha, Caiana é tua, Caiana é nossa* foi cadastrado pela Prefeitura de João Pessoa e realizou algumas apresentações em eventos promovidos pela mesma entre os anos de 2011 e 2012.
[5] Para uma discussão sobre o papel das mulheres negras em Caiana dos Crioulos, ver, entre outros, Luiz (2010), Santana (2011), Monteiro (2013) e Lima (2016).

DOI 10.31418/21772770

roda. Alguns instantes antes, ao pegar o microfone, a líder do grupo, Dona Edite, iniciou a apresentação falando da importância que a ciranda tem em Caiana, e que junto com os integrantes do grupo estava efetuando um trabalho para não "deixar cair" a cultura de sua comunidade (categoria êmica). Tal afirmação, como percebemos durante a pesquisas de campo realizadas junto à comunidade e ao referido grupo de cirandeiras, não se dá ao acaso, nem está isolada da forma como a líder cirandeira e outros moradores compreendem a cultura de Caiana dos Crioulos.

Meus primeiros contatos com o grupo se deram em 2006, em evento organizado pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e dos Povos Indígenas da Universidade Estadual da Paraíba (NEAB-Í). A partir deles, pude desenvolver maior aproximação com o grupo de cirandeiras coordenado por Dona Edite nos anos seguintes, tendo acompanhado suas apresentações em Campina Grande nos anos de 2007 (ano em que fiz minha primeira visita à Caiana) e 2008, o que contribuiu para a realização de pesquisas sobre as memórias das cirandeiras, tendo realizado uma primeira etapa de pesquisas na comunidade sobretudo no ano de 2009 (Luiz e Souza, 2009). Naquela ocasião, com base na história oral, pude entrevistar diversas das mulheres cirandeiras de Caiana, o que resultou na elaboração de um trabalho monográfico (Luiz, 2010).

Essas pesquisas foram ampliadas no mestrado, realizada na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), onde entre 2011 e 2013 pude realizar a pesquisa que tomou como objeto as *artes da memória* em Caiana dos Crioulos, problematizando como a história da comunidade é representada nas memórias dos seus moradores (Luiz, 2013).

As pesquisas de campo para esse trabalho foram realizadas a partir da aproximação da metodologia da História Oral, a partir de Alberti (2005), com os aportes da etnografia, a partir da *observação participante* (Foote-Whyte, 1980). O trabalho em campo, pautado no *estar lá*, realizou-se principalmente no ano de 2012, onde pude entrevistar cerca de trinta moradores da comunidade, fazer visitas (em torno de cinco) à Caiana em que me fixava na comunidade por cerca de uma semana a cada vez, acompanhado do caderno de campo.

O contato com o dia a dia de Caiana dos Crioulos, mostrou-se fundamental para ter uma compreensão mais aprofundada da importância que os(as) próprios(as) moradores(as) atribuem à sua cultura, bem como facilitou a abertura para que fossem

DOI 10.31418/21772770

colhidas as *impressões*[6] (Goffman, 1985) em campo, contribuindo para o desenvolvimento da pesquisa. Evidentemente, tal aproximação não me faz capaz, qual um *pesquisador camaleão*, de passar a ver o objeto tal qual os moradores da comunidade, criando uma ilusão de que é possível elidir as nossas diferenças culturais. Acredito, no entanto, que justamente o papel de uma incursão etnográfica seja o exercício de *tradução* do outro (Da Mata, 1978), com todos os limites, tensões, e problemas daí decorrentes, mas também com as possibilidades que o diálogo possibilita para a compreensão e interpretação de práticas e experiências que a princípio nos são alheias, mas que em alguns casos se mostram também como experiências partilhadas.

O meu interesse inicial por Caiana se deu em virtude de uma concepção de resistência negra, a partir do lugar então ocupado pela comunidade e pelo grupo na manutenção de práticas tradicionais (ciranda e coco de roda) vinculadas à história e à cultura negra no cerne do estado da Paraíba. Com o passar dos anos, pude perceber que além dessa resistência, são construídas inúmeras formas de agenciamento por parte dos moradores, sobretudo as mulheres, que não apenas reagem, mas se apropriam de elementos de sua cultura, memória, história na construção de sua etnicidade; onde elementos identitários não devem ser vistos como naturais, mas passam também a ser negociados junto a agentes de fora.

Cabe ainda o destaque à atuação daquelas mulheres negras literalmente *em movimento* (Carvalho e Rocha, 2016), que recorrem à identidades que somam os marcadores étnico-raciais, como negras e quilombolas, às questões de gênero. Entre as redes de articulação que elas estabeleceram nesse sentido estão as ações realizadas junto à Bamidelê – Organização de Mulheres Negras da Paraíba, marcadas por suas atuações antirracistas e antissexistas (*Id. Ibid.*), num contexto crescente de politização das identidades por parte das mulheres negras em diversas manifestações de matriz africana.

---

[6] Goffman (1985) chama a atenção tanto para as impressões colhidas pelo pesquisador em campo quanto pela interação entre pesquisador e o grupo observado, onde o primeiro passa a ser também perscrutado por aqueles a quem está investigando. Com base nisso, mesmo nos momentos informais em campo, buscava a todo o momento não me distanciar dos objetivos da pesquisa. Também levava em conta, como já registrado em outro momento, que "Nos momentos de descontração ou naqueles considerados como de menor relevância se comparados a 'fenômenos' e eventos considerados de maior amplitude, como nos faz lembrar a análise de Geertz (2008) sobre a briga de galos em Bali, podem estar presentes algumas das principais formas de como as pessoas reafirmam os elos do seu grupo social" (Luiz, 2017, p. 25).

DOI 10.31418/21772770

Como já apontei acima, assim como em outro trabalho (Luiz, 2017), fora importante para as considerações apresentadas neste artigo, a aproximação da história com a antropologia, através de diálogos teóricos (que elencarei melhor adiante), bem como do contato com a etnografia e a *observação participante*, onde o observador "tem assim, em maior ou menos grau, um envolvimento com aquilo que está observando" (Angrosino, 2009, p. 74).

O artigo discute o uso de algumas categorias, como *resgate*, *cultura*, *identidade* no cerne de Caiana dos Crioulos, em especial entre os integrantes de um dos grupos de ciranda e coco de roda do local. Considero que tal compreensão seja fundamental para o entendimento de como o grupo, através de suas lideranças, define suas *fronteiras étnicas* (Barth, 2000) em relação ao "de fora" e, mais do que isso, ressignifica o legado deixado pelos seus ancestrais, ressignificando esse legado, num contexto novo, marcado pela afirmação de uma identidade quilombola. Quanto a essas lideranças, é problematizada a vinculação na história da comunidade entre suas atuações políticas no cerne da comunidade e a atuação à frente dos grupos culturais locais.

A aproximação entre história e antropologia também foi pertinente para a compreensão das chamadas "categorias nativas", ou seja, as formas como tais categorias ("resgate", "cultura", "cair", entre outras) são compreendidas pelos próprios praticantes. "Resgate", por exemplo, é uma das palavras mais utilizadas no cerne do *boom da memória*, como é chamado o contexto onde se institui uma verdadeira obsessão pela memória, dada a perda de vínculos firmados outrora pela tradição e por uma memória coletiva exercida de fato. No caso das comunidades tradicionais, ocorre uma leitura própria desse contexto, a partir de suas demandas e concepções culturais próprias.

Em Caiana, como percebi em campo, a significação atribuída ao termo "resgate", juntamente a categorias extensamente debatidas na academia como *identidade* e *cultura*, costuma mostrar não somente o objetivo, tido por alguns agentes do grupo, de restabelecer algo que teria sido perdido. Destarte, essas significações costumam também expor o valor que um grupo atribui às suas próprias práticas e a si mesmo, contribuindo para delinear, na relação com os outros, suas fronteiras étnicas (Barth, 2000).

Sahlins (1997a; 1997b) exemplifica bem como a categoria "cultura" passou a ser utilizada como elemento objetivável por diversos grupos étnicos na contemporaneidade,

Revista da ABPN • v. 10, Ed. Especial - *Caderno Temático: História e Cultura Africana e Afro-brasileira – lei 10.639/03 na escola* • maio de 2018, p.435-464
DOI 10.31418/21772770

em destaque àqueles que necessitaram se reestruturar simbolicamente, no interior do mundo (pós)moderno, em reação às pressões sofridas pelas forças nacionais e globais, que ameaçavam suas maneiras tradicionais de existência. Para o antropólogo estadunidense, a categoria de *autoconsciência cultural* é a que melhor descreve esse processo em que

> as sociedades translocais estão se associando com o poderoso movimento de autoconsciência que varre hoje o planeta. Todos os paradoxos da história mundial contemporânea, todas as oposições que acreditávamos serem excludentes, como aquelas entre tradição e modernidade, ou entre mobilidade e continuidade, estão se fundindo em novas sínteses culturais (1997b, p. 122).

Em novembro de 2008, durante outra apresentação do mesmo grupo de cirandeiras, dessa vez em Campina Grande-PB, ocorreu a exposição de uma faixa contendo os dizeres: "Resgatar e fortalecer a cultura / Sem preconceito de Raça ou de cor / Caiana tem mulher negra sim senhor". O termo "resgate" é apropriado em Caiana − na esteira do que apresentei acima − por possibilitar a inter-relação entre o que, no espaço acadêmico é descrito como sincronia e diacronia e, no espaço da comunidade, é dito como o "hoje em dia" e o "antigamente".

Resgate, identidade e *cultura* são categorias vindas "de fora", colhidas no contato com a mídia e agentes de origens variadas (acadêmicos, militantes, membros de ONGs, políticos) que circulam por Caiana dos Crioulos, mas adquirem valor prático ao possibilitarem a operacionalização de determinadas ações por parte de alguns de seus moradores, como dar sentido a suas ações em favor da manutenção das práticas da ciranda, do coco de roda e do pífano. São, ademais, categorias que recebem em Caiana uma significação própria. Segundo o já citado Sahlins (1990, p. 11): "Os significados são, em última instância, submetidos a riscos subjetivos, quando as pessoas, à medida que se tornam socialmente capazes, deixam de ser escravos de seus conceitos para se tornarem seus senhores".

Nas próximas páginas, apresentarei como algumas práticas culturais tradicionais de Caiana dos Crioulos estão sendo ressignificadas no presente por parte de seus moradores durante o processo de afirmação de uma identidade quilombola. Discutirei também algo percebido durante a pesquisa de campo: a importância atribuída à continuidade dessas práticas por parte dos moradores da comunidade, que as veem como

DOI 10.31418/21772770

importantes para sua manutenção enquanto grupo, num processo relacionado à autoconsciência cultural e o estabelecimento/manutenção de fronteiras étnicas.

O PÍFANO, A CIRANDA E O COCO DE RODA EM CAIANA DOS CRIOULOS

O primeiro CD das cirandeiras de Caiana dos Crioulos, lançado em 2003 sob a produção da cantora Socorro Lira, inicia-se com uma narrativa de Dona Edite (na época com 68 anos), que não é só a coordenadora do grupo, mas também uma das mais antigas e experientes praticantes da ciranda e dos cocos da comunidade. Na referida fala, Dona Edite narra que:

> Antigamente não existia forró. Não existia som pro pessoal dançar - que a coisa agora tudo é som! Antigamente era só zabumba, pífano... A outra tradição que tinha era concertina nos casamentos. Violão, tocador de viola. Era isso que existia. Aí pronto, aí o pessoal só se divertia, só de coco de roda. Rezando novena com procissão. Quando terminava aquela procissão, vamo fazer uma brincadeira de, de coco de roda. Aí nós ficava brincando [...] Aí deixaram a semente pra nóis e nóis tamo brincando coco de roda [...] (Caiana dos Crioulos, 2003)[7].

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

[7] Por uma questão de uniformização do texto, as referências tanto as fontes em áudio, audiovisuais e aos relatos orais de memória reunidos por meio de entrevistas foram inseridas nas referências, ao final do texto, sendo indicadas a partir do sistema autor-data, como as demais referências.

DOI 10.31418/21772770

O CD foi constituído, entre outros objetivos, como um registro memorialístico, que visa tornar acessível aos consumidores parte dos elementos culturais de Caiana dos Crioulos, sendo inclusive atribuído como título o nome da comunidade. Não deixa de ser interessante observar como esse registro acaba contribuindo com a representação da constituição de um *próprio* e o estabelecimento de fronteiras que separariam Caiana dos "outros", quer por se tratar de um registro da "cultura local", que por dar um sentido temporal para as práticas que estão sendo reproduzidas através de narrativas de memória que realçam os elementos tradicionais da comunidade, por remeterem ao que era vivenciado "antigamente", no "tempo antigo".

Em ambos os relatos descritos acima (Dona Edite e Seu Zuza), para além das informações sobre o passado da comunidade, são percebidas relações de pertencimento e da importância atribuída pelos moradores à transmissão de saberes de outros tempos para as gerações futuras e também para as pessoas "de fora". Também não pode passar despercebido o ato de registrar esta informação sobre a história e a memória da comunidade, o que faz com que essas representações (Chartier, 1990) sobre o passado não sejam expressas por acaso, mas que façam parte de uma exposição para os outros das fronteiras próprias do grupo.

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

A formação da comunidade está relacionada à história da escravidão negra no Brejo paraibano, centrada na produção da cana-de-açúcar a partir dos engenhos, de onde advém o nome da comunidade, relacionado à Cana Caiana (Freire, 1996). Não se tem com precisão, mesmo entre os moradores, quando a comunidade teria se formado. Na

DOI 10.31418/21772770

região, no século XVIII existiu um quilombo chamado de Cumbe, cuja relação com a origem de Caiana ainda não se pode precisar (Luiz, 2013)[8].

Até meados do século XX, o local era denominado apenas por Caiana, vindo posteriormente a ser denominado de Caiana dos Crioulos, a partir da interlocução com lideranças políticas a nível municipal (*Id. Ibid.*). O seu território, nos anos 1980, passou a ser dividido em duas comunidades, que se desmembraram, passando o núcleo central a ser denominado de Caiana dos Crioulos, enquanto que o outro núcleo é denominado de Caiana do Agreste. Caiana dos Crioulos foi certificada em 2005 pela Fundação Cultural Palmares como comunidade remanescente de quilombos. Tal certificação aumentou a procura do local por parte de agentes de fora, sob a mediação sobretudo de suas lideranças culturais (Paiva e Souza, 1999).

Para os quilombolas, a questão do território é um elemento fortemente vinculado ao seu pertencimento étnico e as suas formas de compreenderem o mundo. Como destacou Malcher (2017, p. 58):

> O modo de vida das comunidades quilombolas está embasado na relação com que seus membros tem com a terra, o trabalho e a família. Estas práticas socioespaciais demandam formas de organização e apropriação que se disseminam de diversas formas
> a partir da territorialidade destes sujeitos.

Entre as formas de apropriação citadas, certamente tem destaque entre a maior parte dos quilombolas as apropriações de suas heranças culturais, como ocorre em Caiana dos Crioulos, onde a ciranda e o coco são vinculadas, pelos membros do grupo de cirandeiras aqui aludido como relacionadas a identidade de sua comunidade. Como destaca a secretária do grupo de cirandas, Elza Ursulino do Nascimento, que foi a primeira presidente da Associação de mulheres negras da comunidade, a ciranda:

> (...) é importante porque tá no sangue, né? Coisa, num é nem coisa que quer, é uma coisa que deve, deve, porque eu acho que uma pessoa sem identidade é uma

[8] A história do Cumbe se constitui, ainda, como uma lacuna na história do período colonial na Paraíba, dada a escassez de fontes. São vagas as informações sobre a sua localização (algum ponto da atual região do Brejo), período de existência (século XVIII). Uma das principais pesquisadoras da escravidão na Paraíba apontou pistas que podem ser seguidas em trabalhos posteriores: "Craúnas e Cumbe provocavam desordens e, segundo Irineu Pinto e Irineu Joffily, os negros, que os integravam, invadiam e queimavam as casas, aliciavam escravos para seu valhacouto." (Galliza, 2017, s/p).

DOI 10.31418/21772770

> pessoa vazia, a ciranda, o grupo de ciranda faz parte do nosso, da nossa identidade, eu pra mim o grupo de ciranda é uma identidade, pertence a minha identidade, se eu não danço ciranda, se eu não, se eu não falo da ciranda, se eu não divulgo a ciranda, se eu não passo pros meus, então eu tou perdendo a minha identidade, uma das minhas identidades [...]. (Nascimento, E., 2009).

Em trecho de entrevista publicado em Lima (2016, p. 507), autor que faz importante análise sobre a vinculação entre as identidades negra e quilombola em Caiana, a mesma Elza afirmou ao referido autor que:

> Eu me considero uma quilombola porque moro em uma comunidade tradicional, não é? Antes dela ser considerada quilombola, eu tenho na alma essas tradições, que veio passando de gerações em gerações [...] isso é ser quilombola, isso é ser de uma comunidade tradicional, isso é nascer em um comunidade tradicional [...] com certeza eu me considero [...] até porque a palavra quilombola vem de que? [...] uma comunidade, de um grupo [...] agrega [...] que se torna família ali, um com o outro, que contribui.

Apesar de tal concepção, e do reconhecimento ter se dado ainda em 2005, a comunidade não recebera ainda a titulação definitiva das terras por ela ocupada. Em 2017, porém, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) emitiu portaria reconhecendo o território da comunidade, passo importante para a emissão definitiva do título de posse coletiva, o que possibilitará aos moradores terem de volta parte do seu território, outrora utilizado para lavouras coletivas (INCRA, 2017). Atualmente, as posses são garantidas apenas de forma individual, e não quanto ao seu uso coletivo, como garantido na Constituição Federal.

Antes da certificação, Caiana já apresentava destaque em outros locais da Paraíba devido a ação dos seus grupos culturais, notadamente as bandas de pífano e os grupos de ciranda e coco do passado, muito atuantes em meados do século passado; bem como, num período mais recente, a atuação dos grupos de cirandeiras. Tais atuações possibilitaram o contato com mediadores (Arruti, 2006) importantes para o acesso a políticas públicas e para que fosse possibilitado o acesso às informações que ocasionaram a sua abertura de processo junto à Fundação Palmares, depois de os moradores se reconhecerem como quilombolas[9].

[9] Para maior detalhamento, ver Paiva e Souza (1999).

DOI 10.31418/21772770

Desde o fim dos anos 1990, são muitas as pessoas de fora que procuram o local para visitas, atividades de pesquisa e de ensino, conforme discuti em outro momento (Luiz, 2013). Como dito acima, além dos relatos de memória dos moradores de Caiana, a fonte mais antiga que registra as práticas culturais da comunidade à que tive acesso data do ano de 1949, produzida a partir da visita de Ivaldo Falconi (intelectual alagoa-grandense que assinou o artigo), Gilberto Stuckert (renomado fotógrafo paraibano) e José Siqueira (paraibano que à época era regente/fundador da Orquestra Sinfônica do Rio de Janeiro).

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

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

Esse destaque despertou o interesse de José Siqueira, que se encontrava na Paraíba realizando estudos sobre o "folclore musical" do estado. Ao chegar até Caiana, a primeira ação do trio coordenado por Siqueira foi reunir a banda de pífano, como relata Falconi (1949, s/p):

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

Os relatos aos quais tive contato em Caiana confirmam serem estes os instrumentos utilizados pela referida banda de pífano, e por outras existentes na época na comunidade. Todavia, os moradores da Caiana não costumam designar de bombo o instrumento de percussão que nessa época era tocado pelo filho de José Punaro e continua sendo utilizado atualmente na nova versão da bandinha de pífano e nas apresentações dos grupos de cirandeiras, mas sim como zabumba ou bumba[10].

---

[10] No momento de escrita de Falconi, as bandinhas de pífano eram bastante comuns nas cidades do interior do atual Nordeste. O pífano ou pife, instrumento cuja origem remete, por um lado, à Europa medieval e, por outro, aos indígenas brasileiros, era produzido na comunidade a partir da taboca, espécie de bambu – também designado de taquara – encontrado em boa parte do território brasileiro. Na época colonial e durante

DOI 10.31418/21772770

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

Falconi relata ainda que, de acordo com Punaro, a pancadaria que ele e seus companheiros produziam era constituída por quatro gêneros musicais: "A pancadaria executa quatro gêneros de música, que os seus integrantes chamam de "marcha", "baião", "tango" e "peça". Todas essas composições, à exceção da "peça", têm apenas uma parte, que é repetida indefinidamente" (1949, s/p).

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

Em um dos momentos da pesquisa de campo, pude ler a reportagem na íntegra para um neto de Zé Punaro, o Zé Duca (José da Silva), de setenta e seis anos, e para a sua esposa Dona Chiquinha (Francisca Beliza da Silva), da mesma idade, que é parente de todos os integrantes da bandinha, de sobrenome Teó, sendo alguns deles seus irmãos mais velhos, como é o caso de João Teó (ainda vivo e com mais de cem anos durante o período da minha pesquisa de campo, mas em estado de saúde que impossibilitava qualquer diálogo ou entrevista). Também pude realizar tal leitura junto a algumas das cirandeiras,

---

o Império, foi bastante utilizado pelos missionários para a catequização dos indígenas e no cerne dos destacamentos militares. Além da utilização da taboca, os zabumbas também eram confeccionados na própria comunidade, por meio da utilização de elementos naturais, em destaque a macaíba.

DOI 10.31418/21772770

durante um encontro realizado por elas no bar de Elza[11] (Elza Ursulino do Nascimento). Em ambas as ocasiões, aquelas pessoas presentes apresentaram interesse sobre a figura de Zé Punaro, que boa parte havia conhecido durante a infância, bem como com relação às pessoas apresentadas na fotografia, sendo uma delas reconhecida como uma das cunhadas já falecidas de Dona Edite, que teve a fisionomia lembrada paralelamente por ela e por Dona Chiquinha.

Depois de finda a bandinha organizada por Zé Punaro, passou a ganhar destaque em Caiana aquela que seria a banda mais famosa da comunidade até o surgimento dos grupos de cirandeiras, a banda liderada pelo Mestre Santino, cujo nome completo era Firmo Santino da Silva, que hoje dá nome a escola da comunidade.

Essa banda, apelidada de Terno, tanto devido ao significado dado a um "conjunto popular que canta às portas das casas em festividades folclórico-religiosas" (Houaiss, 2009), quanto, a partir de apropriação geralmente dada a esse significado, ao terno utilizado pelos seus integrantes durante as apresentações. Em Caiana, tais ternos eram utilizados nas apresentações fora da comunidade, a partir do apadrinhamento de João Bosco Carneiro, à época prefeito de Alagoa Grande, responsável pela aquisição dos ternos usados pela banda e por levá-la para apresentações em diversas localidades do Brasil, inclusive Brasília-DF.

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

Sobre a Bandinha, segundo Freire (1996, p. 101, grifo nosso):

---

[11] Elza é agente comunitária de saúde e uma das lideranças locais. Nora de Dona Edite, participa desde jovem dos grupos de cirandeiras. Atualmente com pouco mais de quarenta anos, foi uma das fundadoras da associação de mulheres negras da comunidade e é uma das pessoas que mantém vínculos com espaços externos, como a ONG Bamidelê, sendo muito procurada por pessoas interessadas em conhecer a "cultura" de Caiana.

DOI 10.31418/21772770

> Deixou saudades a 'BANDA DE PÍFANOS DE CAIANA DOS CRIOULOS' (dois pífanos, um zabumba, uma caixa, dois pratos metálicos e um triângulo), regida por muitos anos pelo "Mestre Santino", que depois de décadas tocando somente para as festas por ele organizadas e nas "incelências" dos velórios, tornou-se com o tempo uma tradição nas festas da Padroeira da Boa Viagem, nas manifestações folclóricas, nos comícios políticos e etc.

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

Após as celebrações de cunho religioso, a mocidade e os mais velhos se uniam para "brincar" ao som dos instrumentos da banda de pífano, assim como da ciranda, coco de roda e outras brincadeiras como aquela denominada "mente velhaco", sendo que na segunda metade do século XX a ciranda e o coco passaram a ganhar mais destaque, como apresentarei adiante, principalmente após o processo de desaparecimento das bandinhas de pífano.

Os festejos duravam até o amanhecer. Nos tempos mais antigos, ao nascer do sol, os participantes da roda recebiam o café do dono da casa onde havia acontecido a "brincadeira", tomavam banho nos barreiros e, em seguida, iam para seus lares.

DAS "BANDINHAS" À CIRANDA E AO COCO DE RODA

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

DOI 10.31418/21772770

daqueles que passariam a dar continuidade às práticas realizadas pelos mais velhos tiveram que migrar.

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

Essa geração vem sendo alvo, porém, apesar de seus esforços, de críticas por pessoas da comunidade, por uma suposta baixa qualidade artística de suas performances musicais, em detrimento do que era realizado pelos membros das antigas bandinhas.

Realizei alguns contatos e entrevistas com colaboradores *mais velhos* – Seu Bastião e Dona Zefinha; Dona Chiquinha e Seu Zé Duca; Dona Edite e Seu Mané Preto; Seu Manel; entre outros – nos quais realizávamos a audição de um CD contendo músicas da bandinha de Firmo Santino[12] e, quase em uníssono, eles me disseram que aquilo sim que era música e não o que os mais jovens estavam fazendo, sobretudo os tocadores do pífano.

Alguns deles, no entanto, juntamente com Totinha e Paulinho, integrantes da atual formação da bandinha e responsáveis justamente por tocar os pífanos, registraram que a falta de um apuramento na qualidade musical é ocasionada pelo fato de não terem tido a possibilidade de aprender diretamente com a geração de seus pais ou a de seus avós.

Freire (1996, p. 102) descreve esta falta de transmissão entre as gerações, no que se refere às bandinhas de pífano de Caiana: "Há cerca de 12 anos, por falta de substitutos dos mais velhos cansados ou falecidos (os jovens não querem tocar na Bandinha), esse grupo musical parou, deixando um vazio na musicalidade regional da Paraíba".

Não deixa de ser interessante observar que, enquanto a geração de seus pais não quis dar continuidade ao pífano de Caiana, os jovens da atual geração passaram a assumir essa responsabilidade. Sem excluir as ações individuais, essa iniciativa deve-se em boa medida à diferença entre os contextos vivenciados pelas duas gerações.

---

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

DOI 10.31418/21772770

Em primeiro lugar, embora ainda continue constante a imigração para o Rio de Janeiro assim que completam os dezoito anos, da mesma forma que nas décadas de setenta, oitenta e noventa, por outro lado já existem, mesmo que limitadas, possibilidades maiores de trabalho e subsistência para os jovens que desejam ficar, incluindo a aposentadoria das mães e dos pais.

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

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

> [no começo] você diz assim: − 'Será que eu vou gostar?'. É igual você jogar bola. Por exemplo, você vê os meninos jogando, aí vc diz assim: '− Hum... 'Será que eu vou jogar bola? Será que eu vou gostar?' Aí só que se você for puxar um pouco atrás... Só que na banda de pífano você vai puxando as gerações. Você diz assim: 'Caraca, já vem daonde, ein, meu deus? Vem lá do tataravô, lá atrás'. Aí vem mais pra frente um pouquinho: O avô. O pessoal tocava bem que só. 'Será que eu consigo fazer isso também?'. Aí você pega um instrumento daquele aí parece que tá ali, sabe? No sangue. Tá ali no sangue aquele negócio todo. Parece igual que Zuza também falava. Ele disse: 'Paulinho'. Eu lhe dou a frase que ele falou pra mim. 'Paulinho, quando a pessoa toca um instrumento desse, parece que tem outras pessoas ajudando a pessoa, sabe? (...) Acho que é que nem uma família, exemplo de uma família. Quando o filho erra, o pai tá ali, né? 'Meu filho, né assim não. Por aqui!' Neh? É igual ao domínio do pife. Você tá tocando. Se você parar um pouquinho pra pensar, assim na cama mesmo de certa forma, você sente aquele alívio sabe. Aí você as vezes tá tocando, você não sabe nem o que tá tocando, assim... Tá avoando na música... Xiii... 'Caraca, eu toquei essa música sem saber' (Paulinho, 2012).

Revista da ABPN • v. 10, Ed. Especial - *Caderno Temático: História e Cultura Africana e Afro-brasileira – lei 10.639/03 na escola* • maio de 2018, p.435-464
DOI 10.31418/21772770

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

Durante o século XX, contudo, e mesmo nos dias atuais, não faltam pessoas, por vezes ligadas até mesmo aos espaços acadêmicos na condição de discentes e docentes, que busquem assumir a função de arautos da morte da cultura de Caiana. Parece que uma compreensão similar orientou a exposição feita por Mariz (*apud* Freire, 1996, p. 104) em 1949, quando afirmou que:

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

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

Revista da ABPN • v. 10, Ed. Especial - *Caderno Temático: História e Cultura Africana e Afro-brasileira – lei 10.639/03 na escola* • maio de 2018, p.435-464
DOI 10.31418/21772770

Em um relato colhido durante uma entrevista que realizei com Dona Edite (2009), a mesma apresentou um significado distinto para essa compreensão de "morte cultural". Naquele momento, eu a indaguei se ela realizava a função tradicionalmente atribuída ao mestre cirandeiro, tradicionalmente ocupada por homens. Em sua resposta, Dona Edite afirmou que suas ações à frente das cirandeiras eram realizadas para não deixar a ciranda de Caiana "cair":

> É. Eu faço a função do Mestre cirandeiro. Faz tempo que ele num tá aqui. Hoje em dia num tem o mestre cirandeiro. O mestre cirandeiro já morreu, que era João Maria que era o mestre daqui da ciranda daqui de Caiana. Ele já morreu, aí a gente pra num deixar a ciranda cair, aí a gente sempre continuando brincando a ciranda. Já brincamos. Num tá aqui. Brincamos muitos aqui, desde criança que a gente brinca. E hoje a gente tamo se apresentando fora, assim, como em Campina Grande, João Pessoa, Brasília, Goiabira [Guarabira], Remígio. Tá entendendo? Em vários cantos a gente já se apresentou (Silva, 2009).

Sendo assim, tanto as ações de Totinha, Paulinho e seus companheiros na nova bandinha de pífanos de Caiana, quanto as iniciativas de Dona Edite e suas colegas cirandeiras (bem como das integrantes do grupo de cirandeiras criado mais recentemente e liderado por Severina Luzia da Silva – Cida) buscam não decretar uma "morte cultural" ou lastimar-se pelo seu acontecimento, mas – a partir das concepções de mundo desses moradores de Caiana, assim como na crença e nos elementos objetiváveis que transforma em realidade a possibilidade dessa morte – impedi-la. Também deve ser considerado que mesmo na época em que Zé Punaro servia de "colaborador" para o estudo de Siqueira e para a constituição do artigo de Falconi, estavam ele e seus companheiros tecendo novos caminhos para a história de Caiana. Enquanto esses autores lamentavam a construção de pontes ligando Caiana aos "de fora", os moradores da comunidade constituíam fronteiras a partir de onde pudessem negociar o que poderia ou não entrar e o que deveria ser ou não levado ao exterior.

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

Revista da ABPN • v. 10, Ed. Especial - *Caderno Temático: História e Cultura Africana e Afro-brasileira – lei 10.639/03 na escola* • maio de 2018, p.435-464
DOI 10.31418/21772770

Segundo Dona Edite, que como dito acima, exerce a função do mestre cirandeiro e do coquista em um dos grupos de cirandeiras do local, contribuindo para reinventar essa prática tradicional, a principal diferença entre os dois ritmos está na "velocidade":

> A diferença é porque a do coco a gente canta bem avançado e a ciranda a gente já canta mais devagar (...). A pancada do zabumba do coco de roda, ele é bem rebolado e a da ciranda é, ela é compassada. Num é, faz que nem ditado, num bate do mesmo jeito não. (...) [Durante as apresentações] Quando a gente está muito cansada, ai diz, vai que a gente já tá muito cansada no coco de roda, aí a gente muda pra ciranda, que a gente toma muito mais folga (Silva, 2009).

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

Segundo depoimentos colhidos por mim em campo, as festividades se constituíam como eventos de grande importância para o cotidiano de Caiana dos Crioulos, por permitirem relações várias de sociabilidade e o fortalecimento dos valores culturais do grupo, servindo de referência para a realização desse fortalecimento nos dias atuais. Como destaca Nepomuceno (2008, p. 966):

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

Uma modificação nas práticas da ciranda e do coco de roda realizou-se no início dos anos 1990, a partir da qual essas manifestações passaram a ser apresentadas pelos moradores da comunidade em outras localidades. João Maria já tinha a prática de "puxar" cocos e cirandas fora da comunidade, levando consigo vez por outra, pessoas da comunidade ou de localidades vizinhas. No entanto, nesse período não existia um grupo

Revista da ABPN • v. 10, Ed. Especial - *Caderno Temático: História e Cultura Africana e Afro-brasileira – lei 10.639/03 na escola* • maio de 2018, p.435-464
DOI 10.31418/21772770

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

Segundo me foi informado na pesquisa de campo, a formação dos grupos de cirandeiras em Caiana remete ao início dos anos 1990. Naquele momento, tal formação fora incentivada por Yêda Carneiro, Tabeliã e esposa de João Bosco Carneiro, ex-prefeito que levara a bandinha de mestre Firmo para apresentar-se em diversas localidades do estado e do Brasil. Yêda era também a mãe do prefeito na gestão 2009-2012, João Bosco Carneiro Júnior.

Essa iniciativa religava Caiana à família Carneiro.[13] Para as apresentações do grupo de cirandeiras foi montado um grupo com as mulheres da comunidade e alguns homens, como o próprio João Maria, que passaram a mostrar um pouco da cultura de Caiana para os "de fora".

O grupo passou a ser denominado *Ciranda e coco de roda Margarida Maria Alves*[14], sendo liderado por uma mulher oriunda "de fora", branca, Maria Benvinda da Silva, que residia há décadas na comunidade. Benvinda é comerciante e possuía na época da pesquisa mais de setenta anos, sendo cerca de cinquenta destes vividos em Caiana, para onde veio em companhia de seu esposo, logo após o casamento.

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

Algumas das mulheres *mais velhas*, em conversas informais e durante entrevistas, em tom de crítica aos atuais grupos de cirandeiras da comunidade, afirmaram-me que no seu tempo de juventude gostavam mais do coco de roda brincado lá em João Maria e não

---

[13] A comunidade passou a ser designada como Caiana "dos Crioulos" na década de 1960 (Paiva e Souza, 1999), a partir de um dos mandatos do João Bosco Carneiro, constituindo-se como uma designação que veio "de fora para dentro". Em ambos os momentos (década de 1960 e década de 1990) ocorreu uma negociação mútua entre as partes, ganhando a família Carneiro um *status* político diferenciado por se vincular às questões culturais do município e da Paraíba e, por outro lado, ganhando os participantes dos grupos culturais de Caiana (bandinha de pífano e grupo de cirandeiras) por terem o apoio de uma das elites políticas da região, em especial quando do momento da ocupação de cargos públicos por membros dessa família.

[14] Margarida Maria Alves, que hoje dá o nome da Marcha das Margaridas, realizada em Brasília-DF, foi uma sindicalista, natural de Caiana do Agreste (na PB?), comunidade que tem a mesma origem que Caiana dos Crioulos. Ela foi morta em 1983, por defender os interesses dos trabalhadores locais.

DOI 10.31418/21772770

gostavam das cirandas, utilizadas já naquela época como momento de descanso para os integrantes da roda. Mesmo nos atuais repertórios dos grupos denominados – a partir do *Margarida Maria Alves* – informalmente como de "cirandeiras" ou de "ciranda", inclusive pelas próprias integrantes, encontram-se mais cocos de roda do que cirandas propriamente ditas, resquícios das manifestações realizadas no passado.

É importante ressaltar que esse reconhecimento externo da ciranda veio à tona no momento em que essas práticas começaram a não ser tão praticadas no cotidiano da comunidade, sendo apropriadas justamente como uma forma de tentar reavivá-las.

No decorrer da década de 1990 esse grupo seria desmontado, sendo substituído por outro, liderado por Dona Edite, que passaria a se autodesignar como mestre de cultura, sendo reconhecida pelos "de fora" como tal. O grupo não se apresentava sem uma denominação específica, sendo designado de modo genérico como "grupo de cirandeiras". Esse grupo tinha como objetivo realizar apresentações fora da comunidade, mas também fazer com que a prática da ciranda e do coco de roda não "caíssem", como aconteceu com as bandinhas de pífano.

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

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

Se Dona Edite havia assumido a função de coquista e mestre-cirandeiro, desde a época da morte de João Maria e da existência do grupo Margarida Maria Alves, tanto ela quanto Cida eram as responsáveis por agendar as apresentações e fazer os contatos com as pessoas "de fora" que buscavam contratá-las.

Revista da ABPN • v. 10, Ed. Especial - *Caderno Temático: História e Cultura Africana e Afro-brasileira – lei 10.639/03 na escola* • maio de 2018, p.435-464
DOI 10.31418/21772770

Por apresentarem visões discordantes sobre a organização do grupo de cirandeiras, bem como sobre a política interna da comunidade, ambas acabaram realizando uma série de discussões, que gerou um corte nas relações pessoais entre Dona Edite e Cida e um desmonte no grupo, que se desmembrou em dois. Cada um desses novos grupos, que formam os atuais grupos de cirandeiras de Caiana dos Crioulos, passou a ser liderado por uma delas, sendo aquele liderado por Dona Edite o que acompanhei mais de perto.

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

Zé Punaro e Firmo Santino, líderes das bandinhas de pífano, eram considerados importantes lideranças na comunidade, não só no que se referia às atividades festivas, mas também na gerência de conflitos internos ao grupo e na atribuição de conselhos, por serem pessoas vividas e que conseguiram destaque dentro e fora de Caiana. Mesmo outras pessoas influentes em Caiana, como a rezadeira Maria Braz, mãe de Dona Edite, buscavam promover festejos em suas residências, vinculando-se à promoção e preservação de algumas das práticas tradicionais da comunidade.[15]

Ao entrar na sala da casa de Dona Edite, o visitante depara-se logo com uma série de certificados emoldurados, que registram a presença da cirandeira em diversos cursos e eventos promovidos por organizações e instituições diversas, como os do evento do NEAB-Í, na qual a conheci e onde ela foi, em 2010, homenageada, juntamente com o líder negro paraibano João Balula, estando o certificado que lhe foi entregue na homenagem disposto também em sua sala.

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

DOI 10.31418/21772770

Cida, por sua vez, embora seja de uma geração mais nova que a de Dona Edite, tendo pouco mais de quarenta anos, constitui-se como a principal articuladora política da comunidade junto a agentes "de fora", principalmente membros de ONGs e políticos. Aos poucos, com sua participação no grupo de cirandeiras, ela passou a reunir também os papéis de liderança no âmbito político e cultural, fator que, sem negligenciar as motivações de ordem pessoal que influenciaram o conflito entre as duas cirandeiras, fez com que no interior do mesmo grupo se encontrassem duas líderes com visões discordantes em relação aos caminhos que o mesmo deveria seguir[16]; o que, certamente, pesou bastante para a separação do grupo.

No "A união", mantido pelo Estado da Paraíba, fora publicada reportagem sobre Caiana dos Crioulos no dia 17 de março de 2013 (Gambarra, 2013). Na referida edição estava sendo comemorado o Dia Estadual da Cultura Afro Brasileira, sendo a reportagem principal relativa a esse dia sobre Caiana dos Crioulos e estando a Cida – em fotografia de destaque – presente na capa do jornal (reportagem de capa). Essa visibilidade dada a Caiana nesse momento e em outros em que a comunidade é utilizada para representar as populações negras do Estado deve-se em boa parte aos espaços de visibilidade política e cultural conseguidas pelas mulheres da comunidade, em destaque as que participam dos dois grupos de cirandeiras.

Depois de separados, cada grupo passou a reunir integrantes da formação antiga e a contar com novos(as) participantes ligados às redes de amizade e familiares de suas respectivas líderes. O grupo de Dona Edite continuou contando com a maior parte das integrantes do antigo grupo, passando a ser designado "Caiana é minha, Caiana é tua, Caiana é nossa".

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

---

[16] O estopim para a separação do grupo foi o gerenciamento do mesmo, envolvendo ordens e contraordens dadas pelas suas líderes, em viagens para apresentações e durante a preparação destas.

DOI 10.31418/21772770

Ambos os grupos iniciam as apresentações com a formação de uma roda que, na medida em que o tempo vai passando, como na apresentação citada no início do artigo, passa a receber mais pessoas, convidadas a entrarem na roda pelas cirandeiras ou que se aproximam por iniciativa própria. Em apresentações dos grupos fora da comunidade, como pude presenciar durante a pesquisa de campo, costumam ser os presentes mais ligados aos grupos de baixa renda e com ascendência negra, os primeiros a se posicionam para entrar na roda.

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

A presença feminina tem destaque em Caiana, sobretudo no que tange à participação nos espaços de liderança, algo que não deve ser naturalizado, mas analisado a partir da dinâmica interna do grupo. Segundo Dona Edite:

> Antigamente tinha muito homem que brincava também. Antigamente, e hoje mesmo. Hoje ainda tem muitos homem que brincam. Agora, só é como eu tô dizendo, só que quando a gente sai assim os homens num vão porque faz que nem o ditado, porque quem tomou conta mais foram as mulheres. Porque aqui na Caiana tudo aqui é só mais as mulheres mais na frente do que os homens (Silva, 2009).

Fica perceptível para quem vem "de fora" como eu, o papel de destaque e liderança tido pelas mulheres em Caiana dos Crioulos, o que tornou o que atualmente a academia denomina de "identidade de gênero" (Vieira, 2005) bastante forte e diferenciada entre as habitantes do local, sendo inclusive utilizado o próprio termo *gênero* para designá-la, a partir de capacitações realizadas por algumas dessas mulheres junto às universidades e ONGs, como a Bamidelê – Organização de Mulheres Negras na Paraíba. Hoje em dia, conforme pudemos observar, esta identidade está bastante fortalecida, tanto que os principais lugares de liderança da comunidade (nos anos em que realizei a pesquisa), como a chefia da associação e a coordenação do grupo de mulheres negras e dos dois grupos de *cirandeiras* eram ocupados por mulheres.

Em síntese, Dona Edite, a partir de sua história de ações relacionadas à comunidade e ao reconhecimento tido fora dela, adquiriu um *status* no grupo semelhante

Revista da ABPN • v. 10, Ed. Especial - *Caderno Temático: História e Cultura Africana e Afro-brasileira – lei 10.639/03 na escola* • maio de 2018, p.435-464
DOI 10.31418/21772770

ao de Zé Punaro e Firmo Santino, associando em sua figura o papel de autoridade tradicionalmente atribuído no cerne de Caiana aos *mais velhos*, a quem assume a *função social de lembrar* e às lideranças culturais. Cida, por outro lado, de uma geração mais jovem, representava no momento da pesquisa de campo outro papel político importante na comunidade, a de líder da associação de moradores, a partir da qual passou a desempenhar também importante papel de articulação política junto a espaços externos, e a colar para si também as atividades de liderança no interior das manifestações culturais do local. Certamente, será interessante acompanhar como essa atuação política vinculada à atuação nos grupos culturais irá se desenvolver com o passar do tempo, e novas tessituras da história da comunidade e de sua relação com os "de fora".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As iniciativas dos moradores, em destaque as mulheres negras, de Caiana dos Crioulos para não deixar sua cultura "cair", como destaquei, estão diretamente relacionadas com uma *autoconsciência cultural*, onde a cultura é tida como algo essencial à sua formação enquanto ente coletivo, mas também vinculada a marcadores identitários por meio dos quais são afirmadas identidades como a de mulher negra quilombola.

É o sentimento de comunidade que orienta o processo de estabelecimento e fortalecimento de determinadas fronteiras étnicas no grupo; fronteiras essas que também se conectam aos referidos, a partir da articulação com espaços externos, como o contato recente junto à organização de mulheres negras Bamidelê, bem como junto a outros *mediadores* (Arruti, 2006) em outros momentos de sua história.

Essas articulações são estabelecidas em Caiana por meio de uma relação entre o sincrônico – ação no presente em relação ao devir – e o diacrônico – apropriação no presente de elementos culturais que guardam uma historicidade dentro do grupo. Em Caiana dos Crioulos, desse modo, a apropriação e ressignificação de elementos culturais diferenciadores, diacríticos, como forma de constituição da *etnicidade*, pauta-se não em adaptações arbitrárias, mas em recriações de práticas consideradas tradicionais, como as bandinhas de pífano, o coco de roda e a ciranda, sem se esgotar apenas nelas, ganhando

DOI 10.31418/21772770

cores específicas a partir de atuação das mulheres negras e dos jovens engajados em não "deixar cair" a sua cultura.

Se "não é de hoje" que os moradores de Caiana ressignificam suas práticas culturais a partir de ações realizadas em resposta a contextos históricos específicos vivenciados e constituídos em sua comunidade, na atualidade essas ressignificações adquirem contornos especiais, capazes de fazer ressurgir a bandinha de pífano, apesar da ainda pouca habilidade dos seus músicos e da falta de transmissão de conhecimentos técnicos para eles por parte de seus antepassados. Capazes ainda de dar um grande destaque para a ciranda e o coco de roda da comunidade e *status* fora da mesma para quem participa dos grupos culturais; e de provocar um número constante e elevado de visitações por parte de pesquisadores, militantes, membros de ONGs, políticos ou pessoas que buscam contratar uma apresentação de um dos grupos de cirandeiras... Visitações essas que também ajudam a ampliar a visibilidade política da comunidade, e de outras questões levantadas por aqueles que a integram, relacionadas desde a melhores condições de saúde e acesso a políticas públicas, quanto a construção de outros papeis para as mulheres e homens negros em nossa sociedade. Em resumo, ações que enquanto buscam "não deixar morrer", "não deixar cair" e "resgatar" a cultura da comunidade, acabam reinventando essa cultura, bem como reinventando o papel político dos agentes culturais da comunidade.

No momento atual, novas festividades vão se inserindo no cotidiano do grupo, a exemplo da comemoração da consciência negra, que vem sendo realizada nos meses de novembro em data próxima ao aniversário de Zumbi. Ou ainda comemorações mais pontuais, realizadas quando da visitação de pessoas "de fora", nos espaços da capela, associação de moradores e escola. Tais comemorações, assim como aquelas outras que as antecederam na história do grupo, irão apresentar a interação entre rupturas e permanências, a partir dos contextos próprios vivenciados pela comunidade, demonstrando o dinamismo que existe no local, e que não exclui as heranças legadas por seus antepassados.

REFERÊNCIAS

DOI 10.31418/21772770

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 155-202.

ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. Tradução José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *Mocambo*: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Tradução de Jonh Cunha Comeford. Rio de Janeiro: contra Capa Livraria, 2000.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. *In*: GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans (org.). *Antropologia da etnicidade*: para além de ethnic groups and boundaries. Tradução de Rogério Puga. Lisboa: Fim de século, 2003. p. 19-44.

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. *Antropolítica*: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política, Niterói, n. 19, 2005, p. 15-30.

CAIANA DOS CRIOULOS. *Ciranda coco de roda e outros cantos*. Manaus: Indústria da Amazônia Ltda, 2003. 1 CD.

_____. *Desencosta da parede*: ciranda e coco-de-roda. Caucaia: Nordeste Digital Line S/A, 2008. 1 CD.

_____. *Ciranda côco de roda*: desincosta (sic.) da parede. Guarabira: Fox Estúdio Digital, 2008. 1 DVD.

CAIANA DOS CRIOULOS E SEUS GRUPOS CULTURAIS. João Pessoa. 2013. Dvd.

CARVALHO, Raysa A; ROCHA, Solange P. As mulheres negras em movimento no Brasil: atuação política da Bamidelê – Organização de Mulheres Negras na Paraíba. *Gênero*, Niterói, v. 16, n. 2, p. 71-89. 2016.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*: entre práticas e representações. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

COSTA, Valéria Gomes. *É o Dendê! História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)*. São Paulo: Annablume, 2009.

DA MATA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou como ter "Antropological Blues". In: NUNES, Edson DE Oliveira (org.) *A aventura sociológica*: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DONA EDITE. *Edite José da Silva*. Fonte oral: 4 depoimentos [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

_____. *Edite José da Silva*. Fonte oral: 5° depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

DOI 10.31418/21772770

ELZA. *Elza Ursulino do Nascimento*. Fonte oral: 2 depoimentos [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

_____. *Elza Ursulino do Nascimento*. Fonte oral: 1 depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

FALCONI. Um quilombo esquecido. *Correio das Artes*, João Pessoa. 1949.

FREIRE, José Avelar. *Alagoa Grande*: aspectos econômicos e fatos da sua história. João Pessoa: Ideia, 1996.

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1980. p.77-86.

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

_____. *A escravidão na Paraíba*. Disponível em: <https://ihgp.net/pb500l.htm>. Acesso: jun. 2017.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GAMBARRA, Rafaela. *Esforço para manter as tradições*. João Pessoa: Jornal A União. 17/03/2013.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INCRA. *Portaria reconhece comunidade na Paraíba como remanescente de quilombo.* Disponível em: <http://www.incra.gov.br/noticias/portaria-reconhece-comunidade-na-paraiba-como-remanescente-de-quilombo>. Acesso: nov. 2017.

LIMA, Hezrom Vieira Costa. Negro & Quilombola: a identidade étnica em questão na comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos-PB. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 17, n. 27, p. 496-520, out. 2016. ISSN 2237-8871.

LUIZ, J. M.; SOUZA, M. L. G. . Caiana, Coco e Ciranda: As Cirandeiras de Caiana dos Crioulos e a arte de (Re) Inventar o Cotidiano. In: II *Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais*: Culturas, Leituras e Representações. João Pessoa – PB, Editora Universitária: UFPB, 2009. p. 1-11.

LUIZ, Janailson Macêdo. As "cirandeiras" de Caiana dos Crioulos e a arte de reinventar a vida. *Blecaute*: uma revista de literatura e artes, v. 2., n. 2, dez. 2009, p. 19-25.

_____. *"Arrocha o bumba negada"*: cotidiano, tradição e memória das cirandeiras de Caiana dos Crioulos. 2010. 69 f. Monografia (Graduação em História), Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, PB, 2010.

DOI 10.31418/21772770

_____. *Das ressignificações do passado*: As artes da memória e a escrita da história da comunidade remanescente de quilombos Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, PB, 2013.

_____. A pesquisa etnográfica e o exercício de tradução do outro. *Campos e fronteiras etnográficas nas pesquisas em escolas e prisões*. SILVA, Vanderlan (Org.). Campina Grande-PB: EDUFCG, 2017.

LUZIA. *Maria do Nascimento Oliveira*. Fonte oral: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

_____. *Maria do Nascimento Oliveira*. Fonte oral: 2 depoimentos [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

MALCHER, Maria Albernize Farias. Formação e territorialização quilombola no Estado do Pará. *Revista da ABPN*, v. 9, n. 23, 2017, p. 57-81.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. *As mulheres quilombolas da Paraíba*: Terra, trabalho e Território. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2013.

NAZARÉ. *Maria Nazaré Pereira dos Santos*. Fonte oral: 1º depoimento [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

NEPOMUCENO, Cristiane Maria. Festas de negros no Brasil: identidade e memória. In: Seminário nacional de estudos de história e cultura afro-brasileiras e indígenas, 3., 2008, Campina Grande. In: *Anais do III Seminário Nacional de Estudos de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena*. Campina Grande: EDUEPB, 2008. p. 1-7.

NOEMI. do. *Noemi Ursulino do Nascimento*. Fonte oral: 2 depoimentos [jul. 2009]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.
_____. *Noemi Ursulino do Nascimento*. Fonte oral: 3° depoimento [fev. 2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UFCG, 2012. 1 CD.

PAIVA, Ricardo de; SOUZA, Vânia R. Fialho de P. e Souza. *Relatório de Identificação*: Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande/PB. Recife: Fundação Cultural Palmares, 2008.

PAULINHO. Fonte oral: 1 depoimento [2012]. Entrevistador: Janailson Macêdo Luiz. Campina Grande: UEPB, 2009. 1 CD.

SAHLINS, Marshall David. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, v.3, n.1, p. 41-73, 1997.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

Recebido em setembro de 2017
Aprovado em dezembro de 2017