



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO INTERINSTITUCIONAL IFPI-UFERS

Thiago Oliveira da Silva Brito

DAS FESTAS DE CLASSE ÀS KIZOMBAS:
A cultura e a construção das identidades negras em São João do Piauí
(1920-2018)

São João do Piauí
2022

THIAGO OLIVEIRA DA SILVA BRITO

DAS FESTAS DE CLASSE ÀS KIZOMBAS:
A cultura e a construção das identidades negras em São João do Piauí
(1920-2018)

Tese apresentada ao Programa de Doutorado Interinstitucional promovido pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Regina Weber.

Linha de Pesquisa: Cultura e Representações.

CIP - Catalogação na Publicação

Oliveira da Silva Brito, Thiago

Das Festas de Classe às Kizombas: A cultura e a construção das identidades negras em São João do Piauí(1920-2018) /

Thiago Oliveira da Silva Brito. -- 2022.

224 f.

Orientadora: Regina Weber.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, PortoAlegre, BR-RS, 2022.

1. Identidades Negras.. 2. Cultura.. 3. Festas.. 4.Comunidades Remanescentes de Quilombo.. 5. Capoeira..

I. Weber, Regina, orient. II. Título.

THIAGO OLIVEIRA DA SILVA BRITO

DAS FESTAS DE CLASSE ÀS KIZOMBAS:
A cultura e a construção das identidades negras em São João do Piauí
(1920-2018)

Tese apresentada ao Programa de Doutorado Interinstitucional promovido pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Regina Weber.

Data da aprovação: 25 de junho de 2022

Banca examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Regina Weber
(UFRGS - Orientadora)

Prof. Dr. José Rivair Macedo
(UFRGS)

Prof^ª. Dr^ª. Fernanda Oliveira da Silva
(UFRGS)

Prof^ª. Dr^ª. Francisca Raquel da Costa
(IFPI)

Prof. Dr. Javier Alexandro Lifschitz
(UNIRIO)

Para meus filhos Camila, João Vítor, Hellena Maria e Théo.

Para minha menina, Taislane.

E para toda gente preta de São João do Piauí.

AGRADECIMENTOS

Escrever esta tese foi uma das tarefas mais difíceis da minha vida acadêmica. Se concluir um doutorado em si já é um desafio considerável, no meio desse processo passei por um divórcio e pela pandemia de Covid-19, que afetou todo o planeta, obrigando a mim e a nossa sociedade como um todo a viver anos de isolamento que tornaram ainda mais dramáticos os dilemas pessoais.

Nessa jornada, aprendi a respeitar e agradecer aos desígnios do sagrado e hoje agradeço a Deus e a todas as forças do bem, da minha religião e das religiões ancestrais africanas, que me ajudaram a suportar os desafios e alcançar a paz de espírito necessária para seguir em frente e cumprir esta tarefa.

Desde o começo, tive a ajuda de muitas pessoas que hoje considero importantes coautoras desse trabalho. A primeira delas foi Valéria Santana Sousa, a historiadora prima da minha vizinha sanjoanense que aceitou a aventura de se embrenhar na caatinga piauiense para pesquisar a história do povo quilombola de Riacho dos Negros. Do pneu furado da moto no meio da estrada de terra até hoje você se tornou uma colega de pesquisa e de trabalho e uma irmã, que me auxiliou na vida acadêmica e muito mais ainda fora dela. Nunca haverá palavras suficientes para expressar minha gratidão, nega. Muito obrigado.

Logo depois, vieram minhas coisinhas, alunos do IFPI Campus São João do Piauí. Weslly, Wedson e Regina, da equipe Deus da Guerra, que me levaram a conhecer a história das “festas de classe”. Depois Emerson, Rayane e Laércia, bolsistas PIBIC-Jr que me ajudaram a iniciar as pesquisas mais aprofundadas sobre esse tema. No ano seguinte, Fabíola e Sayonara, minhas filhas do coração, que passaram dias sem fim higienizando, classificando, organizando e digitalizando centenas de documentos do acervo

pessoal de Pompílio, fundador da União Artística e Operária Sanjoanense. Todas as vezes em que as dificuldades me angustiavam eu lembrava do trabalho de todos vocês e pensava: “Essa pesquisa não é só minha. Tenho que concluir em tributo a estes meninos e meninas que me ajudaram a conhecer tanto sobre São João”.

Enquanto estas primeiras investigações foram realizadas, Patrícia, mãe dos meus filhos Camila e João Vítor e hoje minha ex-esposa também teve um papel fundamental. Foi sua cooperação que me deu a tranquilidade para passar dias fora entrevistando pessoas nas comunidades rurais, trabalhando no Instituto ou estudando em casa, calado no quarto enquanto ela cuidava dos meus tesouros. Como boa parte de toda minha produção acadêmica, boa parte do sucesso que tive na escrita dessa tese também se deve muito a você. Obrigado.

Outro grupo de pessoas muito importantes para esta pesquisa foram meus depoentes. Tantas pessoas que se dispuseram a compartilhar sua vida comigo para que eu pudesse elaborar minhas análises. Seu Batistão, Dona Olinda, Seu Nero, Dona Liosa, seu Honorinho, professora Eliane e seu irmão Evandro (filhos de Pompílio), que me ajudaram a conhecer a história das “festas de classe”. Eliane, inclusive, teve a confiança de me entregar todo o acervo documental do seu pai, um tesouro familiar cuidadosamente guardado. Sua ajuda foi fundamental, minha amiga, obrigado. Seu Sérgio, seu Antônio Pereira, seu João Evangelista, Seu João de Aquino, dona Maria, herdeiros de Anselmo da comunidade quilombola de Riacho dos Negros. Eduardo, Nego Bispo, mestre Tiziu, Kina, Chitara, pai Francisco de Xangô e mestre Paulinho Velho, estes do movimento quilombola e da capoeira. Nossas conversas me legaram muito mais que informações. Me permitiram conhecer um pouco mais de tantas pessoas extraordinárias que fizeram e fazem a história de São João e da capoeira algo tão fascinante de pesquisar.

Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida, que os acasos da vida me apresentaram e à empresa Zanetinni Arqueologia, me cederam o rico material de pesquisa que produziram durante a elaboração dos projetos de valorização e salvaguarda dos bens culturais de São João do Piauí. A partir

do diálogo entre estudiosos e do compartilhamento de experiências de pesquisa nos terreiros de São João do Piauí hoje considero que ganhei também importantes amigos. Obrigado pela generosidade e pela amizade.

Aos meus colegas de trabalho do IFPI Campus São João do Piauí e também aos meus alunos, minhas coisinhas, e aos meus alunos do Judô Caminho Suave, obrigado por compreenderem os momentos de afastamento, os prazos descumpridos e os contratempos do dia a dia que a construção desse trabalho gerou. A convivência e a confiança de vocês no meu sucesso foi fonte de motivação constante.

À minha mãe, Sueli; meu pai, Francisco Brito; meus irmãos, Diego, Susi e minha afilhada Kelly; meus cunhados Daniel e Smirna; à tia Martinha e a toda minha família, obrigado também pelas orações, pela confiança no meu sucesso e pelos estímulos para que eu não desistisse.

Aos meus colegas de turma do doutorado Aelson, Ariane, Ariany, Elton, Laércio, Malu, Marconis, Marquinhos, Nalva, Raimundo, Rodrigo, Shamália, Teodório, Vinícius, obrigado pelos momentos compartilhados em sala de aula. Foi muito bom ser aluno de novo! Para muitos de nós a vida preparou armadilhas que dificultaram sobremaneira esse doutorado. Mas, independentemente de nossos prazos, que sejamos todos vitoriosos.

Ao Colégio Gláucia Costa e ao IFMA Campus Timon agradeço sobremaneira a acolhida em suas bibliotecas. Ter acesso a estes lugares mágicos onde o silêncio favorece o prazer da leitura e da escrita foi algo fundamental para que esse texto fosse concluído. Obrigado.

Aos amigos da Capoeira de Quilombo e dos terreiros de São João do Piauí agradeço todo o axé e toda luta compartilhada. Lembro que após praticamente uma semana de isolamento no meu pequeno apartamento em São João concluindo a escrita da tese, foi na roda que fui comemorar o alívio desta árdua tarefa enfim cumprida. Muito obrigado por aceitar este pesquisador como um de vocês. Salve capoeira!

Deixei por último algumas pessoas que tiveram uma função mais que primordial nessa jornada toda. À minha orientadora, Regina Weber, agradeço

profundamente por toda a delicadeza na condução deste orientando que perdeu tantos prazos. Em meio às agruras da minha vida pessoal, a senhora sempre foi compreensiva e incentivadora, me transmitindo a calma e a orientação necessária para fazer o trabalho possível. Muito obrigado.

No meio deste trabalho, conheci uma jovem sanjoanense que incendiou meu coração e virou minha vida de ponta-cabeça. Nestes anos, vivemos muitos desafios, choramos e rimos juntos muitas vezes. Com você, Taislane, conheci um eu que eu mesmo não conhecia, me tornei livre, me tornei um melhor pai e agora, com sua ajuda, também irei me tornar doutor. Obrigado por cada dia em que pegou minha mão. Por cada vez que eu mesmo duvidei de mim e você me fez lembrar de quem eu sou, por não ter desistido de nós mesmo diante de tantas adversidades. Com essa tese concluída espero que eu tenha mais tempo para simplesmente estar contigo fazendo nossas loucuras e cuidando de nossas crianças. Te amo.

E por fim, obrigado aos meus filhos, maiores tesouros da minha vida: Camila, João Vítor, Hellena Maria e Théo. Se nos momentos mais difíceis eu nunca pensei em desistir foi para que, quando vocês crescerem e entenderem o significado do que é escrever uma tese de doutorado possam reler essas linhas e pensar: foi para me dar o exemplo que meu pai superou todos os desafios possíveis. É para vocês, principalmente para vocês, que eu dedico essa tese.

*Hoje tem festa
no Quilombo dos Palmares
Já se ouve pelos ares
O som estridente do tambor
Ô loiô, no rabo de arraia, certoiro
No jogo de Angola, rasteiro
No bote da cobra coral
Com a ligeireza dos raios
Destreza fundamental
Quem paga o pato
é o capitão do mato
Na luta do bem contra mal
Oh laiá*

[...]

*Ô quem tem sangue quilombola não cai
Finge que vai, mas não vai
Risca seu nome no vento
Rei Gangazumba vem dar início ao
festejo
Sua voz é um lampejo
Que comanda o ritual
O seu lamento
era um grito de guerra
Que ecoava sobre a terra
Formando um Quilombo imortal*

(Edson Show)

RESUMO

O presente trabalho analisa a relação entre as práticas culturais e construção das identidades negras em São João do Piauí, tomando como objeto de estudo três processos distintos: a realização de festas dançantes pelos negros impedidos de frequentar as festas promovidas pelos brancos, entre 1920 e 1980; o processo de identificação da comunidade de Riacho dos Negros como comunidade remanescente de quilombo, entre 2007 e 2010; e a criação e consolidação do grupo Capoeira de Quilombo, de 2005 a 2018. Ao investigar estes três momentos distintos da história da cidade, mesmo reconhecendo que cada um deles representa um processo em si mesmo, não necessariamente implicando relações de causa e efeito com os demais, buscou-se perceber como os homens e mulheres negras sanjoanenses se valeram da cultura para construir identidades que serviram como resistência aos contextos de segregação e exclusão ao qual eram submetidos. Utilizamos fontes diversas para cada análise. Lancei mão de diversos depoimentos de história oral, de documentos referentes à história de Pompílio José da Silva e da União Operária Sanjoanense por ele criada, de documentos produzidos pelo INCRA durante a delimitação legal do quilombo de Riacho dos Negros e relatórios antropológicos elaborados pela empresa Zanetinni Arqueologia a respeito da Capoeira de Quilombo, do Batuque e dos Terreiros de São João do Piauí. Para dar conta da problematização de objetos tão plurais, adotei também um referencial teórico diversificado, com destaque para as noções de identidade, mais especificamente identidade étnica. Também lancei mão de estudos sobre comunidades tradicionais e as neocomunidades, sobre as educações escolar e social na formação da identidade racial dos jovens dos quilombos de São João do Piauí. Ao final do trabalho, chegou-se à conclusão que o cotidiano de intensa segregação racial vivenciado pelos negros em São João do Piauí contribuiu para a elaboração de alternativas de resistência fortemente fundamentadas na cultura, que, sobretudo nos processos mais recentes, foram influenciados por agentes externos mas que contaram com o protagonismo dos próprios negros e negras sanjoanenses que encontraram nos bailes “de segunda”, na ancestralidade quilombola associada à Ancelmo Rodrigues e nas práticas culturais como a capoeira e o batuque elementos de auto afirmação e valorização de suas identidades negras.

Palavras-chave: Identidades Negras. Cultura. Festas. Comunidades Remanescentes de Quilombos. Capoeira.

ABSTRACT

The present work analyses the relationship between the cultural practices and formation of the Black identities in São João do Piauí city, taking as object of study three distinct processes: the realization of dancing parties by Black people closed off to participate in the parties promoted by White people, between 1920 and 1980; the process of the Community of Riacho dos Negros identification as remained community of quilombo, between 2007 and 2010; and the creation and consolidation of Capoeira de Quilombo group, from 2005 to 2018. When investigating these three diverse moments of the city history, even recognizing that each one represents a process itself, not necessarily implying cause-effect relationships with others, it was searched to realize how sanjoanenses Black men and women drew on the culture to compose Black identities who were resistance to the segregation and exclusion contexts which were submited. We used diverse searches for each analysis. I used many testimonials of oral history, of documents regarding to the history of Pompílio José da Silva and União Operária Sanjoanense created by him, documents produced by INCRA during the legal delimitation of Riacho dos Negros quilombo and antropological reports elaborated by the company Zanetinni Arqueologia about Capoeira de Quilombo, Batuque musical manifestations and spaces of African-Brazilian religiousness practices of São João do Piauí. To solve the problematizations of these peculiar objects, I also adopted a diversified theoretical reference, with emphasis for the notions of identity, more specifically ethnical identity. I also used studies about traditional communities and the neocommunities, about school and social educations in the formation of racial identity of young people from the quilombos of São João do Piauí. At the end of the research, it was concluded that the daily of intense racial segregation experienced by Black people in São João do Piauí contributed to the elaboration of alternatives of resistance strongly based on the culture, which, mainly in more recent processes, they were influenced by external agents but they counted on the protagonism of sanjoanenses Black men and women who found in “on Monday” dances, in quilombola ancestry associated to Ancelmo Rodrigues and cultural practices as the capoeira and the batuque, self-assertion and valorization elements of their Black identities.

Keywords: Black Identities. Culture. Parties. Remained Communities of Quilombos. Capoeira.

RESUMEN

El presente trabajo analiza la relación entre las prácticas culturales y la construcción de las identidades negras en São João do Piauí, tomando como objeto de estudio tres procesos distintos: la realización de fiestas bailables por negros impedidos de asistir a fiestas promovidas por blancos, entre 1920 y 1980; el proceso de identificación de la comunidad de Riacho dos Negros como comunidad de quilombo, entre 2007 y 2010; y la creación y consolidación del grupo de Capoeira de Quilombo, de 2005 a 2018. Al investigar estos tres momentos en la historia de la ciudad, incluso reconociendo que cada uno de ellos representa un proceso en sí mismo, no implicando necesariamente relaciones de causa y efecto con otros, se buscó comprender cómo hombres y mujeres negros sanjoanenses utilizaron la cultura para construir identidades negras que sirvieron como resistencia a los contextos de segregación y exclusión a los que fueron sometidos. Utilicé diferentes fuentes para cada análisis. Se trata de testimonios de historia oral, documentos referentes a la historia de Pompílio José da Silva y de la União Operária sanjoanenses creada por él, documentos producidos por el INCRA durante la delimitación legal del quilombo de Riacho dos Negros e informes antropológicos elaborados por la empresa Zanetinni Arqueología sobre Capoeira de Quilombo, de Batuque y de Terreiros de São João do Piauí. Para abordar la problematización de objetos tan plurales, también adopté un marco teórico diversificado, destacando las nociones de identidad, más específicamente la identidad étnica. También aproveché estudios sobre comunidades tradicionales y neocomunidades, sobre educación escolar y social en la formación de la identidad racial de los jóvenes de los quilombos de São João do Piauí. Al final del trabajo, se concluyó que el cotidiano de intensa segregación racial sufrida por los negros en São João do Piauí contribuyó para la elaboración de alternativas de resistencia fuertemente fundamentadas en la cultura, que, sobre todo en los procesos más recientes, fueron influenciadas por agentes externos, pero protagonizados por negros y negras sanjoanenses, que encontraron en las danzas “de segunda”, en la ascendencia quilombola asociada a Ancelmo Rodrigues y en prácticas culturales como la capoeira y el batuque, elementos de autoafirmación y valoración de sus identidades negras.

Palabras clave: Identidades Negras. Cultura. Fiestas. Comunidades Remanentes de Quilombos. Capoeira.

Sumário

1 DAS ANDANÇAS EM SÃO JOÃO À INVESTIGAÇÃO SOBRE AS IDENTIDADES NEGRAS: Os caminhos da pesquisa.	14
1.1 Fontes e Metodologias	21
1.2 Diálogos com a teoria	30
2 FESTAS DE CLASSE: São João do Piauí e suas festas segregadas.	56
2.1 As festas entre 1920 e 1940: O caráter político e os indícios de uma tradição segregadora.	56
2.2 Os clubes sociais e suas festas entre as décadas de 1950 e 1980: A institucionalização da tradição de segregação racial e a consolidação das redes de solidariedade.....	75
2.3 A União Artística Operária Sanjoanense	76
2.4 O acervo fotográfico de Pompílio e a memória da União.	93
3 OS HERDEIROS DE ANSELMO: A identificação do território quilombola de Riacho dos Negros.	123
3.1 Eduardo e o caminho da Política Nacional Quilombola até o Riacho.....	123
3.2 Nego Bispo e o caminho do movimento quilombola até o Riacho.....	129
3.3 Os riacheiros entram em cena: o início do processo de delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros.....	137
3.4 A história de Anselmo e seus herdeiros: a elaboração da identidade quilombola da comunidade Riacho dos Negros.....	153
4 KIZOMBAS, BATUQUES E TERREIROS: A valorização das práticas culturais afro-brasileiras na São João contemporânea.....	165
4.1 O grupo Capoeira de Quilombo e a construção de sua identidade.....	165
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	212
6 REFERÊNCIAS	216

1 DAS ANDANÇAS EM SÃO JOÃO À INVESTIGAÇÃO SOBRE AS IDENTIDADES NEGRAS: Os caminhos da pesquisa.

Toquei os pés pela primeira vez em São João do Piauí em agosto de 2013. Na época, recém-aprovado no concurso para professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI), que acabara de inaugurar um novo campus na cidade. Logo nos primeiros dias da ambientação, fomos apresentados pela direção local a representantes de diversos movimentos sociais, como as lideranças do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) responsáveis pela organização do primeiro assentamento rural do Piauí, o assentamento Marrecas, e do movimento negro que lutava pelo reconhecimento das comunidades de Riacho dos Negros e Saco/Curtume como comunidades remanescentes de quilombos.

Nas conversas com Nego Bispo, representante da comunidade quilombola de Saco/Curtume, ouvi pela primeira vez a história de Anselmo, um filho de ricos fazendeiros locais que, em tempos idos, havia se casado com uma negra e ido viver segregado de seus pais na fazenda Riacho, dando início a toda uma extensa progênie de gente negra que hoje reivindica a propriedade das antigas terras. Na hora, minha curiosidade de historiador percebeu ali um instigante tema de pesquisa e, em 2014, tive a oportunidade de visitar a comunidade e iniciar os trabalhos, com a ajuda de Valéria Santana Sousa, uma jovem estudante da Universidade Estadual do Piauí (UESPI) cujo trabalho de conclusão de curso: “Terra de quilombo: o processo de formação, desapropriação e reconquista das terras de Anselmo em São João do Piauí (1889-2010)” ajudei a orientar¹.

Quando iniciamos as entrevistas, a questão que me instigava era a relação entre o processo de definição da comunidade de Riacho dos Negros como remanescente de quilombo e a construção das identidades raciais de seus moradores. Tomando como objeto de estudo o próprio processo de identificação e delimitação do referido território quilombola e seus desdobramentos políticos e culturais ao longo da pesquisa fui descobrindo como a questão da luta pela terra tinha sido acompanhada de todo um despertar dos “riacheiros” para a valorização

¹SOUSA, Valéria. *Terra de Quilombo: O processo de formação, desapropriação e reconquista das terras de Anselmo em São João do Piauí (1889-2010)*. São Raimundo Nonato: Universidade Estadual do Piauí, 2015. 52 f. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Plena em História, Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2015.

da sua história e sua ancestralidade negra associada à progênie de Anselmo, fundador da comunidade.

Um ano depois, em 2015, outras experiências da minha atuação docente me levaram a mais descobertas sobre as relações raciais em São João do Piauí. Movidos pelo interesse de cumprir uma tarefa proposta pela 7ª Olimpíada Nacional em História do Brasil, que consistia em entrevistar alguma pessoa do próprio círculo de conhecimento dos alunos que já houvesse passado em sua vida por alguma situação na qual tivesse sido alvo de preconceito, eu e meus alunos Wedson Leandro da Silva, Weslly de Sousa e Regina Duarte Siqueira, do 1º ano do curso Técnico Integrado ao Médio em Administração do IFPI² – Campus São João do Piauí, integrantes da equipe Deus da Guerra, conversamos com o senhor João Batista dos Santos, mais conhecido com Seu Batistão, que sentado na calçada, sob a sombra de uma árvore, nos contou:

Aquele clube ali os negros não frequentavam. Só era os brancos. [...] Que nesse tempo teve esse preconceito de branco com negro. Existia, disse que primeira [classe, os brancos], a segunda que era nós [os negros], a terceira que era as “moça falada” e a quarta que era como chamava antigamente, meretriz ou rapariga, né?³

Novamente, tive a clareza da feliz descoberta de mais um objeto de pesquisa promissor, que foi pouco a pouco se constituindo. A memória particular da vivência de preconceito narrada por Seu Batistão era um indício profícuo de que, na pequena cidade de São João do Piauí, por volta da década de 1950, as festas ocupavam um lugar de destaque na dinâmica das relações raciais de uma parte significativa daquela comunidade e de que estes momentos podem ter servido como oportunidades para reproduzir e reafirmar as hierarquias sociais, os preconceitos raciais e os valores de gênero que permeavam a cultura cotidiana dos seus contemporâneos.

² IFPI – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí. Fundada em 1909 como Escola de Aprendizes Artífices. Em 2022 a instituição completa 113 anos, integra a rede federal de Ensino Tecnológico e atualmente conta com 19 campi distribuídos em todo o estado do Piauí: Angical, Campo Maior, Cocal, Corrente, Dirceu Arcoverde, Floriano, José de Freitas, Oeiras, Parnaíba, Paulistana, Pedro II, Picos, Pio IX, Piripiri, Reitoria, São João do Piauí, São Raimundo Nonato, Teresina Central, Teresina Zona Sul, Uruçuí e Valença.

³ SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015.

Aprofundando as investigações sobre esse tema, através do projeto *Festas de Classe: As festas e a construção das relações sociais, étnicas e políticas em São João do Piauí (1950-1970)*, realizado em 2016 no âmbito do Programa de Iniciação Científica Júnior (Pibic-Jr) do IFPI, em parceria com os alunos Emerson Ferreira de Sá (2º ano do curso Técnico Integrado ao Médio em Administração), Rianne de Sousa do Nascimento e Laércia Lara Sousa Silva (respectivamente do 2º e 1º ano do curso Técnico Integrado ao Médio em Fruticultura), tive a oportunidade de perceber que a relação entre as festas e o preconceito racial lembrada por Seu Batistão não só eram confirmadas na memória de outros moradores da cidade, como também extrapolava os limites de São João do Piauí e encontrava paralelos em diversos municípios da região, onde, segundo alguns moradores, a proibição da presença negra em algumas festas tinha permanecido até a recente década de 1990. E ao longo da pesquisa, descobrimos também que, no contexto de São João do Piauí, as festividades promovidas pelos clubes sociais eram momentos privilegiados de reafirmação das fronteiras raciais.

Diante dessa conclusão, dei seguimento às investigações sobre o tema em 2018, por meio da pesquisa PIBIC-JR *Clubes de Cor: Os clubes sociais e as relações étnico-raciais em São João do Piauí e região (1950-1970)*, com a cooperação das alunas Fabíola Lorena Oliveira Alencar e Sayonara Ferreira Lopes (respectivamente do 2º e 3º ano do curso Técnico Integrado ao Médio em Administração). Por meio desta pesquisa, começamos a desvendar o processo de fundação dos clubes sociais da cidade, sua composição social e a relação entre sua atuação sociocultural e as relações raciais em São João do Piauí. Nessa investigação, identificamos a União Artística Operária Sanjoanense (União) e a Associação Recreativa e Esportiva Sanjoanense (ARES Clube) como os principais clubes da cidade e percebemos que na memória dos sanjoanenses a União Operária é reconhecida de forma recorrente como espaço de diversão e mobilização dos negros. Por outro lado, a análise da documentação do clube revelou a existência de uma cooperação entre a entidade e o governo do Estado que demonstra a complexidade das relações sociais naquela comunidade, já que mesmo a União sendo vista como um clube de negros, seu líder Pompílio conseguiu estabelecer parcerias e angariar relevante apoio financeiro de importantes políticos da época, como deputados e o próprio governador.

Ao considerar estas descobertas iniciais realizadas em âmbito de iniciação científica para a elaboração desta pesquisa de doutorado percebi que estes diferentes processos, embora separados no tempo e sem apresentar uma relação direta entre si, guardavam uma relação estreita com uma questão que sempre me interessou nas diversas pesquisas: a construção das identidades raciais em São João do Piauí. Tanto as “festas de classe” organizadas pelos negros no contexto das décadas de 1920 a 1980 quanto a luta pela terra via direito quilombola já nos recentes anos 2000 indicavam ser momentos distintos e não articulados entre si mas ainda assim integrantes de um mesmo fenômeno: a construção das identidades negras em meio às relações raciais vivenciadas no município. E este processo de construção identitária, inclusive, continua a ocorrer até os dias de hoje, num contexto fortemente marcado pela atuação do movimento negro da cidade, dentro do qual um dos principais representantes é o grupo Capoeira de Quilombo, que vive em constantes negociações e disputas com os agentes do Estado em torno das reelaborações e apropriações da cultura negra local.

Adotando como objeto de estudo estes três processos distintos: a segregação entre negros e brancos durante a realização das festas dançantes entre 1920 e 1990; o processo de delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros, de 2007 até 2010; e a história da criação e consolidação do grupo Capoeira de Quilombo, de 2005 até os dias de hoje, meu objetivo será analisar a relação entre as práticas culturais e a construção das identidades negras em São João do Piauí em cada um desses momentos, colocando sob os holofotes da História os diferentes sujeitos que atuaram na valorização da população negra do município, suas diversas estratégias de atuação e os contextos econômicos e sociais assim como os valores culturais e os conflitos raciais que informaram cada um destes diferentes processos.

Diante desse objetivo, a construção do recorte histórico da pesquisa foi uma tarefa bastante desafiadora. Se por um lado os processos adotados como objeto de estudo podem ser vistos como manifestações diversas de práticas que se relacionam a um mesmo tema: a construção das identidades negras entre os sanjoanenses, por outro é evidente que a afirmação de qualquer continuidade escatológica entre eles pode não passar de nada além de uma idealização arbitrária do pesquisador. No entanto, reconhecidas as continuidades e rupturas existentes entre cada processo, assim como suas dinâmicas e resultados

próprios, enfim, suas historicidades, também é inegável que embora os festeiros da década de 1920 e os sócios da União possam não ter se visto como herdeiros de Anselmo como fizeram os riacheiros em busca de afirmação identitária em sua luta pela terra, e que nenhum destes fosse munido dos conhecimentos e do empoderamento político dos capoeiristas de hoje, as vidas de todos eles foram e são marcados por conflitos, formas de dominação e expressões de resistência inegavelmente informados pela ideia de raça e que podem apresentar solidariedades e diálogos entre si.

A partir dessa constatação, decidi estabelecer um recorte temporal incomum, longo e descontínuo, mas ainda assim útil pois representa as características do próprio processo em análise, marcado por rupturas e diferentes ritmos históricos. No primeiro processo histórico analisado, as festas da população negra apresentam seus primeiros vestígios escritos por volta da década de 1920 e se institucionalizaram por meio dos clubes nas décadas de 1950 e 1960, entrando em declínio por volta de 1980. Já o processo de reconhecimento da comunidade de Riacho dos Negros como remanescente de quilombo se iniciou em 2007 e teve suas repercussões mais intensas até 2010, continuando até hoje inconcluso. Por sua vez, a identificação do território enquanto comunidade quilombola pelo Estado, ainda que não finalizado com a conquista da terra, pode ser associado a uma valorização da cultura negra no município concretizada no surgimento de um movimento negro institucionalizado (em 2005) e na elaboração de projetos de valorização de práticas como a capoeira, o batuque e a Umbanda promovidos pelo movimento negro, pelo Estado e por empresas recentemente instaladas na região cuja execução pudemos acompanhar até 2018, quando as atividades em praticamente todo o planeta foram interrompidas pela pandemia de Covid-19. A linha que unifica estes estudos é a presença negra que, em diferentes momentos, atuou para garantir seu espaço na cidade.

Preciso reconhecer que o recorte histórico construído a partir destes marcos temporais não resulta num dos mais harmônicos. Para dar conta de todo o período serei obrigado a abordar uma longa extensão temporal, que vai de 1920, ano dos primeiros indícios das festas promovidas pela população negra sanjoanense, a 2018, ano em que foram realizados os últimos projetos de valorização da cultura negra na cidade. Além disso, os períodos associados a

cada objeto também não serão nada homogêneos. Enquanto a prática de realização das festas com segregação racial, seja nas casas de particulares ou nos clubes, se mantiveram por um longo período que vai de 1920 a 1980; as movimentações do processo de identificação do território de Riacho dos Negros como comunidade quilombola durou “rápidos” quatro anos, de 2007 a 2010 e a atuação do grupo Capoeira de Quilombo e outras ações de promoção da cultura negra na cidade se iniciam em 2005 ano e vão até 2018.

Um recorte longo, descontínuo e não homogêneo, portanto, mas insisto em defendê-lo como útil porque adequado às características do próprio processo histórico em análise. Sabemos que a construção de identidades é marcada por avanços e recuos, continuidades e rupturas, e assim como a vida não segue regras, a pesquisa histórica que procura entendê-la na sua própria dinâmica às vezes também precisa abrir mão da elegância em prol da honestidade do conhecimento.

Diante disso, a estrutura desta narrativa também se organizará em três momentos distintos. No segundo capítulo, o objeto de estudo serão as práticas de segregação racial durante as festas dançantes realizadas entre 1920 e 1980. Em sua primeira sessão apresentarei a cidade de São João do Piauí na década de 1930 e as memórias, escritas ou recolhidas por meio da História Oral, a respeito das festas deste período para analisar o papel que estes eventos tinham na configuração política da cidade e os primeiros indícios acessíveis de uma tradição segregadora expressa nestas práticas culturais. Neste momento serão analisadas as festas promovidas pelos grupos políticos locais, aquelas promovidas em casas de particulares como os amigos de Seu Batistão e os festejos juninos, principal tradição da cidade.

Em seguida, na segunda seção, analisarei as festas promovidas nos clubes sociais no auge de suas atividades, que se deu entre as décadas de 1950 e 1980, assim como as transformações históricas ocorridas na cidade neste período. Reconstituirei o processo de fundação da União Artística Operária Sanjoanense (criada em 1957), analisarei a composição social de seus sócios e suas principais atividades, como a realização de festas dançantes, a criação e manutenção de times de futebol, blocos de carnaval e, no caso da União, de uma escola. Neste momento, através da reconstituição das relações estabelecidas entre os frequentadores de cada clube entre si, entre os dois clubes e entre os clubes e o

Estado, buscarei identificar processos de racialização que podem ter se tornados visíveis durante a prática destas festas nos clubes e em torno de outras atividades a eles associadas. Nesse ponto, a prática de interdição racial promovida por ambos os grupos em seus respectivos espaços de lazer serão o foco para compreender como as relações raciais se relacionavam a outros aspectos da vida social sanjoanense e, a partir daí, será possível dimensionar a importância destas instituições para além da promoção de atividades de lazer.

Já no capítulo três, meu foco de análise será o processo de delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros, cujos principais desdobramentos se deram entre 2007 e 2010. Em primeiro lugar, situarei o início do processo em relação ao contexto da política nacional quilombola no Brasil. Cruzando as informações recorrentes na produção acadêmica sobre o tema aos depoimentos dos envolvidos na delimitação do território do Riacho buscarei identificar os caminhos que levaram o antropólogo Eduardo até a comunidade do Riacho, por meio do qual analisarei as relações entre a conjuntura local e o panorama mais abrangente das políticas públicas voltadas às comunidades afrodescendentes e quilombolas nas últimas décadas do século XX e início do século XXI.

Em seguida, partindo da trajetória de Nego Bispo, liderança quilombola da cidade de São João, irei reconstituir as origens da articulação entre os “riacheiros” e o movimento negro estadual, analisando no caminho parte do processo de consolidação e descentralização das ações deste movimento no Piauí.

Num terceiro momento, analisarei a dinâmica da construção do relatório antropológico e demais laudos fundamentais do processo, sobretudo no que concerne à delimitação do território pleiteado pela comunidade, identificando os atores individuais, coletivos e estatais envolvidos, seus interesses, estratégias de reivindicação e suas interações sociais. De particular importância neste momento será a reconstituição dos conflitos vivenciados entre os agentes durante o desenrolar deste processo, que nos ajudarão a compreender as tensões e relações de poder que informaram os trabalhos da equipe técnica do INCRA.

Na última sessão deste capítulo analisarei o complicado processo de elaboração da identidade quilombola dos “riacheiros” por meio da pesquisa antropológica elaborada pelos técnicos do Estado e pela atuação dos próprios quilombolas em sua interação com tais agentes e com o movimento negro. Além disso, buscarei identificar os principais desdobramentos desse processo no

cotidiano dos moradores do Riacho e nas demais comunidades quilombolas de São João do Piauí, seja na redefinição de seus valores culturais, seja na transformação de suas relações políticas.

Por fim, no quarto capítulo, meu olhar se voltará para os atos de promoção e valorização da capoeira no município, de 2005 até os dias de hoje. Buscarei reconstituir a história da construção do grupo Capoeira de Quilombo, identificando os sujeitos históricos desse processo e suas estratégias de atuação, assim como analisarei a importância da capoeira para a construção e reelaboração dos lugares sociais e das identidades dos seus praticantes. Com esse movimento espero discutir a importância deste grupo que pode ser apontado como um dos mais engajados na construção das identidades negras em São João do Piauí nos dias de hoje e avaliar a importância política da cultura para a luta pela cidadania e para a definição das relações raciais neste contexto.

Cabe ressaltar que meu contato com o grupo também é informado pela minha aproximação pessoal com a capoeira. Ainda na juventude, pratiquei capoeira e adquiri uma afinidade com essa arte que me acompanha até os dias de hoje e durante minha aproximação com o movimento negro sanjoanense, a curiosidade acadêmica se alimentou da afinidade cultural e vice-versa. Ao longo das Kizombas que hoje são nesta tese objeto de investigação histórica, não só refleti sobre o papel social da capoeira e de seus praticantes na formação das identidades negras dos jovens sanjoanenses, como também entrei na roda, ginguei junto e trocamos golpes e esquivas ao som do atabaque e dos berimbaus. Nesta reflexão, portanto, a maturidade teórica que aqui se buscará apresentar não será jamais a da busca de uma objetividade e neutralidade que meus pares há muito consensuaram como uma quimera dos historiadores do século XIX, mas sim a do reconhecimento das subjetividades que informam minha própria relação com o tema e os questionamentos elaborados acerca dele para, a partir daí, me colocar numa distância teórica possível e necessária para observar os processos de criação do grupo em toda sua complexidade política e cultural.

1.1 Fontes e Metodologias

Assim como nosso recorte histórico é composto por três micro recortes que se relacionam a cada processo analisado, as fontes utilizadas nesta pesquisa também foram distintas de acordo com o tema analisado em cada capítulo, uma característica resultante da própria forma como essa tese foi construída, reunindo pesquisas dissociadas que, ao longo do aprofundamento das reflexões e descobertas, se mostraram como experiências que podem ser relacionadas a um longo processo de formação de identidades negras, embora em diferentes contextos de relações raciais.

No capítulo 2, no qual o foco será a análise das relações raciais vivenciadas por ocasião das festas dançantes, nosso primeiro acervo documental será composto pelos relatos sobre as festas e clubes presentes na historiografia e nos escritos dos memorialistas sanjoanenses. Obras como *São João do Piauí: cronologia*, produzida pela historiadora sanjoanense Rita de Cássia de Carvalho Rosado⁴; *Lembranças e Histórias de uma Vida*, de Constantino Pereira de Sousa⁵; *Lembranças, fatos e devaneios*, de Florêncio de Sousa Moura⁶; *Relatos da Aldeia*, de Gilvani Amorim⁷, assim como o *Memorial Fotográfico*⁸ elaborado pela prefeitura do município em comemoração ao seu centenário, em 2006, apresentam em suas narrativas datas e dados censitários e econômicos, biografias de sanjoanenses e “causos” locais que apresentam dados a partir dos quais poderei localizar as principais festividades no tempo e reconstituir parte do seu contexto histórico, além de serem também elas mesmas indícios valiosos da cultura de uma cidade, das interpretações e julgamentos, de valores compartilhados que se tornam visíveis, mesmo que implicitamente, no trabalho da memória.

Outro conjunto de fontes escritas disponível será composto pelos acervos pessoais dos integrantes dos clubes. Durante a pesquisa *Clubes de Cor*, com o auxílio das alunas pesquisadoras, conseguimos higienizar, classificar e digitalizar uma volumosa quantidade de documentos pertencentes à Pompílio José da Silva, fundador da União Operária Sanjoanense, que nos foram gentilmente cedidos

⁴ ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *São João do Piauí: cronologia*. São João do Piauí: Prefeitura Municipal, 1986.

⁵ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001.

⁶ MOURA, Florêncio de Sousa. *Lembranças, fatos e devaneios*. Teresina: Halley S.A. Gráfica e Editora, 2014.

⁷ AMORIM, Gilvani Carvalho de. *Relatos da Aldeia*. Teresina: Edições Pulsar, 2008.

⁸ SÃO JOÃO DO PIAUÍ. Prefeitura Municipal. *Memorial Fotográfico*. São João do Piauí: [s.n.], 2006.

para pesquisa pela sua filha Eliane da Silva Santos. Entre os mais de dois mil e oitocentos documentos digitalizados constam livros de ata, carteiras de filiados, listas de frequência de professores da escola profissionalizante da entidade, boletos de pagamento de bandas e passagens rodoviárias e até mesmo correspondências pessoais que ajudam a reconstituir com bastante profundidade o processo de formalização da instituição, sua vida financeira e suas relações com o Serviço de Assistência Social do Estado, com políticos locais e com o governador, assim como recompor os elementos das demais festividades, parte de sua cultura material e dos significados a elas atribuídos.

O rico acervo cuidadosamente reunido por Pompílio e ainda preservado por seus filhos remete à importância que os registros da União Operária e das outras atividades em que ele esteve envolvido tiveram para a própria construção da identidade de Pompílio, da sua família e do grupo social com o qual ele convivia, visto que, como afirma Luciana Quillet Heymann,

Guardar papéis, fotos, objetos, enfim, lembranças pessoais ou de um grupo é algo que fazemos na tentativa de preservar nossa memória e, por essa mesma via, nossa própria identidade. Nem todas as memórias, porém, virão à luz do dia. Sendo reconhecidas como relevantes para a memória nacional. [...] Na verdade, os critérios de reconhecimento da relevância social de acervos documentais são profundamente informados por lutas sociais, políticas, culturais, identitárias, etc. Percebê-lo significa perceber também que tais critérios, necessariamente, se modificam ao longo do tempo, em um processo aberto.⁹

O cuidado na construção e manutenção da documentação de suas atividades, é, em si mesmo, portanto, um indício do reconhecimento de Pompílio e dos seus da importância que a União Operária, a Associação dos Aposentados e Pensionistas e o diretório municipal do Partido dos Trabalhadores tiveram em meio às lutas sociais que se travaram na sua cidade.

Dentro desse conjunto de fontes, outro grupo promissor são as fotografias. Apenas no acervo pessoal de Pompílio encontramos cerca de sessenta imagens, entre fotografias e monóculos que retratam muitas atividades da União: festas, desfiles de carnaval e de 7 de Setembro, turmas da escola, assim como encontros de Pompílio com políticos. Há também fontes materiais, como

⁹ HEYMANN, Luciana. *Velhos problemas, novos atores*: desafios à preservação dos arquivos privados. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005. p.3.

estandartes e instrumentos de trabalho de alfaiate, profissão exercida por ele e em torno da qual foram realizados os principais cursos de formação profissional promovidos pela União.

Ao incorporar estes documentos ao conjunto de fontes da pesquisa, sobretudo aqueles de natureza visual como as fotografias, será possível reconstituir não apenas os elementos característicos de cada celebração festiva, entender a construção de seus elementos identitários e traçar um perfil racial de seus integrantes (visto não haver informações escritas a esse respeito), mas também, aproveitar a potencialidade de mais um recurso disponível para compreender o passado, visto que, como afirma Knauss

[...] desprezar as imagens como fontes da História pode conduzir a deixar de lado não apenas um registro abundante, e mais antigo do que a escrita, como pode significar também não reconhecer as várias dimensões da experiência social e a multiplicidade dos grupos sociais e seus modos de vida. O estudo das imagens serve, assim, para estabelecer um contraponto a uma teoria social que reduz o processo histórico à ação de um sujeito social exclusivo e define a dinâmica social por uma direção única.¹⁰

Diante da dificuldade de encontrar os sujeitos das festas negras sanjoanenses nas fontes escritas, as fotografias servirão, portanto, como recurso para identificar esses sujeitos sociais, suas formas de interação e os padrões de comportamento tornados visíveis por meio daquilo que escolheram para retratar em fotografias e da forma como foram retratadas. Mais que uma ilustração daquilo que foi descoberto nas fontes escritas e nos relatos orais, o desafio será perceber a cultura visual associada às festas e expressa nas fotografias e sua relação com o contexto histórico no qual foram produzidas. Partindo do proposto por Menezes, tentarei analisar as séries de fotografias disponíveis tendo em vista que,

[...] as séries iconográficas não devem constituir [...] objetos de investigação em si, mas vetores para a investigação de aspectos relevantes na organização, no funcionamento e na transformação de uma sociedade. [...] Não são, pois, documentos os objetos de pesquisa, mas instrumentos dela: o objeto é sempre a sociedade. Por isto não há como dispensar, aqui, também, a formulação de *problemas históricos*, para serem encaminhados e resolvidos *por*

¹⁰ KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 8, n. 12, p. 90-100, jan.-jun. 2006

intermédio de fontes visuais, associadas a quaisquer outras fontes pertinentes.¹¹

Embora o interesse aqui não seja fazer um trabalho de História Visual, a ideia é utilizar-se das discussões travadas em torno da cultura visual e da visualidade como referenciais para conseguir avaliar como o vestuário, os adornos, as festividades e a seleção do que foi ali fotografado também ajudavam a compor o jogo das relações sociais e raciais que caracterizavam a cidade de São João do Piauí na segunda metade do século XX.

Mas, para além de tais fontes, a construção de narrativas por meio da História Oral com os sujeitos que frequentaram cada um dos diferentes tipos de festas (sejam aquelas realizadas nas casas de particulares, na União ou no Ares Clube) será de fundamental importância para ampliar a compreensão das relações políticas estabelecidas seja entre os próprios integrantes dentro de cada grupo racial seja dos grupos entre si, assim como dos significados de suas atividades para a população sanjoanense.

As entrevistas temáticas realizadas com Seu Batistão, D. Liosa e Seu Nero (negros participantes “da segunda” nas décadas de 1930 a 1950), Eliane Sousa e Evandro Santos (filhos de Pompílio) e Dona Olinda (irmã do fundador da União Operária Sanjoanense), e Honorinho (músico que animava as festas de ambos os clubes) apresentaram um rico conjunto de informações sobre as festividades e perspectivas de análises sobre as relações raciais ali instituídas. Com a realização destas entrevistas espera-se proporcionar, tal qual defende Verena Alberti, “a possibilidade de comparar as diferentes versões dos entrevistados sobre o passado, tendo como ponto de partida e contraponto permanente o que as fontes já existentes dizem sobre o assunto”¹².

A escolha pelas entrevistas temáticas se justifica pelo fato de que a participação dos entrevistados nas festas de caráter marcadamente segregador ocorreram geralmente num momento específico de suas trajetórias. Sendo assim, o que se espera é que o tema das relações raciais vivenciadas por ocasião das

¹¹ MENESES, Ulpiano T. Bezerra. A fotografia como documento – Robert Capa e o miliciano abatido na Espanha: sugestões para um estudo histórico. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 150, set. 2002.

¹² ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In.: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes históricas*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 174.

festas realizadas na cidade possa “de alguma forma „ser extraído” da trajetória de vida mais ampla e tornar-se centro e objeto das entrevistas”.¹³

Com esta estratégia será possível extrapolar os sujeitos históricos das festas para além dos líderes fundadores e diretorias dos clubes citadas na documentação escrita, assim como será possível analisar com maior profundidade e coerência as marcas da experiência coletiva das festas na memória dos sanjoanenses e qual a presença das relações raciais vivenciadas na cidade nestes registros memoriais.

Além disso, ao analisar a forma particular com que cada entrevistado articula sua memória no trabalho de organização de sua narrativa sobre o passado, sempre se levará em conta que a memória é fruto de um trabalho continuado de construção e reconstrução, cujos significados têm estreita relação com as demandas do presente. Portanto, a análise das escolhas na construção narrativa contemporânea de cada depoente, com seus reforços e silenciamentos, contribuirá também para o entendimento do significado que estas relações ocuparam e ocupam na teia das relações sociais.

Já para responder às questões levantadas no capítulo 3, que analisará o processo de delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros, além da bibliografia disponível sobre a história do município, a documentação fundamental utilizada foi a produzida pelo INCRA durante o próprio processo, sobretudo o *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Riacho dos Negros*¹⁴, onde pude acompanhar a dinâmica da atuação estatal na região e perceber os indícios das relações políticas entre os diversos sujeitos envolvidos no processo.

Outra fonte de pesquisa importante para a reconstituição destas relações políticas foram as matérias publicadas nos sites locais de notícia, através das quais pude conhecer melhor a repercussão do processo de demarcação na sociedade e na imprensa local, em cujos blogs e noticiários online foram descritos alguns eventos que deixaram entrever os conflitos e debates que permeavam a atuação estatal.

¹³ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In.: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes históricas*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 175.

¹⁴ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado).

Também utilizei nesta etapa a metodologia da História Oral. Foram oito entrevistas temáticas realizadas com João de Aquino Gomes¹⁵, Sérgio de Aquino Gomes¹⁶, Maria Pereira Nunes¹⁷, Elias Pereira da Silva¹⁸ e João Evangelista Rodrigues¹⁹ – moradores da comunidade Riacho dos Negros e Saco; com Antônio Bispo dos Santos²⁰, um dos líderes do movimento negro na cidade de São João do Piauí, e com Eduardo Campos Rocha²¹, o antropólogo responsável pela construção do referido relatório, através das quais pude ampliar os conhecimentos sobre o processo de delimitação, assim como avaliar melhor como os próprios sujeitos envolvidos nesse processo interpretaram e significaram suas experiências relacionadas a esta luta pela terra.

Utilizando-se destas fonte e tomando como objeto de estudo o processo de identificação e delimitação do referido território quilombola e seus desdobramentos políticos e culturais, meu interesse nesta etapa da pesquisa foi analisar de que forma este processo se realizou, como a política nacional quilombola se articulou com as ações do Estado e do movimento negro piauiense até alcançar os moradores do Riacho e como ele repercutiu na construção das identidades raciais e das relações políticas entre eles e os demais habitantes de São João do Piauí. Para tanto, busquei caracterizar o contexto do início deste processo e sua relação com a implementação da política nacional quilombola e consolidação do movimento negro piauiense nas primeiras décadas do século XX; identificar os sujeitos históricos envolvidos nesse processo, as lideranças locais quilombolas, os movimentos sociais atuantes na cidade e seus representantes, as instituições estatais e civis, assim como seus respectivos interesses, estratégias de ação e a dinâmica de interação entre eles, para, a partir daí, reconstituir a

¹⁵ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

¹⁶ GOMES, Sérgio de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

¹⁷ NUNES, Maria Pereira. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

¹⁸ SILVA, Elias Pereira da. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

¹⁹ RODRIGUES, João Evangelista. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

²⁰ SANTOS, Antonio Bispo dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 11 out. 2014.

²¹ ROCHA, Eduardo Campos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 06 jul. 2015.

dinâmica do processo de identificação e delimitação do território quilombola e os efeitos desta luta pela terra na formação política e nas identidades raciais dos integrantes das comunidades quilombolas.

Apesar de existirem outras comunidades reconhecidas como quilombolas em São João (como Saco/Curtume, por exemplo), decidi focar as atenções da pesquisa na comunidade Riacho do Anselmo por ser esta cujo processo se encontra em estágio mais avançado em relação à política fundiária. Riacho dos Negros já foi reconhecida como comunidade remanescente de quilombo por uma equipe multidisciplinar do INCRA, que já produziu o relatório de delimitação do seu território e, portanto, apresenta documentação mais farta. Além disso, tudo indica que as experiências históricas vivenciadas neste território foram fundamentais também para as transformações culturais e políticas que afetaram as demais comunidades quilombolas do município.

Por fim, para a construção do capítulo 4, que analisa a fundação e consolidação do grupo Capoeira de Quilombo e os atos de promoção das práticas culturais afro-brasileiras do município, utilizei como fonte sete entrevistas temáticas de História Oral com pessoas relacionadas ao Movimento Capoeira de Quilombo. Eu mesmo entrevistei Mestre Tiziu, ainda nas minhas primeiras investigações sobre a história dos quilombos, e já no âmbito desta pesquisa de doutorado, conversei também com Kina e Chitara, ambos também membros fundadores do grupo. Além destes depoimentos conduzidos por mim mesmo, tive o privilégio de analisar também mais quatro depoimentos produzidos pelos colegas pesquisadores Adriana Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida em sua pesquisa “Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí”,²² realizada a serviço da empresa Zanettini Arqueologia, e que foi construída como parte das ações definidas como pré-requisito para concessão do licenciamento da Linha de Transmissão 500kV Nova Olinda, sob responsabilidade da Enel Green Power.

Quando encontrei com Adriana e Fábio pela primeira vez, eles estavam no Terreiro de Mãe Santinha, registrando a festa de Cosme e Damião para construir

²²ZANETTINI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – Pesquisa Capoeira*., Estado do Piauí. São Paulo, mar. 2019. 179 f.

seus relatórios, enquanto eu conduzia um grupo de alunos do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI) do IFPI para conhecerem a festividade religiosa após um semestre estudando as religiões afrobrasileiras. Deste feliz encontro ganhei a amizade dos dois e o acesso ao conteúdo das suas entrevistas com Mestre Tiziu, líder fundador do grupo Capoeira de Quilombo; com Potira, sua esposa, também capoeirista e fundadora do grupo; com Besouro, Barata e Zangão, jovens capoeiristas; e com Raimundinha, professora sanjoanense pesquisadora das práticas educacionais do grupo e entusiasta do movimento.

A partir destes seis depoimentos pude reconstituir a memória dos fundadores do grupo sobre seu processo de criação, assim como sobre os conflitos que marcaram essa origem. Também como pude analisar os significados da capoeira para a formação das identidades tanto dos antigos quanto dos novos capoeiras e as relações entre Mestre Tiziu, seus alunos capoeiristas e os representantes do movimento negro e de diversas instituições estatais. Além disso, por meio do depoimento da professora Raimundinha, tive acesso também a sua avaliação das práticas e dos valores compartilhados pelo movimento.

Além destes depoimentos, com o objetivo de ampliar meus conhecimentos sobre o processo de implementação e difusão da capoeira no Piauí a partir de sua capital, Teresina, entrevistei também meu próprio Mestre de Capoeira, Paulinho Velho, do grupo ABADÁ-Capoeira.

Outro conjunto de fontes gentilmente cedidos por Adriana e Fábio foram os relatórios que elaboraram para a empresa Zanetinni Arqueologia, também no âmbito do Programa de Gestão de Bens Culturais Tombados, valorados e registrados: valorização e salvaguarda das manifestações dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no município de São João, estado do Piauí²³, nos quais abordaram não só as tradições da capoeira, como também as do batuque e dos terreiros de Umbanda. Tais relatórios, além de apresentarem em si ricas descrições do histórico e das características destas três manifestações

²³ ZANETTINI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: Relatório de Planejamento de Ações*. São Paulo, out. 2018. 69 f.;_____. *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí: Relatório de Formação de Parcerias*. Estado do Piauí. São Paulo, out. 2018. 55 f.;_____. *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí: 1ª Etapa de Campo – Pesquisa Terreiros*. Estado do Piauí. São Paulo, nov. 2018. 109 f.;_____. *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí: 2ª Etapa de Campo – Pesquisa Capoeira*; Estado do Piauí. São Paulo, mar. 2019. 179 f.

culturais e análises relevantes sobre a importância das mesmas para a construção das identidades negras entre a população local, também são em si mesmos registros dos resultados da interação entre os praticantes da cultura negra sanjoanense e seus observadores externos, trazendo indícios dos posicionamentos políticos e econômicos atuais do Estado e do setor privado em relação à questão racial.

1.2 Diálogos com a teoria

Se a construção do aporte documental desta pesquisa foi uma tarefa desafiadora, definir um referencial teórico capaz de instrumentalizar a leitura de tais fontes e de apresentar metodologias de análise de processos tão distintos foi ainda mais complicado. Para conhecer chaves de leituras capazes de indicar modos como tanto as festas, quantos os clubes sociais, a luta pela terra via direito quilombola e as políticas de valorização da cultura negra na contemporaneidade se associavam à construção das identidades negras sanjoanenses foi necessário estabelecer diálogos com conceitos e metodologias diversas, resultando num amplo leque de apropriações teóricas que, embora extensas, foram realizadas com a melhor segurança possível.

O conceito fundamental que atravessa e dá unidade a toda pesquisa e que cabe discutir é a ideia de identidade. Se foi a formação das identidades negras que me levou a investigar três processos distintos da história de São João do Piauí, o que entendo aqui por identidade? Para responder a essa pergunta, acompanho a discussão elaborada por Vanessa Zamboni, que define identidade como “laços de pertença, [...] sentimento de indivíduos ou grupos que faz com que se sintam partilhando algo comum”²⁴ ou, segundo Habermas, como “um predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de sumisma espécie”²⁵. É o sentimento de identidade, portanto, que faz com que Seu Sérgio, Seu Elias ou D. Maria se considerem como

²⁴ ZAMBONI, Vanessa. *Construção social do espaço, identidades e territórios em processos de remoção: o caso do bairro Restinga – Porto Alegre/RS*. Dissertação de Mestrado, PPG em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. f. 21.

²⁵ GIMÉNEZ, Gilberto. *Materiales para una nueva teoría de las identidades sociales*. In: *Revista Frontera Norte*, México, v. 9, n. 18, p. 9-28, julio-diciembre, 1997. p. 11.

semelhantes, em oposição a outras pessoas que não vivem em Riacho do Anselmo ou que distinguia os frequentadores da União de Pompílio dos sócios do Ares Clube.

Pertencer a um grupo, afirma Giménez,

implica compartir – al menos parcialmente – el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define. El concepto de “representación social” [...] se trata de construcciones sociocognitivas propias del pensamiento ingenuo o del “sentimiento común”, que pueden definirse como “conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado” (ABRIC, 1994, p. 19). Las representaciones sociales serían, entonces, “una forma de conocimiento social elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (JODELET, 1989, p. 36)²⁶.

A construção de uma identidade, portanto, implica no compartilhamento de formas próprias de interpretar a realidade e interagir com ela. Significa compartilhar um conjunto de informações, crenças, opiniões e atitudes acerca de um objeto, ou seja, significa participar daquilo que John Clark, Stuart Hall, Tony Jefferson e Brian Roberts definem como cultura:

Culture is the way, the forms, in which groups ‘handle’ the raw material of their social and material existence. “We must suppose the raw material of life experience to be at one-pole, and all the infinitely complex human disciplines and systems, articulate and inarticulate, formalised in institutions or dispersed in the least formal ways, which ‘handle’ transmit or distort this raw material, to be at the other” (THOMPSON, 1960). ‘Culture’ is the practice which realises or *objectivates* group-life in meaningful shape and form. [...] The ‘culture’ of a group or class is the peculiar and distinctive ‘way of life’ of the group or class, the meanings, values and ideas embodied in institutions, in social relations, in systems of beliefs, in mores and customs, in the uses of objects and material life. Culture is the distinctive shapes in which this material and social organisation of life expresses itself. A culture includes the ‘maps of meaning’ which make things intelligible to its member²⁷.

Se a cultura pode ser encarada como um modo de vida, formatado por significados, valores e ideais que se incorporam às instituições, às relações

²⁶GIMÉNEZ, Gilberto. Materiales para una nueva teoría de las identidades sociales. In: *Revista Frontera Norte*, México, v. 9, n. 18, p. 9-28, julio-diciembre, 1997. p. 14.

²⁷ CLARK, John et al. Subcultures, Cultures and Class. In: HALL, S.; JEFFERSON, T. (eds.). *Resistance through Rituals: youth subcultures in post-war Britain*. 8 ed. Cambridge: University Press, 1991 [1975]. p. 10

sociais, aos usos e costumes e aos usos dos objetos da vida material, ela está estritamente ligada à formação das identidades e, por conseguinte, dos grupos étnicos, dos quais é necessário perceber a historicidade e a complexidade de seu processo de formação. Quando se refere às identidades, Vanessa Zamboni afirma que, para que elas sejam construídas,

é necessário algum referente, algo em que esse sentimento se deposite, se ancore. Este pode ser material, como um território, por exemplo, ou ainda símbolos e significados que os unem e que, ao mesmo tempo, diferenciam-nos dos demais. Esses símbolos e significados, isto é, a dimensão simbólica da vida social, remetem-nos à esfera da cultura que nos é valiosa por possibilitar a apreensão de como os significados, ao serem partilhados, constroem identidades e diferenças²⁸.

Por sua vez, Gilberto Giménez adverte que

[...] existe uma diferencia capital entre La distinguibilidad de las cosas y La distinguibilidad de las personas. Las cosas solo pueden ser distinguidas, definidas, categorizadas y nombradas a partir de rasgos objetivos observables desde el punto de vista del observador externo, que es el de la tercera persona. Tratando se de personas, en cambio, la posibilidad de distinguirse de los demás tiene que ser *reconocida por los demás* en contextos de interacción y de comunicación, lo requiere una “intersubjetividad lingüística” que moviliza tanto la primera persona (el hablante) como la segunda (el interpretado, el interlocutor) (HABERMAS, 1987, II, p. 145). Dicho de otro modo, las personas no solo están investidas de una identidad numérica, como las cosas, sino también – como se verá en seguida – de una *identidad cualitativa* que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción e comunicación social (HABERMAS, 1987, II, p. 145)²⁹.

Reconhecer os elementos que constituem as identidades, tais como o território, os símbolos, citados por Zamboni, assim como o pertencimento a uma pluralidade de coletivos, um conjunto de atributos idiossincráticos ou relacionais e uma memória coletiva manifestados e mantidos nos processos de interação e comunicação social, apontados por Giménez, nos ajudarão a perceber os processos culturais que envolveram a construção das subjetividades dos negros

²⁸ ZAMBONI, Vanessa. *Construção social do espaço, identidades e territórios em processos de remoção: o caso do bairro Restinga – Porto Alegre/RS*. Dissertação de Mestrado, PPG em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. f. 21-2.

²⁹ GIMÉNEZ, Gilberto. Materiales para una nueva teoría de las identidades sociales. In: *Revista Frontera Norte*, México, v. 9, n. 18, p. 9-28, julio-diciembre, 1997. p. 11.

sanjoanenses e a compreender a dinâmica das relações raciais no município ao longo do século XX e das primeiras décadas do século XXI.

Neste estudo, então, a cultura é considerada um elemento fundamental para a formulação das identidades raciais, portanto, cabe aprofundar a definição de como este conceito polissêmico será compreendido neste texto. Retomando Raymond Williams, através da leitura de Raquel Cantarelli Vieira da Cunha, a cultura aqui será entendida com um amplo conjunto de significados e valores introjetados e manifestados de diferentes maneiras por uma comunidade, que tanto orienta quanto é orientado pela sua realidade material atravessada por tensões sociais, políticas e econômicas.³⁰

Como afirma Thompson, tal cultura é composta por um emaranhado “feixe” composto de diversas atividades e atributos que precisa ser decomposto e analisado com mais cuidado em seus diversos componentes: “ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho”.³¹

Assim como o autor, espero avaliar de que modo as experiências materiais foram abordadas culturalmente no contexto específico da São João do Piauí neste longo período que vai da década de 1920 aos dias de hoje. Acredito ser possível, como fez o historiador em seu artigo *A economia moral da multidão inglesa no século XVIII*,³² identificar indícios de valores compartilhados entre os sanjoanenses em diferentes épocas acerca das identidades negras e das relações raciais através da análise tanto das festas promovidas pelos clubes sociais e outras manifestações culturais como o batuque, as festas de terreiro e a capoeira, quanto da identificação dos elementos culturais constituintes da identidade de Riacho dos Negros como território quilombola.

Cabe destacar, no entanto, que acompanho a proposta defendida por Lynn Hunt de que o reconhecimento deste repertório compartilhado de valores não implica no esquecimento das tensões e conflitos políticos que podem ocorrer dentro de um grupo que, num olhar mais abrangente, compartilha uma mesma

³⁰ CUNHA, Raquel Cantarelli Vieira da. *Os conceitos de cultura e comunicação em Raymond Williams*. Brasília: Universidade de Brasília, 2010. 109f. Dissertação (Mestrado em Comunicação), Programa de Pós-graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010. f. 50.

³¹ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.22.

³² *Id., Ibid.*

cultura. Nesse sentido, espero adaptar a dinâmica de análise proposta pela autora para o estudo da violência popular para a compreensão das festas e manifestações culturais de modo que tais práticas sejam alvo “de uma análise mais matizada, tanto das tensões existentes dentro da comunidade quanto do impacto dos tumultos [no nosso caso das festas e outras manifestações culturais] sobre a estrutura e a constituição política da comunidade”.³³ Ou seja, tentarei reconhecer não só a construção de valores raciais dentro a comunidade negra sanjoanense elaborados por meio destes diferentes processos, mas também como as mesmas práticas culturais podem ter contribuído para “a transformação dos sistemas simbólicos e o realinhamento do poder, *status* e papéis”³⁴ dentro de cada grupo racial.

Se identidade e cultura são conceitos fundamentais desta tese, o desenrolar da pesquisa demonstrou que, embora as transformações culturais relacionadas às construções identitárias tenham sido marcadas por transformações históricas em cada período estudado, neles também ocorreram desdobramentos que extrapolaram o âmbito da cultura e provocaram mudanças sociais e políticas importantes. Para analisar tais mudanças, interpretamos as ações dos diferentes sujeitos envolvidos no contexto histórico em questão no âmbito das discussões sobre agência propostas por Piotr Sztompka. Segundo o autor, se a agência pode ser definida como as “molas propulsoras subjacentes à dinâmica social, à operação e à transformação da sociedade”³⁵,

O passo mais importante foi dado, provavelmente, quando a idéia de agência foi estendida para baixo, a todas as pessoas em vez de apenas a uns poucos eleitos, a todos os papéis sociais e não apenas às funções de poder. Reconheceu-se, como era óbvio, que um indivíduo não tem mais que um minúsculo poder de decisão na mudança social, mas, ao mesmo tempo, que a mudança social deve ser tratada como resultado combinado daquilo que fazem todos os indivíduos. Distributivamente, cada indivíduo é portador de uma agência ínfima, praticamente invisível, mas coletivamente os indivíduos são todo-poderosos. [...] A noção de efeitos latentes, não-pretendidos, da ação humana (MERLON, 1976) tornou-se crucial na medida em que a mudança social passou a ser vista como resultado agregado e historicamente acumulado daquilo que fazem todos os membros

³³ HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 82.

³⁴ *Id.*, *Ibid.*, p. 96.

³⁵ STOMPKA, Piotr. *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 327.

da sociedade com base em seus próprios motivos particulares e propósitos egoísticos.

No entanto, é preciso reconhecer que nem toda mudança social expressa não-pretendida e que nem todas as pessoas atuam isoladas, pelo menos na sociedade moderna. A noção de mudança pretendida, planejada, e o conceito de ação coletiva, de grupo, complementam a imagem da mudança espontânea causada pelos indivíduos. Deste modo, a agência encontra sua materialização final nos agentes coletivos ou associativos. Alguns são vistos agindo de cima, mediante normas. São os governos, corpos legislativos e administrativos, corporações etc. Outros agem desde baixo, introduzindo mudanças de maneira incremental. São as associações, grupos de pressão, *lobbies*, movimentos sociais. A complexa interação entre eles forma o cenário político das sociedades contemporâneas, seus resultados esperados cruzando-se com as atividades dispersas dos atores individuais levadas a cabo no cenário da vida cotidiana. Indivíduos e coletividade formam juntos, portanto, o curso sinuoso da história humana³⁶.

A perspectiva de análise apresentada por Sztompka nos apresenta uma possibilidade de leitura bastante rica dos processos aqui analisados. Se o “sinuoso curso da história humana” é construído numa complexa articulação entre os interesses particulares e os interesses coletivos, e se a mudança social resulta tanto de ações espontâneas quanto planejadas, então a atuação particular tanto dos festeiros da União, dos quilombolas do Riacho e dos capoeiristas do movimento negro contemporâneo podem ser vistas tanto quanto atos coesos em si mesmos quanto como momentos distintos propulsores de mudanças nas relações raciais vivenciadas em São João do Piauí cujos atores podem ter atuado sem o pleno domínio dos rumos e ritmos das mudanças sociais que promoveram mas que, a posteriori e “vistos todos de fora”, podem ser reconhecidos como agentes do mesmo processo de valorização da cultura negra na cidade.

A adoção desta perspectiva de análise que concatena diferentes atores num mesmo processo encontra fundamento nas discussões de Petrônio Domingues sobre a historicidade do movimento negro. Na sua interpretação,

Movimento negro é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural. Para o movimento negro, a “raça”, e, por conseguinte, a identidade racial, é utilizada como elemento de mobilização, mas também de mediação das reivindicações

³⁶ STOMPKA, Piotr. *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 329-330.

políticas. Em outras palavras, para o movimento negro, a “raça” é o fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação.³⁷

Ainda segundo o Domingues, se a identidade racial e a luta contra os preconceitos e discriminações são os elementos identificadores do movimento negro, é necessário reconhecer a diversidade de configurações que o mesmo adquiriu ao longo de sua existência, visto que

[...] o movimento negro contemporâneo já acumula experiência de gerações, sendo herdeiro de uma tradição de luta que atravessa praticamente todo o período republicano. É por intermédio das múltiplas modalidades de protesto e mobilização que o movimento negro vem dialogando, não apenas com o Estado, mas principalmente com a sociedade brasileira. A trajetória desse movimento vem se caracterizando pelo dinamismo, pela elaboração e reelaboração, em cada conjuntura histórica, de diversas estratégias de luta a favor da integração do negro e erradicação do racismo na sociedade brasileira³⁸.

Dialogando com Domingues, portanto, o que aqui buscamos analisar são as distintas estratégias de luta dos negros sanjoanenses contra o racismo e a discriminação, sem deixar de reconhecer a diversidade de suas estratégias de atuação, mas também buscando analisar suas aproximações e continuidades.

Nesta perspectiva, embora possam ser vistas como parte de um mesmo processo, cada prática cultural distinta promovida pelos negros sanjoanenses exigiu um bloco conceitual diferente para instrumentalizar a problematização das fontes e seus respectivos processos. No capítulo 2, para investigar as festas segregadas das décadas de 1920 a 1950, as discussões acerca das festas terão um lugar fundamental, visto que, como indicam os relatos da memória, era nelas que se tornava mais visível o racismo silencioso do cotidiano desta época e porque compreendemos que “através das festas é possível acessar determinada coletividade e seu tempo, observando a forma como seus significados mudaram ao longo do tempo, contendo as paixões, os conflitos, as crenças e as esperanças

³⁷ DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. *Tempo* [online], Niterói, vol. 12, n. 23, pp. 100-122, 2007. p 101-102. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000200007&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 13 fev. 2017.

³⁸Id., *Ibid*, p. 122.

de seus próprios agentes sociais”³⁹. A partir das festas, portanto, é possível compreender as sociedades que lhe produzem, assim como defende Ordep Serra em seu artigo “Carnaval e identidade cultural na Bahia, hoje”:

O carnaval é um fenômeno que tem um significado muito forte, mobiliza uma imensa parcela da população, envolve recursos significativos. Não podemos deixar de estudar esse fenômeno e de ver o que é que ele significa, inclusive, o que é que ele diz a nosso respeito, o que é que revela da nossa sociedade. Nesse sentido, o carnaval é um ritual importante, porque, além de envolver um esforço social muito grande, ele é significativo, ele conta alguma coisa a nosso respeito. O que é que ele nos conta? Ele fala de uma sociedade complexa, como é a nossa, mostrando tensões e conflitos no interior dessa sociedade. Ele expõe um retrato nosso.⁴⁰

Assim como o carnaval pode ser visto como “um ritual importante”, que “conta alguma coisa” a respeito da Bahia e “expõe um retrato” das “tensões e conflitos no interior dessa sociedade”, as festas nas residências de particulares e nos clubes das décadas de 1920 a 1980 podem ser vistas como momentos extraordinários com o potencial que apresentar com cores mais fortes nuances da sociedade sanjoanense que passariam despercebidas no cotidiano.

É necessário reconhecer, como afirma Roberto Da Matta, que a festa se constitui como um momento atípico, que rompe com a realidade cotidiana. No entanto, ainda assim ela guarda nas características da sua dinâmica as marcas da sociedade que a construiu, visto que

[...] a memória social (isso que vulgarmente se chama “tradição” ou “cultura”) que é sempre feita de uma história com H maiúsculo, é também marcada por meio desses momentos que permitem alternâncias certas entre o que foi concebido e vivido como rotineiro e habitual e tudo aquilo que foi vivenciado como crise, acidente, festa ou milagre. [...] Cada um desses lados permite “esquecer” o outro, como duas faces da mesma moeda. E, no entanto, os dois fazem parte e constituem expressões ou

³⁹ COTA, Luis Gustavo Santos. Com pianos e tambores: as festas abolicionistas em Minas Gerais. In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros*. Niterói: Eduff, 2018. p. 85.

⁴⁰ SERRA, Ordep. Identidade e reflexão crítica. In: UFBA. *Seminários de Carnaval II*. Salvador: Pró-Reitoria de Extensão, 1999. p. 92.

reflexões de uma mesma totalidade, uma mesma coisa. Ou melhor, tanto a festa quanto a rotina são modos que a sociedade tem de exprimir-se, de atualizar-se concretamente, deixando ver sua “alma” ou seu coração.⁴¹

O “tempo da festa”, segundo Mary del Priore, carregado de “fantasias e de liberdade”, carrega também um “feixe de funções” que revelam sua importância enquanto elemento tanto reprodutor quanto formulador da realidade social:

[...] A festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade. Mas o tempo fáustico da festa eclipsa também o calendário da rotina e do trabalho dos homens, substituindo-o por um feixe de funções. Ora ela é suporte para a criatividade da comunidade, ora afirma a perenidade das instituições de poder.

Expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegria durante sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Servem ainda de exutórios à violência contida e às paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades. A alegria da festa ajuda as populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração, mas reafirma, igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças.⁴²

Partindo desse princípio busquei compreender como o contraste entre os espaços festivos como locais de diversão e ao mesmo tempo de segregação pode ajudar a reconhecer as funções políticas das festas, a partir das quais se consolidavam os laços de solidariedade e se marcavam as especificidades e diferenças. É a dinâmica da construção desta identidade, marcadamente racial, sobretudo por meio de suas festas, que iremos buscar na investigação histórica. Investindo sobre esta memória o foco de análise proposto por Amélia Cristina Alves Bezerra, irei investigar se as festas sanjoanenses podem não ter “sido utilizadas somente para afirmar a coesão dos habitantes nas cidades, e, portanto, das relações hegemônicas, mas também [se] foram e são utilizadas para construir

⁴¹ DaMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. p.68.

⁴² DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense. 2000. p.10.

uma unidade e (re)significar a identidade de grupos subalternizados historicamente”⁴³.

Além disso, se as festas podem ser analisadas sob a ótica da construção das identidades, elas também podem ser avaliadas enquanto momento de disputa pela conceituação dos espaços da cidade, como afirma o geógrafo Luis Felipe Ferreira:

Propomos que a festa seja compreendida como uma luta pelo poder definida através de uma luta pela conceituação do espaço. Festejar será, então, dominar o discurso que define este ou aquele espaço como festivo. Mais do que uma luta pelo território, o evento festivo marca uma disputa pelo domínio do espaço simbólico, pelo lugar que se quer como o local da festa. Mesmo sendo um evento temporário, paradas e desfiles, por exemplo, têm o poder de marcar a importância simbólica dos espaços associando tradições vernaculares à história espacial. Determinar, conceituar e manter este espaço, - e impor este conceito através das práticas associadas à festa – será uma tarefa exercida tanto pelo grupo que detêm o poder sobre o evento quanto por aquele que, necessariamente, disputa este poder. A festa se define, deste modo, como uma tensão e, portanto, não pode existir sem que esta tensão esteja presente. Festejar é disputar o poder vinculado ao espaço⁴⁴.

Reprodução ritualizada do cotidiano, momento de construção de laços de solidariedade, identidade e alteridade, elemento de disputa pela construção do espaço simbólico da cidade, para ser compreendida em toda esta complexidade, a festa precisa ser compreendida pelo pesquisador em todos os seus elementos. Como defende Mary Del Priore, para captar coerentemente as diversas funções da festa “é necessário religar todas as suas intervenções por meio de um sistema global de interpretação que não deve negligenciar nenhuma manifestação de sua prismática vivência”.⁴⁵

A organização da festa, o modo como se especializa, as danças apresentadas, as roupas, as comidas características, os sons, as

⁴³ BEZERRA, Amélia Cristina Alves. Festa e cidade: entrelaçamentos e proximidades. *Espaço e Cultura*, UERJ-RJ, n. 23, p. 9, jan/jun. 2008.

⁴⁴ FERREIRA, Luiz Felipe. O lugar festivo: a festa como essência espaço-temporal do lugar. *Espaço e cultura*, Rio de Janeiro, UERJ, n. 15, p.6, 2003.

⁴⁵ DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense. 2000. p. 11.

músicas, as formas de participação direta ou indireta de quem festeja e de quem observa, todos os elementos que definem a festa, enfim, não se limitam a uma “figuração” no evento. Cada um destes elementos possui suas próprias conexões com diferentes redes em diferentes escalas e estabelece com os outros elementos conexões próprias do evento que busca compreender. Tais vinculações, anteriores e contemporâneas à festa, permitem compreender cada um dos elementos em constante mutação.⁴⁶

Outra chave de leitura importante serão as discussões sobre os clubes sociais negros, visto que as festas promovidas nos clubes sociais são fortemente significadas na memória local como momentos de reafirmação de relações de segregação racial. Sobre esse tema, a análise promovida por Gianne Vargas Escobar em sua dissertação “*Clubes Sociais Negros: lugares de memória, resistência, patrimônio e potencial*”⁴⁷ me instigou a questionar como se deu o processo de fundação dos clubes sociais sanjoanenses, qual a composição social de seus integrantes, quais seus marcos identitários e o lugar social destas instituições no contexto da própria cidade. Embora aqui não se vá tratar de um clube reconhecido como clube social negro, visto que a União não se afirmou categoricamente como tal, a análise de Gianne acerca do Clube Ferroviário 13 de Maio na cidade gaúcha de Santa Maria e seus indícios da atuação de uma “elite negra empoderada” demonstra a necessidade de reconhecer o significado da atuação dos clubes para além de simples espaços de lazer, e a conveniência de investigar de forma cuidadosa a configuração social dos mesmos para reconstituir seu lugar social, sobretudo quando reconhecemos que ele pode apontar, tanto a existência de uma elite negra empoderada, como apontou Gianne, quanto um panorama mais amplo de experiências coletivas de uma população negra cuja condição não se adéqua ao conceito de elite, como discutiu Fernanda Oliveira da Silva em sua tese “*As lutas políticas nos clubes negros: culturas negras,*

⁴⁶ FERREIRA, Luiz Felipe. O lugar festivo: a festa como essência espaço-temporal do lugar. *Espaço e cultura*, Rio de Janeiro, UERJ, n. 15, 2003. p.23.

⁴⁷ ESCOBAR, Gianne Vargas. *Clubes sociais negros: Lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2010. 205 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural) – Programa de Pós-Graduação Profissionalizante em Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010.

racialização e cidadania na fronteira Brasil-Uruguai no pós-abolição (1870-1990)”⁴⁸.

No mesmo caminho, a discussão apresentada por Fabrício Romani Gomes e Magna Lima Magalhães em seu artigo “*Sport Club Cruzeiro do Sul e Sport Club Gaúcho: associativismo negro em terras de imigração europeia no RS*”⁴⁹ me instigou a avaliar a importância dos clubes sociais como manifestações do associativismo dos diversos grupos raciais da cidade, suas estratégias de atuação e sua relação com outras atividades culturais promovidas no período, como os desfiles de carnaval e os times de futebol. Se, assim como no sul do país, em São João do Piauí os clubes sociais tinham vínculos sólidos com o futebol e o carnaval, como suas atuações foram significadas pelos seus frequentadores e até que ponto podem ser consideradas como momentos de expressão e visibilização dos negros numa sociedade marcada pela preeminência política e econômica da população branca?

O conceito de racialização, elaborado por Walmyra Albuquerque e utilizado por Fernanda Silva, por sua vez, será de grande utilidade na análise das situações vivenciadas pelos frequentadores dos clubes. Se a racialização pode ser compreendida “enquanto um processo em que a ideia de raça denota hierarquização e é um discurso sempre em construção, relacionado a um contexto”,⁵⁰ então a compreensão das relações raciais vivenciadas nos clubes sociais de São João do Piauí demanda a identificação das situações de hierarquização fundamentadas em critérios raciais que ocorreram na cidade, assim como a análise do contexto social que lhes informou.

Nesse sentido, esta pesquisa parte do pressuposto defendido por Francisco Bethencourt em sua obra *Racismos*, na qual argumenta que a ocorrência do racismo em cada sociedade só pode ser compreendida se relacionado às disputas entre projetos políticos associados a diferentes contextos históricos:

⁴⁸ SILVA, Fernanda Oliveira da. *As lutas políticas nos Clubes Negros: culturas negras, racialização e cidadania na fronteira Brasil-Uruguai no pós-abolição (1870-1960)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, 2017. 278 f.

⁴⁹ GOMES, Fabrício Romani e MAGALHÃES, Magna Lima. *Sport Clube Cruzeiro do Sul e Sport Club Gaúcho: associativismo e visibilidade negra em terras de imigração europeia no RS*. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antonio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (orgs.). *RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento* (Dados eletrônicos). 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p.272-282.

⁵⁰ SILVA, Fernanda Oliveira da. *As lutas políticas nos Clubes Negros: culturas negras, racialização e cidadania na fronteira Brasil-Uruguai no pós-abolição (1870-1960)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, 2017. f.19.

É a luta pelo monopólio do poder social que está em jogo com o racismo e com a teoria racial. Os preconceitos quanto à ascendência étnica combinados com ações discriminatórias são assim associados a projetos políticos, mesmo que nem sempre integrados e institucionalizados pelo Estado. Essas interpretações inspiraram a hipótese de que o racismo é desencadeado por projetos políticos e está ligado a condições econômicas específicas, o racismo pode ser alimentado ou desencorajado pelos poderes instituídos, canalizado por uma rede complexa de memórias coletivas e de possibilidades repentinas – uma rede que pode alterar a forma e os objetivos do racismo.⁵¹

Se, como afirma o autor, a construção de classificações racistas se fundamenta em disputas que também se travam no âmbito dos projetos políticos e nas condições econômicas de cada grupo, quais seriam os projetos e as condições econômicas que tornavam necessária a manutenção do racismo no contexto histórico específico de São João do Piauí na segunda metade do século XX? E mais, se o autor define racismo como “preconceito em relação à ascendência étnica combinado com ação discriminatória”,⁵² tal conceito pode ser associado à configuração das relações raciais sanjoanenses? Ainda segundo Bethencourt,

o racismo atribui um único conjunto de traços físicos e/ou mentais reais ou imaginários a grupos étnicos específicos, com base na crença de que essas características são transmitidas de geração para geração. Os grupos étnicos são considerados inferiores ou divergentes da norma apresentada pelo grupo de referência, justificando assim a discriminação ou a segregação. O racismo tem como alvo não só os grupos étnicos considerados inferiores, mas também os considerados concorrentes [...]. Vamos encontrar no passado os elementos centrais da ascendência, do preconceito e da ação discriminatória não só em práticas, mas também em percepções [...]. Permanece ainda a questão de que o preconceito associado à ascendência étnica não identifica cabalmente o racismo, que exige a presença de ações discriminatórias.⁵³

Se o racismo funciona, portanto, construindo estereótipos e atribuindo uma condição inferior aos grupos de que dele são vítimas, quais os estereótipos aplicados na sociedade sanjoanense? Quem são os grupos que os constituem e com base em quê? Além disso, se a interdição do acesso negro às “festas de

⁵¹ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das Cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia da Letras, 2018. p.28.

⁵² *Ibid.* p.21.

⁵³ *Ibid.* p.30-1.

primeira” à primeira vista aponta para uma avaliação da sociedade sanjoanense dentro dos moldes do racismo proposto pelo autor, no contexto local, qual a lógica da composição dos grupos raciais, seus critérios de identificação e diferenciação? Quais as práticas e ações discriminatórias por meio dos quais tais relações raciais se expressaram? Só a partir do aprofundamento destas questões será possível então, analisar o significado da classificação das festas sanjoanenses em “de primeira” e “de segunda” no âmbito da teia de relações políticas e econômicas que informavam a vida cotidiana dos seus frequentadores.

Nesse sentido, embora nenhum dos entrevistados tenha utilizado categoricamente o termo “classe” para nominar as festas “de primeira” ou “de segunda”, incorporamos esse conceito à análise por perceber tanto a recorrência deste adágio completando a expressão na linguagem popular, quanto por perceber a analogia entre a dinâmica das relações sociais estudadas no caso das festas sanjoanenses com a teoria elaborada por Pierre Bourdieu acerca da disputa entre os sujeitos sociais pelo poder simbólico, pela construção das distinções significantes que atuam dentro do campo político. Segundo o autor,

A capacidade de fazer existir em estado implícito, de publicar, de tornar público, quer dizer, objectivado, visível, dizível, e até mesmo oficial, aquilo que, por não ter acedido à existência objectiva e coletiva, permanecia em estado de experiência individual ou serial, mal-estar, ansiedade, expectativa, inquietação, representa um considerável poder social, o de constituir os grupos, constituindo o *senso comum*, o consenso explícito, de qualquer grupo. De fato, este trabalho de categorização, quer dizer, de explicitação e de classificação, faz-se sem interrupção, a cada momento da existência corrente, a propósito das lutas que opõem os agentes acerca do sentido do mundo social e da sua posição nesse mundo, da sua identidade social, por meio de todas as formas do bem dizer e do mal dizer, da bênção ou da maldição e da maledicência, elogios, críticas, acusações, calúnias, etc. Não é por acaso que *katégorien* de que vêm as nossas categorias e os nossos catogoremas, significa *acusar publicamente*.⁵⁴

A classificação das festas sanjoanenses em “de primeira” e “de segunda”, pode ser claramente analisada nessa perspectiva como uma disputa política pela construção simbólica dos grupos raciais, e sociais, da cidade. Cabe então

⁵⁴ BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese das “classes”. In: _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p.144.

investigar: como se operava essa disputa? Como se identificavam tais grupos e quais os interesses que perpassavam a manutenção desta distinção? Visto que, para Bourdieu,

[...] só há diferença socialmente conhecida e reconhecida para um sujeito capaz não só de perceber as diferenças, mas também de as reconhecer como significantes, interessantes, quer dizer, para um sujeito dotado da aptidão e inclinação *para fazer* as diferenças que são tidas por significativas no universo social considerado. Assim, o mundo social, por meio sobretudo das propriedades e das suas distribuições, tem acesso, na própria objetividade, ao estatuto de *sistema simbólico* que, à maneira de um sistema de fonemas, se organiza segundo a lógica da diferença, do desvio diferencial, constituído assim em *distinção* significativa. O espaço social e as diferenças que nele se desenham “espontaneamente” tendem a funcionar simbolicamente como *espaço dos estilos de vida* ou como conjunto de *Stände*, isto é, de grupos caracterizados por estilos de vida diferentes.⁵⁵

É nesse ponto que fica mais evidente a proximidade entre o campo da cultura com o do político e do econômico, dos aspectos mais “palpáveis” da vida cotidiana. Pois, se o ato de frequentar uma festa, compartilhando uma alternativa de lazer, pode ser recorrentemente configurado como estratégia política de reafirmação de grupos distinguíveis por seus respectivos estilos de vida, é na vida material que esses estilos de vida se distanciam, visto que nos espaços de lazer muitas vezes as músicas, as roupas e os hábitos eram semelhantes.⁵⁶

Por isso a compreensão da cultura que fundamenta esta tese e que informa a construção da sua ideia de raça se fundamenta naquilo que Raymond Williams defende: que a construção dos sentidos associados ao termo cultura não pode ser analisado dissociado das condições materiais da existência:

A organização social da cultura, com um *sistema de significações realizado*, está embutido numa série completa de atividades, relações e instituições, das quais apenas algumas são manifestamente “culturais”. Pelo menos para as sociedades modernas, esta é uma utilização teórica mais eficiente do que o sentido de cultura como um modo de vida global. Esse sentido, oriundo da antropologia, tem o grande mérito de salientar um *sistema geral* – específico e organizado de práticas, significados e valores desempenhados e estimulados. Ele é um princípio potente

⁵⁵ BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese das “classes”. In: _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p.144.

⁵⁶ ARAÚJO, Maria Leonisa de. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 13 set. 2019.

contra os hábitos de estudos isolados, historicamente desenvolvidos dentro de uma ordem social capitalista, a qual pressupõe, na teoria e na prática, um “lado econômico da vida”, um “lado político”, um “lado privado”, um “lado de lazer”, e assim por diante.⁵⁷

Embora a ideia de raça seja um elemento da cultura, visto que ela será aqui compreendida como referindo-se a “características físicas como cor de pele, tipo de cabelo, entre outra, [que] influenciam, interferem e até mesmo determinam o destino e o lugar social dos sujeitos no interior da sociedade brasileira”,⁵⁸ ela será avaliada enquanto princípio que não só reflete as condições materiais da existência, como também lhes dá fundamento e sustentação. Nesse sentido, o que se buscará investigar é como as noções de hierarquização raciais expressas durante as festas promovidas pelos clubes repetiam-se em outros âmbitos do cotidiano da população sanjoanense e como ajudavam a reproduzir, seja dentro dos salões de festa ou fora deles, relações de dominação, exploração e resistência entre negros e não-negros.

Tudo indica que as festas que cada instituição promovia podem ter ajudado a compor uma identidade que contrastava com a do clube rival, ajudando a constituir uma distinção baseada na condição social, entre o povo “que tem nome de rico” e a gente mais pobre, como recorda Dona Liosa,⁵⁹ mas que encontrava como fundamento último a cor, visto que, mesmo as pessoas negras cuja riqueza as apontava como aptas a ser incluídas na “sociedade” eram impedidas de frequentar as festas “de primeira”.

No entanto, é preciso reconhecer que dentro de cada agremiação, seja na União, no movimento quilombola sanjoanense ou no grupo Capoeira de Quilombo, existiam relações políticas complexas, que podem demonstrar uma diversidade de interesses e estratégias de atuação sem a compreensão das quais a análise da realidade histórica ficará prejudicada. Assim como fez Regina Dubois de Jesus, em sua dissertação “*Clubes sociais negros em Porto Alegre – RS: a*

⁵⁷ WILLIAMS apud CUNHA, Raquel Cantarelli Vieira da. *Os conceitos de cultura e comunicação em Raymond Williams*. Brasília: Universidade de Brasília, 2010. 109f. Dissertação (Mestrado em Comunicação), Programa de Pós-graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010. p.50.

⁵⁸ BRASIL. Ministério da Educação/Secad. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: MEC/SECAD, 2004. p.13.

⁵⁹ ARAÚJO, Maria Leonisa de. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 13 set. 2019. p.3.

análise do processo de recrutamento para a direção das associações Satélite Prontidão e Floresta Aurora, trajetórias e a questão da identidade racial”,⁶⁰ convém analisar as relações políticas internas em cada instituição e grupo social, questionar de que forma os interesses de seus sujeitos se configuraram na dinâmica das relações entre os diversos sujeitos que o compunham e de que forma esta dinâmica foi influenciada pelas transformações na conjuntura política de cada período.

Tal preocupação com a relação entre as demandas pessoais, as atuações coletivas dos clubes e terreiros e o contexto político de cada época apontam a necessidade de reconhecer as influências que o movimento negro e o associativismo operário podem ter exercido sobre a sociedade sanjoanense. A União fundada por Pompílio em 1954 buscou estabelecer uma escola e cursos profissionalizantes como os de corte e costura e datilografia, o que nos remete ao fato de que no Brasil desde a década de 1920 que já existiam “grêmios, clubes ou associações [...] de cunho eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural [...] que agregavam] um número não desprezível de ‘homens de cor’”⁶¹ e na década de 1940, a União dos Homens de Cor (UHC), entidade que chegou a ter representantes no próprio Piauí, tinha uma atuação marcada, entre outros aspectos, pela “oferta de serviços de assistência médica e jurídica, aulas de alfabetização, [e] ações de voluntariado”⁶² que podem ter servido de referência para a atuação do clube sanjoanense.

O movimento operário, portanto, pode ter servido como parâmetro de atuação para Pompílio. As práticas e projetos educativos das entidades operárias de cunho socialista do Piauí analisados por Ana Maria Bezerra do Nascimento na dissertação *Trabalhadores e trabalhadoras no fio da história das práticas e*

⁶⁰ JESUS, Nara Regina Dubois de. *Clubes sociais negros em Porto Alegre – RS: a análise do processo de recrutamento para a direção das associações Satélite Prontidão e Floresta Aurora, trajetórias e questão da identidade racial*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFRGS, Porto Alegre, 2005. 101f.

⁶¹JESUS, Nara Regina Dubois de. *Clubes sociais negros em Porto Alegre – RS: a análise do processo de recrutamento para a direção das associações Satélite Prontidão e Floresta Aurora, trajetórias e questão da identidade racial*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFRGS, Porto Alegre, 2005. p.103. 101f.

⁶²*Id., Ibid.*, p.108.

*projetos educativos no Piauí (1856-1937)*⁶³ desde 1928 repercutiam em iniciativas como a da escola da Sociedade Beneficente Grêmio Machinistas do Piauí e a Escola do Comércio 30 de Outubro, pertencentes à Associação dos Empregados do Comércio de Teresina, que

mantinha um curso técnico-profissionalizante de comércio, um curso de escrituração, línguas e datilografia destinados à instrução de seus associados, além de um jornal oficial e biblioteca com obras sobre comércio e indústria.⁶⁴

Se a atuação lúdica dos clubes é um fator marcante na forma como sua existência foi marcada na memória dos sanjoanenses, a atuação da União Operária no tocante à educação e à formação profissional é um aspecto importante da sua identidade que não pode ser menosprezado e cuja análise permitirá melhor dimensionar as condições sociais e econômicas que informavam as relações raciais expressas na hierarquização entre as festas “de primeira” e “de segunda”.

Já as reflexões levantadas por Javier Alejandro Lifschitz em *Comunidades tradicionais e neocomunidades*⁶⁵ serviram como principal referência teórica para a construção da problemática do capítulo 3. Na obra, Javier discute “a construção de políticas públicas voltadas para populações tradicionais, indígenas e afrodescendentes e do âmbito comunitário como imaginário e campo de ação dessas políticas”⁶⁶ e defende que

as “comunidades tradicionais” vêm sendo um âmbito privilegiado de políticas públicas e de instituições e agências privadas (agências culturais, ONGs, turismo cultural, dentre outras), e que estas imprimiram mudanças na dinâmica comunitária. Principalmente, com a difusão de ações e programas voltados à “reconstrução” de identidades étnicas, questão que além de ser inédita do ponto de vista cultural tem desdobramentos no plano político⁶⁷.

⁶³ NASCIMENTO, Ana Maria Bezerra do. *Trabalhadores e trabalhadoras no fio da história das práticas e projetos educativos no Piauí (1856-1937)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2005. 151f.

⁶⁴ *Id.*, *Ibid.* f.10.

⁶⁵ LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

⁶⁶ *Ibid.* p. 11.

⁶⁷ *Ibid.* p. 13.

A complexa relação entre identidade quilombola e direito à terra, ações estatais e práticas comunitárias analisadas pelo autor apresentavam evidentes semelhanças com o que era possível observar no cotidiano de meu trabalho como professor na cidade. Aos poucos, pude perceber a proximidade cronológica entre fatos como a abertura do processo de delimitação do território quilombola do Riacho, o surgimento do grupo Capoeira de Quilombo e de sua cooperativa e a valorização de práticas como a capoeira e a culinária quilombola, por exemplo. Até que ponto essa coincidência representava uma aproximação concreta com o processo observado por Javier em comunidades quilombolas do Rio de Janeiro? Se lá a ação estatal foi decisiva para a consolidação dos marcos distintivos de uma identidade étnica, até que ponto esse processo seria válido para o caso específico dos quilombolas sanjoanenses? Se alhures a construção identitária das comunidades foi conflituosa e complexa, que conflitos teriam marcado a experiência dos meus conterrâneos? Quem teriam sido os agentes “de dentro” desta construção? E os “de fora”? E como se deram as interações, conflitos e negociações entre eles?

Também foi a partir de Javier que percebi a necessidade de problematizar o termo “comunidades remanescentes de quilombos”, visto que, ainda segundo o autor:

No Brasil, a categoria “comunidades remanescentes de quilombos” também emerge a partir da lei, a Constituição de 1988, que no Artigo 68 contemplava que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Esta expressão “remanescente de quilombo”, tomada em sentido estrito, como “resquício arqueológico” de comunidades de ex-escravos fugidos, seria de fato aplicável apenas a uns poucos grupos, em especial na região Amazônica (O'DWYER, 2002). Contudo, como a norma não definia com precisão o alcance dessa categoria abriu-se uma brecha para a disputa política em torno à “ressemantização” do termo “quilombo” (ARRUTI, 2005). De seu original sentido histórico como local de fuga, o quilombo passou a ser ressignificado como “remanescente de quilombo”, indicando a ascendência de comunidades negras com relação ao passado escravocrata, e logo, como “comunidades quilombolas”, autodefinidas como tal e com direito à propriedade coletiva das terras nas quais habitavam e habitam⁶⁸.

⁶⁸ LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 86.

Nos mesmos termos que Javier, Eliane Cantarino O'Dwyer, argumenta que, contemporaneamente, o termo quilombola não pode ser atribuído exclusivamente ao “resquícios arqueológicos” de um grupo isolado estritamente homogêneo oriundo de movimentos insurrecionais ou rebelados,

mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade⁶⁹.

Quando me refiro a comunidades quilombolas ou comunidades remanescentes de quilombo, portanto, estou me referindo a uma categoria específica elaborada pelo Estado e problematizada a partir do trabalho das equipes responsáveis pela implementação do direito à terra inaugurado pela Constituição de 1988, que apresentam como fundamentos a auto atribuição fundamentada na relação com o passado escravocrata, o desenvolvimento de práticas cotidianas de resistência utilizadas na manutenção e reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de um território.

Este conceito instrumentaliza a pesquisa deste capítulo e orienta nossa atenção para o seguinte aspecto, se as comunidades quilombolas são fruto de uma “auto atribuição” e mantenedoras de um “modo de vida próprio”, com características diversas que transcendem a imagem clássica de quilombo como lugar de negros fugidos e podem apresentar histórias diversas, é necessário reconhecer a historicidade da formação destas comunidades e da construção desses seus traços distintivos e suas especificidades. Em outras palavras, é preciso reconhecer que se a história quilombola hoje não se reduz à história dos negros fugidos do período colonial, existem outros sujeitos e outras histórias a serem investigadas e narradas.

Por sua vez, O'Dwyer (2002) afirma que

⁶⁹ O'DWEYR, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: LEITE, Yonne de Freitas e OLIVEN, Ruben George. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p.18-19.

a observação dos processos de construção dos limites étnicos e sua persistência no caso das comunidades negras rurais [...] permite considerar que a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum quanto de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados. Pode-se concluir [...] que os laudos antropológicos ou relatórios de identificação sobre as comunidades negras rurais (para efeito do Art. 68 do ADCT) não podem prescindir do conceito de grupo étnico, com todas as suas implicações⁷⁰.

Ou seja, embora gere desdobramentos políticos e culturais que vão para além da identidade quilombola, é a pertença a um grupo étnico (negro, quilombola) que justifica e orienta grande parte das relações estabelecidas entre os moradores destas comunidades, seus vizinhos e o Estado. Então o que seriam grupos étnicos e como este conceito pôde colaborar para a elaboração da problemática da pesquisa?

Segundo Fredrick Barth, grupo étnico é “uma forma de organização social” fundamentada na “auto atribuição” ou na “atribuição por outros a uma categoria étnica”.

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional⁷¹.

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, partindo da análise de Barth, aprofundam a discussão do conceito ao apontar as seguintes questões-chave para o domínio da etnicidade:

Há que convir, com Barth, que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Esta questão mínima é suficiente para circunscrever o campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade: aquele do estudo dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores *identificam-se* e são *identificados pelos outros* na base da *dicotomização Nós/Eles*, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados

⁷⁰ O'DWEYR, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: LEITE, Yonne de Freitas e OLIVEN, Ruben George. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p.16.

⁷¹ BARTH *apud* POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 193-194.

de uma *origem comum* e *realçados* nas interações raciais. Se tal definição não apresenta resposta *a priori* para a questão da gênese e da persistência dos grupos étnicos, ela permite que se identifiquem os problemas-chave que, qualquer que seja o tipo de abordagem utilizado, encontram-se de modo recorrente nas problemáticas da etnicidade:

- O problema da atribuição categorial pela qual os atores *identificam-se e são identificados pelos outros*.
- O problema das fronteiras do grupo que servem de base para a *dicotomização Nós/Eles*.
- O problema da fixação dos símbolos identitários que fundam a crença na *origem comum*.
- O problema da saliência que recobre o conjunto dos processos pelos quais os traços étnicos são *realçados* na interação social⁷².

É a partir do reconhecimento de si mesmos como diferentes, como um *Nós* específico: negro e quilombola, que os moradores de Riacho dos Negros deveriam construir suas estratégias de interação com o Estado no que tange à conquista de seu direito à terra, ou seja, é a partir da afirmação de uma identidade étnica que os agentes estatais deveriam identificar, reconhecer e valorizar que o grupo alcançaria conquistas como o direito à propriedade coletiva das terras demarcadas. No entanto, como apontam os autores, a caracterização dos grupos étnicos não ocorre de forma “natural”, como algo imanente ao grupo, mas é construída e reconstruída no decorrer de sua vivência no tempo e no espaço, ou seja, na sua história, e nesse processo, os sinais diacríticos escolhidos pelos quilombolas nem sempre reproduzem fielmente os critérios previamente definidos pelo Estado ou pela academia.

A partir dos problemas-chave apontados por Poutignat e Streiff-Fenart, portanto, é possível problematizar o processo de delimitação da comunidade quilombola de Riacho dos Negros e descobriremos no seu decorrer a história das categorias atribuídas ou autoatribuídas pelo grupo, das suas estratégias de diferenciação e identificação e de demarcação das suas fronteiras, da fixação de seus símbolos identitários e dos processos de realce destas identidades.

Por fim, para construirmos o capítulo 4, onde analisaremos o uso da cultura, principalmente da capoeira, como instrumento de valorização das identidades negras na São João do Piauí contemporânea, um diálogo bastante frutífero foi com a dissertação de mestrado “As educações escolar e social na formação da

⁷²BARTH *apud* POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 141-142. (grifos do autor)

identidade racial de jovens de São João do Piauí”⁷³, escrita pela sanjoanense Raimunda Ferreira Gomes Coelho. Contemporânea e participante engajada do processo de valorização das identidades negras que ocorreu paralelo à luta pela definição da comunidade rural de Riacho dos Negros como território quilombola, Raimundinha é uma “branca da praça” que se descobriu militante do movimento negro e se tornou uma companheira de atuação nas discussões antirracistas. Também interessada em analisar o processo de construção das identidades negras no município, em seu texto ela analisou a repercussão da educação escolar e dos aprendizados construídos na vivência dos movimentos sociais para a formação das identidades dos jovens do grupo Capoeira de Quilombo e, em muitos momentos, além do debate com suas elaborações teóricas, colhemos de sua narrativa trechos de depoimentos e as próprias impressões da autora sobre o contexto de atuação do movimento e suas implicações políticas e culturais.

Outro diálogo importante foi com as discussões elaboradas por diversos autores na coletânea *Cultura Negra: festas, carnavais e patrimônio negro*⁷⁴. Nesta etapa da pesquisa, ao observar como as vivências elaboradas em torno das práticas da capoeira, do batuque e das festas nos terreiros de Umbanda foram significadas pelos seus frequentadores e como se relacionam à construção das identidades negras nos dias de hoje, partimos do princípio, apresentado por Ivaldo de França e Isabel Guillen que, assim como ocorreu em relação aos maracatus-nação do Recife, também em São João do Piauí “a cultura seria o gancho que colocaria na ordem do dia as questões econômica, política e social dos negros brasileiros”⁷⁵.

Até que ponto esta relação estreita e atualmente consciente entre a valorização e ressignificação das práticas culturais de matriz afro-brasileiras ajuda a compreender a atuação histórica dos negros sanjoanenses de hoje? De acordo com Álvaro Nascimento, se referindo ao jongo da Serrinha,

⁷³ COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. 229 f.

⁷⁴ ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018.

⁷⁵ LIMA, Ivaldo Marciano de França e GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Entre a cultura do espetáculo e a identidade negra: os maracatus-nação do Recife na contemporaneidade. In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018. p. 412.

Como as identidades são múltiplas e dinâmicas e não se é apenas “negro”, “jongueiro”, “quilombola”, “homem”, “mulher”, jongueiros e jongueiras, assim como outros grupos em nossa sociedade, articulam suas identidades em suas lutas e reclamam seus direitos. No caso das comunidades jongueiras o fato de serem afro-brasileiras ou afrodescendentes articula identidades e incide sobre os direitos, sejam eles civis, políticos, culturais, e de muito mais difícil garantia, os direitos sociais. Ou seja, nas questões que afetam as comunidades, não há como separar o status assegurado pela garantia de direitos culturais, por exemplo, com o reconhecimento e valorização por ele gerados, dos direitos sociais a ele vinculados, que são os que de fato incidem sobre a melhoria das condições de vida e, conseqüentemente, sobre questões de ordem econômica, sobre as desigualdades sociais e sobre o racismo⁷⁶.

No caso da Serrinha, “o movimento que articula jongo/identidade negra/enfrentamento do racismo se deu nos eventos realizados”⁷⁷. Essa articulação também foi observada por Carolina de Sousa Martins em sua análise do bumba-meu-boi no Maranhão:

Se, de fato, o bumba era utilizado pelos brincantes para subverter a ordem hierárquica da sociedade, ele pode ser considerado como um canal de expressão política das camadas mais pobres. Neste ambiente de tolerâncias e intolerâncias, o bumba-meu-boi seria um meio através do qual estes sujeitos buscaram uma distinção na sociedade ludovicense, se expressando politicamente e ironicamente através do riso e da dança. Através do bumba, os sujeitos-brincantes expressaram seu cotidiano, suas angústias, e desta maneira exigiam e garantiam seu espaço numa sociedade excludente⁷⁸.

Qual teria sido então a importância de eventos como a Kizomba (cerimônia anual de graduação dos capoeiristas do grupo Capoeira de Quilombo) ou da concessão de entrevistas a pesquisadores e da publicação de documentários sobre o batuque, a capoeira e as festas dos terreiros de Umbanda em São João do Piauí na formação identitária e política de seus frequentadores? E quais

⁷⁶ NASCIMENTO, Álvaro. Jongo da Serrinha: performance negra, violência urbana e mudança social numa comunidade carioca (2003-2010). In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018. p. 322.

⁷⁷ NASCIMENTO, Álvaro. Jongo da Serrinha: performance negra, violência urbana e mudança social numa comunidade carioca (2003-2010). In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018.p. 323.

⁷⁸ MARTINS, Carolina de Souza. Entre brechas e proibições: a experiência de brincantes negros do bumba-meu-boi no Maranhão no pós-Abolição. In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018. p. 377.

seriam as imagens do cotidiano e as reivindicações sociais expressas na linguagem musical e corporal praticadas pelos negros sanjoanenses?

Martha Abreu e Hebe Mattos, em seu artigo “Remanescentes das Comunidades Quilombolas”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação⁷⁹, apresentaram uma análise acerca do recurso às práticas culturais, sobretudo aquelas transformadas em patrimônio histórico, como elemento político relevante nas disputas territoriais via direito quilombola que nos permitiu situar num quadro mais amplo as abordagens da cultura utilizadas pelos sanjoanenses, identificando semelhanças e diferenças que nos permitiram enxergar a especificidade da resistência negra que se fez em São João do Piauí.

Ao discutir a trajetória histórica da capoeira sanjoanense, foi preciso fazer um diálogo breve, mas mesmo assim necessário, que permitisse contextualizar a história local em relação ao processo de difusão da capoeira pelo Brasil e pelo mundo. Nesta tarefa, me apropriei de informações apresentadas pelo dossiê “Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira”⁸⁰, elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) com o objetivo de subsidiar o reconhecimento destes dois elementos como patrimônio imaterial brasileiro.

Já a tese “As narrativas dos mestres e a história da capoeira em Teresina/PI: do pé do berimbau aos espaços escolares”⁸¹, escrita por Robson Carlos da Silva, o mestre Bobby, do grupo de capoeira Raízes do Brasil, serviu tanto como fonte de informações sobre as origens da capoeira em Teresina como um registro dos valores do próprio mestre em relação aos ideias de autonomia da capoeira e à atuação dos grupos-empresas, cujo entendimento nos ajudou a situar os conflitos vivenciados pelos integrantes do grupo Capoeira de Quilombo em seu processo de fundação.

Um aspecto mais marcante desse conflito foi a disputa em torno da legitimidade do grupo nascente e de seu mestre, e para compreender os

⁷⁹ ABREU, Martha e MATTOS, Hebe. “Remanescentes das Comunidades de Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, XXVI, jul. 2011, São Paulo. *Anais*. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299778862_ARQUIVO_anpuh2011.pdf. Acesso em: 30 maio 2022.

⁸⁰ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Dossiê Roda de Capoeira e ofício dos mestres de capoeira*. Brasília, DF: Iphan, 2014.

⁸¹ SILVA, Robson Carlos da. *As narrativas dos mestres e a história da capoeira em Teresina/PI: do pé do berimbau aos espaços escolares*. Tese (Doutorado em História da Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. 308 f.

princípios que informam a aceitação dos mestres entre os grupos tradicionais, utilizei como referência, além da tese de mestre Bobby, o artigo “Escola ABADÁ-Capoeira: filosofia e método”⁸², escrito por Paulo César Valadares Carvalho, o mestre de capoeira Paulinho Velho.

*

**

Os parceiros desse diálogo, como se vê, são diversos e variados, e, assim como nossos sujeitos históricos foram construindo suas identidades numa matemática de apropriações e negações, as reflexões teóricas que me ajudaram a interpretar e analisar suas ricas e complexas trajetórias de vida também foram sendo modeladas no ritmo das experiências de pesquisa. Deixemos então em segundo plano um pouco a teoria para que os sujeitos e suas práticas entrem em cena.

⁸² CARVALHO, Paulo César Valadares. Escola ABADÁ-Capoeira: filosofia e método. In: AbadÁcadêmico, V, 2020. Petrolina, PE; Fortaleza, CE; Curitiba, PR. *Anais*. Petrolina: ABADÁ-Capoeira, Sérgio Rodrigues Moreira, Sérgio Roberto de Lara Oliveira, Anderson Calixto de Brito (Orgs.), 2020, 317p.

2 FESTAS DE CLASSE: São João do Piauí e suas festas segregadas.

2.1 As festas entre 1920 e 1940: O caráter político e os indícios de uma tradição segregadora.

São João do Piauí é um município do Estado do Piauí, localizado a 454 km da capital, Teresina, atualmente contando com uma área de 1.527.773 km². Incrustada na caatinga, a cidade hoje tem uma população estimada em 20.206 habitantes, segundo o IBGE.⁸³ Elevada a cidade em 1906, as fontes disponíveis indicam que a cidade passou por um processo de urbanização modesto e lento, que na década de 1920 foi impulsionado pelo desenvolvimento do extrativismo vegetal.⁸⁴

Segundo Rita de Cássia Rosado “a população do município no ano de 1923, era de aproximadamente 17.079 habitantes”.⁸⁵ Àquela época,

O município de São João do Piauí [...] contava com estabelecimentos industriais, três pequenos engenhos de ferro destinados ao fabrico de aguardente e rapadura, movidos à força animal, localizados nas fazendas Alagoinhas, Alegre e Caché. [...] [E] a extração da maniçoba e da cera de carnaúba representava uma das maiores fontes de riqueza do município. [...]

Todo o intercâmbio comercial se processava através das praças de Salvador e Juazeiro, tanto no comércio de exportação como no de importação. Juazeiro, com as firmas Francisco Sinval da Luz & Cia. e Viana Braga & Cia., adquiriam a cera da carnaúba, a borracha, a maniçoba, o algodão, etc. Outras firmas de menor porte abasteciam a pequena cidade de São João do Piauí com sal, querosene, açúcar, farinha de mandioca e rapadura, na sua grande maioria transportados em lombo de animal. Salvador, com as firmas Os Gonçalves & Cia. Ltda., Souto Maia & Cia., Brandão Costa & Cia. Ltda., abastecia com tecidos, calçados etc. Outras, do mesmo porte, forneciam medicamentos, ferragens e mercadorias de primeira necessidade. As praças do Recife e Aracaju, embora em menor escala, tiveram participação valiosa no abastecimento da cidade e do município.⁸⁶

⁸³ IBGE. Piauí. *São João do Piauí*. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=221000>. Acesso em: 27 jul. 2017.

⁸⁴ Cf. SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. e ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *São João do Piauí: cronologia*. São João do Piauí: Prefeitura Municipal, 1986.

⁸⁵ ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *São João do Piauí: cronologia*. São João do Piauí: Prefeitura Municipal, 1986. p. 50.

⁸⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 49-50.

A julgar pelos historiadores e memorialistas da cidade, São João do Piauí, surgida a partir de fazendas de gado, teve na produção extrativista o elemento propulsor de sua urbanização. Neste aspecto, a trajetória de Constantino Pereira condiz com um fenômeno que afetou o estado na primeira metade do século XX, descrito pela historiadora piauiense Teresinha Queiroz⁸⁷ e interpretado com feições épicas por Constantino de Sousa,

Os maniçobeiros desbravaram e ocuparam os lugares mais distantes, não apenas de São João do Piauí, como dos municípios vizinhos. Instalaram fazendas e povoações e prosperaram à força e por conta da economia da borracha. As cidades de Simplício Mendes, Canto do Buriti, Socorro do Piauí, Paes Landim, João Costa, Pedro Laurentino, Nova Santa Rita e Campo Alegre tiveram por início os barracões de maniçobeiros, que ali faziam o ponto de encontro para venda da borracha e relacionamento social nos fins de semana. [...]

Foi a comercialização da borracha que pesou na fixação de nossa feira semanal para o dia de segunda. Os maniçobeiros entregavam nos barracões, aos sábados, a borracha extraída e preparada para a semana, que depois era transportada em jumentos para a cidade. Os tropeiros levavam todo o dia de domingo na viagem, para vendê-la aos comerciantes na segunda-feira.

A fonte principal da nossa economia era a borracha, extraída da maniçoba, arbusto nativo, em abundância em todas as chapadas do extenso município. O município foi habitado, cresceu e se desenvolveu por conta dessa atividade lucrativa, que atraiu trabalhadores, comerciantes e aventureiros dos municípios e estados vizinhos. Nessa leva de imigrantes vieram homens e mulheres, a maioria com interesse de ganhar boa vida, outros foragidos da justiça de suas terras e alguns homens de bem, na intenção de crescer e prosperar.⁸⁸

Dentre estes “homens de bem”, vindos “especialmente da Bahia e de Pernambuco, inicialmente, e mais tarde dos municípios de Picos e Paulistana”,⁸⁹ Constantino cita Honório Francisco dos Santos, originário do município de Riacho da Casa Nova, do Estado da Bahia, que logo se tornou líder político local, recebendo a patente de major da Guarda Nacional e elegendo-se Intendente Municipal por dois mandatos até ser “destituído e levado ao ostracismo” após a

⁸⁷ QUEIROZ, Teresinha de Jesus Mesquita. *Economia piauiense: da pecuária ao extrativismo*. Teresina: EDUFPI, 1991.

⁸⁸ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p. 14-15, 20.

⁸⁹ *Id.*, *Ibid.*, p. 17.

chegada de Getúlio Vargas ao poder em 1930. Assim como Honório Santos, cujo nome hoje serve à principal praça da cidade, Constantino também faz referência a José Torquato, proprietário da fazenda Alegre, e José Martins Estrela, comerciante de tecido e gado que enriqueceu rapidamente e “se tornou o homem mais rico da região”, sendo que “a terra que constitui o patrimônio do município de São João do Piauí, onde fica localizada a cidade, foi doada por ele”.⁹⁰

É compreensível que o branco Constantino valorize o empreendedorismo daqueles que, como ele próprio, foram importantes empresários do ciclo maniçobeiro. E suas memórias dão um importante indício de como esta atividade contribuiu para a formação de uma elite econômica local que logo se aproveitou desta projeção financeira para exercer o poder político na região. Se Honório Santos foi Intendente Municipal repetidas vezes, José Torquato casou uma filha com o desembargador da cidade e José Martins Estrela tinha uma relação estreita com os líderes políticos do Estado, a ponto de doar terras para a Diocese do Piauí e para a Prefeitura de São João,⁹¹ Constantino, que entrou no ramo da produção de maniçoba em 1940, elegeu-se deputado à Assembleia Constituinte de 1947 e elegeu-se ainda três vezes consecutivas, tornando-se um dos mais poderosos líderes políticos locais e chegando a candidatar-se, sem sucesso, a governador do estado em 1962.⁹²

Ainda segundo Constantino, “os partidos políticos [até década de 1940] não tinham nome, sendo identificados pelos das famílias dominantes. De um lado os *Carvalho*, do outro os *Costa*, aliados dos *Paulo*, não só rivais, mas inimigos radicais”.⁹³ Honório Santos sendo o principal líder dos *Carvalho*, que enfrentavam a oposição liderada pelo Dr. Vaz da Costa, promotor, juiz e depois desembargador do estado.

A intensidade destas relações políticas, elevadas a um nível extraordinário nos conflitos entre os líderes de cada grupo, repercutiam também na vida cultural da cidade:

Como consequência dessa briga política, a cidade era dividida em duas sociedades. Um grupo não comparecia a festas promovidas pelo adversário. Até dentro da Igreja, nas novenas e nas missas,

⁹⁰ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p.17-8.

⁹¹ *Id.*, *Ibid.*, p. 18-19.

⁹² SÃO JOÃO DO PIAUÍ. Prefeitura Municipal. *Memorial Fotográfico*. São João do Piauí: [s.n.], 2006.

⁹³ SOUSA, *Ibid.*, p. 20.

havia o lado *dos Carvalho* e o *dos Paulo* com os *Costa*. Duas bandas de música bem equipadas e instrumentais existiam na cidade, uma de cada partido, para suas promoções e festas sociais.⁹⁴ (*grifos do autor*)

Ora, se até hoje manter uma banda de música implica em custos consideráveis, o empenho dos grupos políticos locais em manter, cada um deles, sua própria banda, indica que tais festas, mais que simples momentos de diversão, eram eventos importantes para a reafirmação do poder econômico e político dos potentados locais.

A memória de João Batista dos Santos, seu Batistão, negro e filho de Sabino Paulo com uma mulher de condições modestas, nos dá indícios das relações entre os integrantes destas elites locais com os demais moradores da cidade:

Eu sofri preconceito por isso. Por causa de uns amigos. Porque eu sou da família Paulo. Meu pai era o Sabino, pai de Davi. Eles ficavam me chamando de parente e eu ficava constrangido com aquilo. Muitos que era irmão da Maricota, que era o “Pedim” e ficavam me chamando de parente. Aí eu me achava. [...] Porque eles era mais claro do que eu. Tinha recurso e eu não tinha nada. Minha mãe não tinha nada e recurso. Então era isso.⁹⁵

À primeira vista parece intrigante a relação de Seu Batistão com esse aspecto do seu passado: se ele ficava “se achando” por ser chamado de parente pelos Paulo, porque inicia sua fala dizendo que “ficava constrangido”? Se considerarmos as condições sociais de seus parentes e o contraste com a situação econômica da mãe do depoente, fica mais fácil entender a contradição vivida por ele. Consciente da riqueza e do poder político da família, João Batista pode ter se sentido elogiado ao sentir-se reconhecido como igual pelo discurso de seus companheiros, mas a avaliação cotidiana das condições de existência sua e de sua mãe, o que indica uma origem provavelmente fora das relações familiares oficiais, deveria colocá-lo diante de uma realidade bem menos amistosa, dentro de uma lógica na qual as afirmações de parentesco de seus próximos mais serviam como uma ironia de sua condição social e marginalizada do que de sua integração no seio de uma família rica e poderosa.

⁹⁴ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p. 22.

⁹⁵ SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015. p. 3.

Em suas memórias, Seu Batistão afirma que arrecadava o dinheiro para as festas através da produção de tijolos de adobe nas olarias do município, donde inferimos sua ocupação neste ramo.⁹⁶ Olinda, por sua vez, também teve de trabalhar para ajudar a família muito pobre a sobreviver vendendo água nas ruas, fazendo trança para a produção de chapéus, ajudando a família nas roças de maniçoba, lavando roupas e por fim foi empregada por um longo tempo na casa de Paulo Cavalcante.⁹⁷ Trajetória semelhante à de Liosa, que desde menina ajudou a mãe vendendo lenha, atuando como “menina de recado” para as famílias mais abastadas, na casa das quais depois trabalhou por um longo tempo como empregada doméstica. Já seu marido, seu Nero, desde os treze anos foi “moço de varanda” ajudando nas tarefas mais simples do manejo do gado como botar cavalo na roça e pegar cavalo para os vaqueiros até os dezessete anos, quando passou a trabalhar como vaqueiro, profissão que exerceu por vinte anos nas fazendas de Elizabete Carvalho, da família Clementino de Carvalho.⁹⁸

Batistão, Olinda, Liosa e Nero, nossos depoentes que eram frequentadores das festas “de segunda”, portanto, além de compartilharem a cor da pele negra, compunham um grupo social extremamente pobre, cujas memórias de infância são marcadas pelas dificuldades da luta pela sobrevivência, conquistada por meio da maior diversidade de ocupações possíveis, muitas delas subsidiadas pelas famílias mais abastadas da cidade, como Clementino de Carvalho, grandes proprietários de terra que empregaram Seu Nero e os membros das famílias Coelho, Lopes, Paulo e Laurentino, citados por Olinda como os herdeiros de riquezas que compunham as famílias de “primeira classe”.⁹⁹

Embora frequentassem então lugares de festa distintos e proibidos uns aos outros, os grupos sociais “de primeira” e “de segunda” dependiam intimamente um do outro. E num contexto econômico extremamente adverso, marcado por secas intensas como a que assolou a região em 1932 e ficou marcada na memória de Olinda, as alternativas de trabalho deveriam ser extremamente limitadas, o que favorecia a submissão da população mais pobre a condições de

⁹⁶ SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015.

⁹⁷ SILVA, Olinda. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 jul. 2019.

⁹⁸ ARAÚJO, Emanuel José. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 17 set. 2019.

⁹⁹ SILVA, Olinda. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 jul. 2019. p. 14.

trabalho bastante desfavoráveis mas que, mesmo hoje, ainda podem ser recordadas com gratidão pelos depoentes, como acontece com Olinda:

Pedi muita esmola na feira, o povo dava muita coisa. Eu e mais outros. Não era só eu não. Era muita! Era muita criança. Era muita pobreza. Era fome. [...] Aí depois fui crescendo mais, passei pra casa do Paulo Cavalcante. E a mulher dele fazia bolo pra cidade e eu vendia bolo, ajudava a Maria e o Zé Neguim, que ela criou. E a Maria me agradava pra mim agradecer a minha mãe e minha mãe deixar eu trabalhar, mas não por dinheiro. Quando ela arranjava dez tostões que ela pegava da mãe dela, dez tostões: “Toma, vai comprar um vestido pra tu. Pode fazer um vestido.” Eu ia na loja Grande comprava o metro de pano, um metro de pano. Aí mandava fazer um vestidinho pra mim. Fui muito assim na casa dos rico. Eu fui mais criada na casa desse povo rico aqui tudo de São João do Piauí. Conheço um por um que... conheço quem presta e quem não presta, daquele tempo. Então, eu aprendi cozinhar. Aprendi cozinhar com aquelas empregada mais velha. Trabalhava, né? E como eu sou muito curiosa, via como é que elas faziam. Eu guardava na memória. Aí eu... me chamava pra fazer o de comer eu ia. Ficava na casa delas fazendo de comer pra elas. E assim fui crescendo. Crescendo. Aprendi a ler [...] porque precisava trabalhar. Completei nem o segundo ano.¹⁰⁰

Era nesse contexto econômico e social que se situam nossos primeiros indícios dessa prática segregadora que se operava nas festas e dos quais há também registros escritos, como as memórias de Constantino Pereira Sousa, maníobreiro, liderança política local e estadual por um longo período que, em sua obra *Lembranças e histórias de uma vida* também fez menção às festas de sua época. Segundo o autor, na época em que o prefeito Raimundo Pereira de Sousa (1932-1945) instalou a iluminação pública no município, “através de lampiões Petromax, que clareavam as ruas, até as 10 horas da noite”.¹⁰¹

As bandas de música da década anterior se acabaram, surgindo em seu lugar grupos musicais de pau e corda. O mais famoso era o de Camilo Amorim, que tocava violão, sendo seu braço direito Aristeu Lopes, no cavaquinho, que animava as festas, ao cantar as emboladas. Havia outros figurantes, que não eram fixos como esses dois. Os bailes começavam entre sete e oito horas da noite, terminando de dez para onze horas, precisamente quando começam as festas de hoje. [...] Ao lado dessas orquestras, havia também os tocadores de harmônica de oito baixos, sendo Manoel Vicente o mais importante.

¹⁰⁰ SILVA, Olinda. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 jul. 2019. p. 4.

¹⁰¹ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p. 30.

A preocupação com o comportamento e o decoro das moças era grande entre as famílias da sociedade. “Moça falada” não podia dançar nos bailes. Testemunhei casos de senhoritas serem convidadas a deixar o salão, por essa razão. Como não existia clube, as festas se realizavam nas casas de família, que exerciam vigilância sobre os participantes. Quanto aos rapazes, o tratamento era outro. Somente em casos especiais de anarquistas e degenerados ocorria esse tipo de expurgo; mas a verdade é que não se transigia com a seleção na escala social. Existiam os bailes de primeira e de segunda.¹⁰²

A narrativa de Constantino não se constrange em descrever os preconceitos com as “moças faladas”, deixando um registro categórico dos rígidos padrões de comportamento impostos à mulher naquela sociedade e da rigorosidade das punições àquelas que resistiam a tais ordenamentos, assim como da maior licenciosidade no trato com os rapazes.

Por sua vez, se Constantino não se acha confortável em esclarecer o critério para definir os “bailes de primeira e de segunda”, embora não deixe de implicitamente concordar com a “seleção na escala social”, João Batista, Maria Leonice, Gildete Dias e Honório Santos deixam bem claro que o critério de ingresso em tais festas era notadamente racial, como deixa implícito Maria Leonisa em suas recordações:

De primeira era ali, era ali no clube velho. Tu sabe onde é o clube velho? Ali tinha de primeira. Desse que tinha o nome de rico. [...]E... a festa da... da primeira você não tinha direito nem de ficar na calçada pra... pra olhar, não sabe? Era só deles que tinha o nome de rico, sabe? Que era ali naquele clube velho ali. [...] Não era pra todo mundo encostar ali não. Não era pra todo mundo encostar ali não. Onde é que uma pessoa como eu dançava no clube? Hum, fazia nem medo. Agora no... a nossa tinha... o enfrente chamava Pompílio. Já morreu. Ôs festa boa. Tinha a União que era nosso salão. [...] Mas também eles não entrava aonde nós dançava também. Eles chorava pra entrar mas não entrava. Hum. Num tinha quem aceitasse. Assim como nós não podia olhar as dele eles também... Nós não aceitava nenhum.¹⁰³

Já Honório Santos Neto recorda:

¹⁰²SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p. 30-31.

¹⁰³ARAÚJO, Maria Leonisa de. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 13 set. 2019. p. 7-8.

As festas juninas, que era feito nos clubes, antigamente não era popular, tinha que pagar, nos clubes só entrava sócios e convidados. Antigamente era na Prefeitura. Lá tinha um salão enorme. Depois foi fundado o clube, Ares Clube. Também tinha na União Artística Operária. Não existia festa no meio da rua. [...] No Ares Clube mesmo só entrava os convidados e sócios, nem se tivesse dinheiro, não chegava nem na porta.¹⁰⁴

Na memória de Leonisa não é a oposição entre brancos e negros que é ressaltada, mas entre “os que tinham nome de rico” e “gente como ela”, pobre, que tinha sobrevivido à infância cortando lenha, vendendo água ou produzindo farinha e massa de milho para as famílias mais abastadas da cidade. No entanto, se o critério econômico era um elemento marcante na seleção dos frequentadores das festas “de primeira”, quando aprofundamos um pouco mais os questionamentos sobre as interdições, a memória de seu marido, conhecido como Seu Nero, nos ajuda a perceber que as características raciais tinham um papel bem mais relevante nessa classificação. Ao recordar sobre as festas de sua época, Nero comenta categórico: “É o seguinte. Dos brancos, festa dos brancos como chamava rico, era separado de preto, preto não encostava nas festas deles e nem os pretos deixavam entrarem nas festas deles.”¹⁰⁵ E narra um evento que demonstra a proeminência desta segregação racial sobre o fator econômico:

Chamaram um aí, um fazendeiro que morava ali... Lá naquele interior ali, na Salina! Lá tinha um preto que era rico. Dois! Aí teve uma festa aí quando o Luiz Carvalho ganhou a política. Ganhou a política do velho Sinhorico e aí convidaram ele pra vir olhar a festa. Aí ele virou e disse pra ele: “Olha major, capitão. Tudo no mundo eu faço, mas não vou não. Porque vocês não gosta de negro. Negro pra vocês não é de nada”. “Ah mas você é um homem que...Você é um homem que tem as coisas.” Ele disse: “Não venho não. Por mim eu tiro os outros”. E não veio não. [...] Santo Preto que ele chamava. O apelido dele era Santo, mas a gente chamava Santo Preto.¹⁰⁶

D. Olinda, por sua vez, recorda a dificuldade encontrada pela professora Odontina em ser aceita nas festas “de primeira”:

A professora que eu alcancei, Odontina. Professora! Só porque era morena não dançava! Foi com o tempo, ela tava na casa do

¹⁰⁴ NETO, Honório Santos. *Depoimento concedido a Emerson Ferreira de Sá e Rianne de Sousa do Nascimento*. São João do Piauí, 18 set. 2016. p. 1.

¹⁰⁵ ARAÚJO, Emanuel José. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 17 set. 2019. p. 3.

¹⁰⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 10.

velho Senhorito, com o tempo fez amizade e aí foi que botaram ela na sociedade. Sociedade! O nome aqui era sociedade. Depois mudou, primeira e segunda.¹⁰⁷

A recusa do fazendeiro Santo Preto em participar, mesmo a convite, da festa “de primeira” e a dificuldade da inserção de Odontina, mesmo exercendo uma profissão socialmente valorizada como a de professora, demonstra a força que os critérios raciais tinham na definição de quem poderia fazer parte da “sociedade” entre os sanjoanenses. Aliás, o próprio termo “sociedade” utilizado pelos depoentes para caracterizar os frequentadores das festas “de primeira” é um indício importante dos valores da época. Participar das festas “de primeira” era estar numa posição superior, composta por aqueles “que tinham nome de rico” e, por isso, podiam ser considerados integrantes de um grupo ao qual se atribuíam os atributos de sofisticação e comportamento modelar que estão subtendidos na palavra e, embora não seja dito, a conclusão silenciosa desta classificação é a de que, se os ricos “de primeira” integram a “sociedade”, os negros “de segunda” são inferiores porque são mais pobres e, o que não é dito mas é plenamente entendido, sem modos ou costumes adequados à “sociedade”.

Nesse sentido, a cidade de São João do Piauí não representa uma exceção à regra, mas uma recorrência que demonstra a força das desigualdades sociais e do racismo na formação do Brasil. No outro extremo do território, enquanto investigava as práticas de lazer dos operários da cidade de Ijuí, no distante estado do Rio Grande do Sul, Regina Weber também observou um emprego bastante parecido do termo “sociedade”:

Observe-se nesta última transcrição novamente a representação de “sociedade” como um espaço social elitizado; esse significado mais restrito do termo derivou das “sociedades” (= associações) que efetivamente restringiam a participação por meios tão objetivos quanto simbólicos (mensalidade, traje, ser “fino” ou “chic”). O entrevistado e seu visitante elogiam os salões em oposição à “sociedade”, fazendo da exclusão uma virtude [...].¹⁰⁸

Se em Ijuí os critérios econômicos eram os predominantes na construção dessa distinção simbólica capaz de estabelecer barreiras excludentes entre ricos

¹⁰⁷ SILVA, Olinda. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 jul. 2019. p. 14.

¹⁰⁸ WEBER, Regina. *Os operários e a colméia: trabalho e etnicidade no sul do Brasil*. Ijuí: UNIJUÍ, 2002. p. 94.

e pobres, em São João do Piauí as memórias de nossos depoentes levam a crer que a força do critério racial desta classificação silenciosa era tão intensa que mesmo quando apareciam negros ricos como o fazendeiro Santo de Salinas e a educada professora Odontina, eles não se achavam legitimados a participar da festa.

Olinda elabora ainda melhor essa sensação de inferioridade atribuída aos negros frequentadores das festas de segunda em sua memória quando recorda que,

A segunda era grande. Agora, tinha uns aí que não queria dançar na segunda mas também não dançava na primeira. Não entrava não porque não entrava. Não era pra entrar. Era primeira e segunda. Ele não queria dançar na segunda pra não se rebaixar, também na primeira não entrava. [Porque pra entra na festa de primeira] tinha que ser classe, família... é só isso. A única negra que entrava no bar na segunda [primeira] [fui eu] que eu levava uma moça pra ir para o baile e ia buscar. Tinha porteiro e ela falava pra ele: “Olha, ela veio me deixar mas quando for tal hora, meia noite e meia assim ela vem aqui você deixa ela entrar”. Na primeira. Só eu [podia entrar] ficava na janela esperando ela.¹⁰⁹

A existência de pessoas que preferiam não participar das festas “de segunda” para “não se rebaixar” é o indício mais efetivo do caráter político das festas. Considerando esse comportamento podemos concluir que elas eram, dentro das situações costumeiras do cotidiano, momentos privilegiados de reafirmação da distância social entre “quem tinha nome de rico” e frequentava as “festas de primeira” e a gente pobre e negra que ia para as festas “de segunda” e a necessidade de marcar esta distinção era tão importante que detalhes como o vestuário dos dançantes tinha uma importância expressiva, como recorda Leonisa:

[...] gente pobre quando tem o espírito de gente rica é pior do quê quem tem. Não conheci nenhum. Os que eu conheci era esses daí que já morreram que queriam ser. Se eu comprasse um vestido do pano que elas tinha, pois ela num vestia a roupa [... se] o meu tava com essa estampa. Eu mesma alcancei uma. Essa eu já tinha me casado, Nero comprou um vestido com pano pra mim.

¹⁰⁹SILVA, Olinda. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 jul. 2019. p. 13-14.

Eu mandei fazer um vestido desse mesmo dessa sujeita. Pois elasó vestiu o dela quando o meu acabou.¹¹⁰

Seu Batistão também recorda que o vestuário era um aspecto importante dos eventos organizados pelos negros, que também promoviam suas festas “a rigor”:

Nós fazia muitas festas. Por exemplo, nós ajuntava quinze rapaz, quinze moças. [...] Aí quando, por exemplo, nós dizia “Nós vamos fazer um baile a rigor”, era as mulher tudo com os vestidão longo arrastando no chão. Nós fazia um baile fantasiada e ela se arrumava lá e nós fazia, nós contratava banda.¹¹¹

Essa valorização atribuída ao vestuário revela muito da importância que a moda e os padrões morais de comportamento tinham na construção das identidades de classe entre as populações negras, visto que algo semelhante também foi observado pela pesquisadora Daisy Machado Barcellos ao analisar as festas frequentadas pela população negra em Porto Alegre (RS). Em sua tese, ao investigar a dinâmica dos bailes da Teresa, tradicional festa promovida nos meses de maio e novembro, do qual participavam parte da “elite negra” da cidade e os “menos afortunados” que economizavam para a ele comparecer, a autora revela o valor dado ao estilo:

Os bailes da Teresa representavam a celebração da mistura, da miscigenação. Atraindo um grande público, congregava uma parcela significativa das classes médias negras nas suas diversas graduações sócio-econômicas. O estilo que imprimia mesclava o gosto popular com aspectos típicos de frações mais elitizadas – a seletividade mediante controle na venda de ingressos, a moral e o decoro na postura, a exigência quanto ao traje –, embora distinto daquele próprio de camadas médias intelectuais.

Marcava positivamente a condição do negro, que também é educado, bonito e se veste bem. Mostrava e destacava o fato do negro ser capaz de fazer uma festa “fina”. [...] O que Tereza faz quando estabelece limites através da aparência é de certa maneira realizar no âmbito da festa o modelo de sociedade negra compatível com o modelo das classes altas.¹¹²

¹¹⁰ ARAÚJO, Maria Leonisa de. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 13 set. 2019. p. 11.

¹¹¹ SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015.

¹¹² BARCELLOS, Daisy Macedo. *Família e ascensão social de negros em Porto Alegre*. Rio de Janeiro: Museu Nacional da UFRJ 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1996. f. 248, 255.

Assim como Tereza em seus bailes, portanto, Seu Batistão e seus amigos sanjoanenses tinham muita clareza que a reprodução de modos de vestir e de se comportar da elite branca era uma estratégia de autovalorização, uma conclusão que ganha força quando observamos a recorrência na memória de nossos outros depoimentos de um julgamento positivo de suas festas, sempre vistas como “muito organizadas, boas”.

Sobre a rotina destas festas, Seu Batistão recorda ainda que:

Nesse tempo era... [...] Eu sei que era o Raimundo que se chama Cari, o pai desse Ribeiro aí, e nos parques tocava em uma pistom, também saxofone, era o grisalho de Simplício Mendes e [incompreensível] de Canto do Buriti e o Egito Raposo [...]. Era sanfoneiro. Nós contratava a banda, o bar. Nesse tempo era bem ali onde era a São Pedro do Elói Campina. [...] A bebida naquele tempo Vaca, S.O.S., São João da Barra, Amansa Corno, Consolo de Sogra e... Vermute. Cigarro era Holanda Brande e Americana, Werli, Continental.¹¹³

Sabemos pela *Cronologia* elaborada por historiadora Rita de Cássia que o prédio da Prefeitura Municipal foi construído à avenida Getúlio Vargas em 1942, e que o Ares Clube foi fundado apenas em 1962,¹¹⁴ e pelo *Memorial Fotográfico* que a União Artística foi fundada em 1957.¹¹⁵ Sendo assim, podemos relacionar as primeiras memórias desta prática local de segregação racial ao período no qual as festas eram realizadas predominantemente em casas de particulares e na Prefeitura Municipal, portanto entre os primeiros anos da década de 1920 e a década de 1940. O que confere com descrição dos ambientes frequentados por Seu Batistão e do caso de maior evidência desta segregação racial em sua memória:

Nós fazia parte bem ali onde é a Farmácia do Bem Estar, por ali assim. De onde é a casa da Elizângela, que era do Plínio Oliveira. Era onde nós fazia parte. Nossos clube era esses aí. Nós tinha nossas igualdade. O Adércio Borges esse todo vida foi metido na sociedade. [...] E esse Adércio Borges... um dia nós tava uma festa lá no Armazém Nordeste onde era a Prefeitura antigamente.

¹¹³ SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015. p. 3.

¹¹⁴ ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *São João do Piauí: cronologia*. São João do Piauí: Prefeitura Municipal, 1986. p. 54, 65.

¹¹⁵ SÃO JOÃO DO PIAUÍ. Prefeitura Municipal. *Memorial Fotográfico*. São João do Piauí: [s.n.], 2006.

Ele chegou e disse que ia entrar na marra. Aí nem um de vocês conhece, era conhecido o Zé Policarpo, que já morreu. Era o porteiro: “Eu quero ver você entrar aqui na marra!”. Ele não entrou não.¹¹⁶

Nada mais representativo da divisão de poderes vivenciada na cidade que os territórios frequentados pelos diferentes grupos sociais. A julgar pelos depoimentos, enquanto a elite branca local ocupava a sede do poder público municipal em suas festas de gala, os negros de status bem mais modesto eram impedidos de frequentar este espaço, encontrando nas casas de seus familiares e amigos os ambientes acolhedores e acessíveis dentro dos quais construíam suas “igualdades”, como indica a memória de João Batista.

Considerando a memória de Honório Santos e Florêncio Moura, se os clubes que viriam a ser fundados nas décadas de 1950 e 1960 seriam os territórios de demarcação dos status sociais, as festas juninas ocuparam um lugar de destaque como marco temporal de atualização destas demarcações e a própria transformação na dinâmica destas festas indica um quadro mais amplo de mudanças que tem a ver tanto com o crescimento urbano da cidade quanto com as transformações político-sociais que afetaram não apenas São João do Piauí mas todo o Brasil no longo período que vai da década de 1920 ao final da década de 1980.

No julgamento de Constantino, nas primeiras décadas do século XX, os festejos de São João Batista atraíam uma grande população. Homens, mulheres e crianças que chegavam à cidade vindo dos povoados circunvizinhos em lombos de cavalos, burros e jumentos para aproveitar “uma mistura de sermões, benditos, foguetes, forró e muita cachaça, com um pouco de cerveja esfriada em areia molhada”.¹¹⁷

Os padres cuidavam da parte religiosa, com apoio das famílias, à frente das quais estavam as zeladoras do Apostolado da Oração, coadjuvadas pelas comissões encarregadas de cada noite. Como não havia clubes, nem locais determinados, os bailes se realizavam em casas residenciais construídas na praça Honório Santos. A convivência era pacífica e o entusiasmo era grande e contagiante.

¹¹⁶ SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015. p. 2.

¹¹⁷ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p.77.

O clima de festa começava no mês de maio, através dos planos, comentários e outras providências relacionadas com o acontecimento. Os comerciantes partiam para a praça de Salvador, na Bahia, a fim de fazer compras de tecidos adequados – às vezes encomendados – e preferidos dos interessados. Alfaiates especializados em uniformes masculinos chegavam de São Raimundo Nonato e Simplício Mendes para costurar os ternos dos melhores brins e da boa casimira. As senhoras e senhoritas se esmeravam na compra para fabricação do vestuário mais na moda.

Na realização das novenas ocorria uma certa rivalidade entre as comissões encarregadas, atingindo um certo grau estremado de disputa quando as noites eram dos rapazes e outra das moças, todos compelindo os pais a contribuírem com maior generosidade. As festas se sucediam nessa normalidade, na expectativa de que o ano seguinte superasse em alegria e comparecimento.¹¹⁸

Considerando a liderança da Igreja Católica na organização da festa, exemplificado pelo protagonismo do Apostolado da Oração e das comissões (algo que inclusive continua como uma tradição até os dias de hoje), podemos concluir que a instituição tentava transformar os festejos do início do século em eventos de caráter predominantemente religioso, e relegar as festas a um lugar secundário em relação à novena, esta sim, espaço para aqueles que tinham condições de investir nas belas roupas de brim e casimira encomendados de Salvador e exibir seu refinamento e “generosidade”.

No entanto, embora Constantino idealize um cotidiano harmônico, no decorrer de sua narrativa descreve situações que ajudam a entrever alguns conflitos que podiam ocorrer durante as festas e que demonstram a disputa entre o sagrado e o profano que informava o contexto das mesmas. Ao falar da atuação do Padre Jerônimo, por exemplo, que assumiu a paróquia em 1936, ele afirma que

Na ocasião dos festejos religiosos e dos dias de desobriga pelo interior, não tolerava festas profanas, tentando derribar os costumes tão tradicionais de toda a região. Nas fazendas foi fácil controlar os fiéis, sempre atenciosos e obedientes ao vigário, mas nos povoados enfrentou dificuldade irreversíveis, tentando, algumas vezes, de suspender a desobriga e viajar antes de terminá-la.

Na cidade a convivência foi sempre meio tumultuada, mas as famílias encontravam meios diplomáticos para superar as crises. A dificuldade maior estava entre as zeladoras do Apostolado da

¹¹⁸ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p.77-78.

Oração, das quais exigia que controlassem os filhos para não promoverem nem frequentarem bailes por ocasião das novenas. Umas se rebelaram logo, como foi o caso de D. Anoca Fialho; outras contemporizavam diplomaticamente, de que foi exemplo D. Maria Leodônia; dar a Deus o que for de Deus e a César o que for de César, conforme o ensinamento de Jesus.

A briga maior do vigário era contra os foliões do carnaval, que considerava festa de Satanás. Nesse particular foi completamente vitorioso. Ameaçava negar as cinzas da quarta-feira a quem desobedecesse a sua recomendação, mantendo a cidade sob controle, exceção de Camilo Amorim, que reunia meia dúzia de rebeldes e desfilava pelas ruas durante os três dias de folia ao som de sua famosa orquestra de pau e corda, desafiando as iras dos céus, que chegavam na terra pela boca do vigário.¹¹⁹

Se para o padre a novena seria o ápice dos festejos juninos, fruto de organização e investimento financeiro, a preocupação extremada do mesmo em combater as “festas profanas”, citada por Constantino, deixa claro que entre a sociedade local, entre os mesmos filhos da elite frequentadora da novena e organizadora do evento, havia o nítido interesse de se aproveitar daqueles momentos de distensão do cotidiano para promover diversões mais livres do controle religioso.

Mas não eram apenas entre os leigos e os religiosos que a realização das festas podia suscitar conflitos. A intensa rivalidade que marcava as relações entre os grupos políticos locais também se expressava nelas, se tornando mais evidentes em certos períodos, como durante o mandato de Raimundo Pereira de Sousa (1932-1945):

O novo prefeito ia realizando a bom termo sua proposta de pacificação da sociedade, que viveu muitos anos dividida em consequência da radicalização política. O clima agora era bem diferente. As festas eram realizadas sem preocupação de atritos ou mal estar entre os participantes.

Mas as cidades em formação não crescem e se desenvolvem com a mesma mentalidade. Há sempre os presunçosos e mal educados, que se rebelam contra as regras de boa educação social.

Foi o que ocorreu em São João, onde pequenos grupos pertencentes às famílias numericamente grandes, mas pequenas no conceito e prestígio social, não aceitaram a convocação para a paz e se constituíram focos de atrito e temor nas festas de subúrbio e até no centro da cidade, não sendo muito fácil repeli-

¹¹⁹SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p. 79-80.

los, por causa do apoio recebidos de seus parentes, que não participavam dos atritos, mas funcionavam na retaguarda. Alguns vinham de São Paulo, falantes e pedantes, vestindo casimira e ostentando um revólver, de que se tornavam inseparáveis. Por qualquer pretexto, acabavam com uma festa, sem encontrar reação. Cadeia para eles não existia, porque seria afronta aos brios da família.¹²⁰

A evocada “São João dos nossos antepassados”, “campestre, bucólica e poética” no julgamento do autor, portanto, era extremamente marcada pelas disputas políticas entre os grupos liderados pelas famílias hegemônicas, enriquecidas com a riqueza proporcionada pela criação de gado, exploração da maniçoba e o comércio e cujas estratégias de conquista e consolidação do poder passavam não só pela ocupação dos principais cargos da administração pública, como também pela reafirmação simbólica e cotidiana de sua ascensão econômica e poder político nas festas da cidade, fossem elas os festejos juninos em que atuavam como organizadores sob a tutela da Igreja Católica e nos quais desfilavam suas vestes e joias, fosse nas festas em casas residenciais, no centro e no subúrbio, onde alguns podiam aproveitar a ocasião para demonstrar os limites dos poderes estabelecidos “se rebelando contra as regras de boa educação social”.

Tal realidade, inclusive, informava os valores culturais das classes populares, visto que, se não entravam na disputa pelo poder político, utilizavam como referência de qualidade de suas próprias festas o requinte e o respeito atribuídos às festas dos ricos, visto a referência de Seu Batistão às festas a rigor e à fantasia promovidas por seus amigos. Uma mostra de que os negros podiam não fazer parte da corrida pelo poder encabeçada pelas grandes famílias, mas compreendiam muito bem os símbolos que faziam parte dessa disputa.

E quando aprofundamos nossa investigação aos poucos vamos percebendo uma situação de conflito latente, que envolvia disputas políticas, ressentimentos entre grupos sociais de condições econômicas distintas mas que também podia ser atravessada por aspectos raciais, que em alguns momentos podiam explodir em casos como o assassinato do soldado João narrado por seu Nero:

A ordem aqui você só tinha direito de estar até nove horas na semana com a namorada na rua. Depois de nove horas ou ia pra

¹²⁰ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p.32.

casa ou ia preso [...] e apanhava. Tinha nego que apanhava. Aqui eu tinha um conhecido meu, filho de uma amiga minha, de minha mãe, que ele tava nessa praça bem aí. Que hoje é essa praça. Que hoje não é... Primeiro era praça porque nesse tempo cachorro bebia água era em copo. E aí ele tava com a namorada aí e quando a polícia chegou ele tava com ela. Disse: “Ô, você sabe que hora é essa?” Aí ele disse: “Não.” “Você não sabe que aqui não pode andar antes de nove horas?” Ele disse: “Ô, se for... Então desculpe”. Ele disse: “Desculpe o quê.” Ele socou a mão na cara dele. Ele caiu e a moça correu. Foi embora. Aí ele, a mãe tinha um negocinho aí ele chegou lá em casa e disse: “Olha mamãe, eu errei porque eu não sei a regra daqui [...] e eles chegaram e eu tava conversando com ela e eles perguntaram se eu não tava sabendo que naquele horário não era hora de estar na rua e eu disse: Ai... “Desculpe.” Ele “picou a mão” em minha cara. Olha aí como é que está minha cara. Aí eu vim pra casa mas vou lhe dizer, a senhora de agora em diante vai trabalhar só, mamãe. Enquanto eu não matar ele eu não sou feliz. Ele deu em minha cara mas em outro homem ele não dá não. E matou mesmo! [...] Era o João e a gente chamava ele de João Soldado.¹²¹

A vingança do amigo de Nero foi efetivada numa festa pouco depois. O jovem ultrajado esperou que o guarda fosse realizar a tradicional revista que fazia nos frequentadores das festas nos cabarés da cidade e, ao ser abordado, respondeu com uma facada no policial, que morreu na hora.¹²² Há que se perceber no episódio muito dos valores patriarcais e machistas daquela sociedade, na qual um tapa na cara poderia ser visto como um ultraje insuportável à honra masculina, mas as memórias de Nero apontam também para um contexto de recorrente abuso de poder pelos agentes do Estado sobre a população pobre:

Eu vi aqui dentro de São João, aqui dentro de minha terra... Sujeito pegou um bode, um bode aí de uma pessoa. Quando roubava que a polícia pegava. Tá compreendendo? Pegava ele e com o bode puxando: “Eu sou ladrão de bode. Eu sou ladrão de bode.” Aqui nessa rua. [...] Pra todo mundo saber que ele era ladrão de bode. Eles botava na cadeia, bem aí onde tem esse Fórum era uma cadeia grande. Tinha um bocado de guarda aí. Eles botava nego na cad... preso aí, quando acabar pegava um pau como daqui aí nessa cadeira com aqueles talho aí. Cada um com uma lata de querosene cheia d’água pra ir pegar duas, três... [...] Ele estava birrado com um era quatro lata que eles trazia no pescoço aqui. Duas dum lado e duas doutro e botava o pau aqui,

¹²¹ ARAÚJO, Emanuel José. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 17 set. 2019. p.4.

¹²² *Id.*, *Ibid.*, p.4.

ó. A água no pau pra lavar a cadeia. Aqui eu já vi coisa. Eu vi muita coisa aqui injusta.¹²³

Na narrativa de Nero, não fica claro se o amigo agredido era negro, mas a citação do tratamento dado aos presos logo após ser perguntado sobre casos de preconceito e o uso recorrente do termo “nego” para se referir às pessoas alvo da agressão policial deixam implícito que muito provavelmente este grupo da população sanjoanense tinha seu cotidiano recorrentemente marcado por situações de reafirmação da hegemonia política e econômica da elite local, marcadamente reconhecidos na memória sanjoanense por sua ascendência branca.

Se considerarmos que Seu Nero nasceu em 1928 e que suas memórias se referem provavelmente ao início de sua vida adulta, então podemos situar estes episódios acima descritos por volta das décadas de 1940 e 1950. É cabível então recuar um pouco o tempo até a década de 1920 para analisar um caso descrito por Constantino em suas memórias que pode nos ajudar a dimensionar melhor a atuação do soldado João no ambiente das relações políticas sanjoanenses. Segundo conta o memorialista,

Houve um episódio perigoso, que custou caro ao major Honório. Entre os imigrantes, chegou um senhor Teófilo, com fama de valentão, que se localizou na região de Boa Esperança e se encostou em Dr. Vaz da Costa. Teófilo gostava de provocar o major Honório. Certa vez, passou em frente à casa do major, que estava sentado à porta, e levantou o paletó, para exhibir o revólver. Repetiu o gesto duas vezes. Então o major o acompanhou, sem ser visto, na direção do prédio da cadeia, onde estava um soldado montando guarda. Com um aceno do major, o soldado atravessou na frente do Teófilo e deu-lhe voz de prisão. Quando este reagiu, o major estava com o revólver futucando-lhe as costas. Teófilo, meio acovardado, implorou: “Não me desmoralizem”. O major retrucou: “Quem não pode ficar desmoralizado é a autoridade. O lugar de bandido é na cadeia”.

Os amigos do Juiz mandaram buscá-lo na fazenda. Chegando à cidade, concedeu habeas corpus, regressando Teófilo à sua casa, prometendo vingança, sem imaginar que providência maior o aguardava. Na estrada, caiu em um piquete, onde recebeu alguns tiros e embarcou para o outro mundo.¹²⁴

¹²³ ARAÚJO, Emanuel José. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 17 set. 2019. p.6.

¹²⁴ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p.21.

Em 1920, época em que Constantino situa o episódio de Teófilo, o Brasil vivia o auge da República Oligárquica, fundamentada nas relações clientelísticas e no coronelismo. A prisão arbitrária de Teófilo a um simples aceno do major Honório e a concessão rápida do habeas corpus pelo líder político rival demonstram como a disputa pelo domínio político no município se fazia por meio do uso das instituições públicas para resolver interesses privados dos grandes potentados locais, cujo poder inclusive cotidianamente impunha limites à ação do Estado, como recorda Seu Nero:

Pois aqui era desse jeito. O policial... tinha o delegado, né? Mas os homens ricos daqui de dentro, que chamavam de rico é quem mandava neles. Eles vinham mas se ele é... ocorresse deles entrar na casa deles e eles tomasse a porta: "Aqui não entra." Eles voltava pra trás. Naquele tempo se eles comia quem dava era os rico.¹²⁵

Se era factível que o major decretasse ordem de prisão a um indivíduo com um simples aceno de mão e depois o mesmo major escapasse, ao que tudo indica sem muita dificuldade, à suspeita de ser mandante de um assassinato; se era comum que os potentados locais barrassem corriqueiramente a atuação da polícia é mais do que provável que quem estava acostumado a abusar do poder em prol dos coronéis locais acabasse por tomar gosto pela exibição da própria autoridade por interesses pessoais, como fez o soldado João anos depois ao esbofetear o jovem que namorava na praça após o toque de recolher.

Num contexto marcado por tamanha desigualdade social, intensificada pelos casos cotidianos de opressão política, econômica e racial, as festas da população negra significaram mais que simples momentos de lazer e de esquecimento das mazelas do cotidiano. Eram espaços privilegiados para aqueles que foram postos à margem da "sociedade", composta por aqueles "que tinham nome de rico", constituírem também suas próprias "igualdades", num espaço alternativo onde o rigor e boa moral podiam ser tão adequadas quanto as festas "de primeira" e a animação podia ser até maior, a ponto de causar inveja àqueles a quem eles deviam invejar.

¹²⁵ ARAÚJO, Emanuel José. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 17 set. 2019. p.5.

2.2 Os clubes sociais e suas festas entre as décadas de 1950 e 1980: A institucionalização da tradição de segregação racial e a consolidação das redes de solidariedade.

Apesar das memórias de João Batista e Constantino coincidirem em pontos que indicam uma vivência de preconceitos raciais iniciada ainda nas décadas de 1920 a 1940, a constante associação entre esta segregação e os clubes nos relatos orais e nas narrativas escritas indica que após a fundação dos mesmos, já nas décadas de 1950 e 1960, esta prática segregadora se manteve presente e impôs situações de preconceito que ficaram enraizadas na memória. Neste sentido, as experiências vivenciadas pelos negros frequentadores dos clubes sanjoanenses confirmam a condição vivenciada pelos negros no período pós-abolição em boa parte do território brasileiro. Segundo as historiadoras Ana Maria Rios e Hebe Maria Matos,

Em termos concretos, a liberdade alcançada com o fim legal da escravidão teve significados diferentes para ex-escravos urbanos e rurais, com habilitações profissionais ou “de roça”, homens ou mulheres. Foi diferente para ex-escravos que, como na Jamaica, eram majoritariamente africanos ou filhos destes, em relação àqueles que, como nos EUA, eram a várias gerações nascidos em terras americanas, ou ainda em situações como Cuba e Brasil, nas quais as várias situações se misturavam. Foi diferente para populações que se acostumaram a misturar-se e a relacionar-se, por laços de vizinhança, compadrio, amizade ou casamento, a uma população livre pré-existente. Foi diferente para os que se viram livres em sociedades com forte construção legal relacionando igualdade e acesso à cidadania política, com presunção de plenos direitos a todos os cidadãos (desde que livres e homens) ou em sociedades onde esta presunção não existia na prática, nas quais relações pessoais se faziam definidoras de direitos num quadro de manutenção de relações hierárquicas e clientelísticas, como a brasileira.¹²⁶

Se a vivência da liberdade comportou formas distintas em diferentes lugares, e a sociedade brasileira do pós-abolição era, majoritariamente, marcada por estas relações hierárquicas e clientelísticas, reprodutoras de desigualdades que vinham dos tempos da escravidão, vamos então conhecer a história destas instituições sanjoanenses, sua origem, composição social, principais demandas e atividades para analisar mais a fundo como seu funcionamento se relaciona à

¹²⁶ RIOS, Ana Maria e MATTOS, Hebe M. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v. 5, nº. 8, p. 170-198, 2004. p. 4.

forma como as relações raciais adquiriram feições próprias em São João do Piauí.

2.3 A União Artística Operária Sanjoanense

De acordo com o *Memorial Fotográfico* elaborado pela Prefeitura de São João do Piauí, a União Artística Operária Sanjoanense foi fundada em 30 de abril de 1957, tendo como principal promotor Pompílio José da Silva. Pompílio era negro, sanjoanense e até hoje é bastante lembrado na cidade pela sua atuação na cultura e no esporte. Além de fundar a União Artística, também criou o primeiro time de futebol da cidade e intermediou junto ao juiz João de Deus Lima a construção do primeiro estádio de futebol do município. Anos depois também participaria da fundação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São João do Piauí¹²⁷ e do Partido dos Trabalhadores, em 1981.¹²⁸

Na descrição da entidade, retirada de seus estatutos, o *Memorial* define que

A UNIÃO ARTÍSTICA OPERÁRIA SANJOANENSE, [era] uma instituição civil destinada a promover a união; o desenvolvimento material, intelectual e a solidariedade das classes artísticas, operária e do trabalhador em geral.

A instituição tinha como objetivos promover conferências instrutivas e diversões internas e externas, facilitando aos sócios o exercício do esporte, cultura e lazer; pleitear leis que venham beneficiar o proletariado; fundar e desenvolver entre os associados o cooperativismo; e ainda manter um caixa de socorro que, em caso de falecimento de sócios, era usado para ajudar as famílias no custeio do velório e enterro.

Os associados tinham a obrigação de trabalhar pelo bem estar material e moral da sociedade, numa ação conjunta e harmônica, nunca se dividindo em grupos hostis no seio da sociedade.¹²⁹

A definição dos objetivos da entidade e deveres do associado deixa entrever que, muito além de um espaço de promoção de festas, de certa forma a União cumpria o papel de rede de assistência social, prestando serviços como assistência funerária e formação profissional, visto que, segundo a memória local

¹²⁷ SÃO JOÃO DO PIAUÍ. Prefeitura Municipal. *Memorial Fotográfico*. São João do Piauí: [s.n.], 2006.

¹²⁸ PARTIDO DOS TRABALHADORES. *Ata da convenção municipal do Partido dos Trabalhadores – PT*. São João do Piauí, 21 jun. 1981. f. 2.

¹²⁹ SÃO JOÃO DO PIAUÍ. *Ibid.*

e os registros fotográficos, a mesma ofertava cursos de costura e datilografia, entre outros, a seus associados.

Por sua vez, a cobrança de que os sócios deveriam trabalhar “pelo bem estar material e moral da sociedade, numa ação conjunta e harmônica, nunca se dividindo em grupos hostis no seio da sociedade”, aparentemente era uma fórmula jurídica comum neste tipo de estatuto, como pudemos observar no do Núcleo Operário Parque Piauí, criado em Timon – Maranhão, em setembro de 1968.¹³⁰ Considerando o contexto que vai da fundação da União Artística Sanjoanense à do Núcleo Operário timonense, 1957 a 1968, temos um período que passou por uma gradativa polarização política entre movimentos sociais e setores conservadores da sociedade brasileira e culminou com o golpe civil-militar de 1964. Neste contexto, podemos inferir que a exigência de uma atuação “conjunta e harmônica” e a proibição de divisão em “grupos hostis” muito provavelmente tem a ver com as ingerências do Estado na organização das instituições civis e no controle da dinâmica de suas atividades, moldando-as dentro de um modelo paternalista que subtende a concessão pela mesma de serviços que na prática eram de obrigação do Estado. Fato que se torna ainda mais plausível se considerarmos que a União foi reconhecida como de utilidade pública em 26 de novembro de 1969, já em pleno regime ditatorial.¹³¹

Por outro lado, a trajetória pessoal de Pompílio, rememorada pela sua filha, ajuda a compreender melhor o contexto de fundação da União. Nascido em 02 de fevereiro de 1927,¹³² no povoado São Domingos, zona rural do município de São João do Piauí, um dos nove filhos de Melquíades e Regina Silva, ainda jovem veio para a cidade trabalhar. Foi engraxate. Depois foi morar na Bahia e em Pernambuco, onde trabalhou como estivador fazendo entregas e descarregando caminhões, até que mudou para São Paulo onde foi trabalhar de ajudante e, por orientação de alguns amigos, fez o curso de alfaiate, profissão que passou a exercer e com a qual voltou para São João do Piauí.¹³³

¹³⁰ NÚCLEO OPERÁRIO PARQUE PIAUÍ. *Estatuto do Núcleo Operário Parque Piauí*. Timon, 23 dez. 1967. f.7.

¹³¹ ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *São João do Piauí: cronologia*. São João do Piauí: Prefeitura Municipal, 1986. p.66.

¹³² SÃO JOÃO DO PIAUÍ. Prefeitura Municipal. *Memorial Fotográfico*. São João do Piauí: [s.n.], 2006.

¹³³ SANTOS, Eliane dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Sayonara Ferreira Lopes*. São João do Piauí, 12 maio 2018. p.3.

Depois disso aí ele voltou. Resolveu voltar. Chegando aqui ele fez uma revolução, né? Ele foi ajudar as pessoas mais carentes, os negros, principalmente os negros que ele achava excluídos. Ele lutava sem nada em troca. Ele não pedia nada em troca. Ele queria era favorecer aquela pessoa por um momento melhor na vida dele. Entendeu? [...] Ele começou sendo alfaiate, fazendo roupa pras pessoas. Aí logo ele resolveu juntar com uns colegas pra... pra fundar uma Associação, né? Que é o Centro Artístico Operário Sanjoanense. E lá é onde desenvolveram muitas coisas. Curso de bordado, curso de crochê, [...] de costura.¹³⁴

Eliane Santos ainda recorda que quem ajudou Pompílio a fundar a entidade foram

os próprios colegas dele [...] porque era quem tinha as condições... as mesmas condições que ele. Como ele dizia: “Pobre é quem ajuda pobre” [...]. E lá ia mais assim, as pessoas que trabalhavam na casa, os empregados que iam trabalhar iam pra lá, que faziam parte da segunda. Os empregados, os filhos dos empregados, entendeu? Que faziam parte lá da segunda. Da primeira já era lá o patrão, da primeira que não se juntava com a segunda.¹³⁵

Portanto, a julgar pela memória da filha de Pompílio e das pessoas entrevistadas por Adriana Sousa, a composição social dos sócios da União guardava uma estreita relação com as condições econômicas do filiado. Se o ARES Clube reunia os patrões, era na União que se reuniam “os empregados”, como aponta Eliane. Nos registros da Escola Profissional Almino Afonso, administrada pela entidade, descobrimos que os pais de alunos eram em sua maioria pedreiros, agricultores e zeladoras.¹³⁶

Neste aspecto, a trajetória da União pode ser vista como mais um exemplo do protagonismo negro na busca por inserção social no Brasil, visto que, como defende Gianne Vargas Escobar, “as pesquisas mostram o quanto esses trabalhadores negros se organizaram, antes e pós-abolição e estrategicamente construíram as suas formas de auto-sustentabilidade, ajuda mútua, defesa de direitos e diretrizes rígidas comportamentais”.¹³⁷ Assim como os negros

¹³⁴ SANTOS, Eliane dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Sayonara Ferreira Lopes*. São João do Piauí, 12 maio 2018. p.3-4.

¹³⁵ *Id.*, *Ibid.*, p.4, 7.

¹³⁶ UNIDADE ESCOLAR HELVÍDIO NUNES. *Livro de Matrículas e de Ponto*. São João do Piauí, 22 fev. 1967. 21f.

¹³⁷ ESCOBAR, Gianne Vargas. *Clubes sociais negros: Lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2010. 205 f. Dissertação (Mestrado

ferroviários do Rio Grande do Sul do início do período pós-abolição, portanto, os negros pobres sanjoanenses, liderados pelo alfaiate Pompílio, também encontraram na construção de uma associação um caminho para a conquista de melhores condições de vida e lazer.

A trajetória itinerante de Pompílio, inclusive, é semelhante à de muitos dos seus conterrâneos sanjoanenses. Devido às dificuldades para garantir a sobrevivência, sobretudo nos períodos de seca que assolaram a caatinga piauiense na década de 1930, não é difícil encontrar relatos de quem teve de migrar para Pernambuco ou Bahia ou que foram para São Paulo em busca de melhores condições de vida. Esta experiência, inclusive, pode ter sido fundamental para a iniciativa futura que nosso amigo alfaiate teria de constituir a União Operária. Vivendo em cidades de urbanização mais acentuada, é muito provável que Pompílio tenha tido seus primeiros contatos com instituições de associativismo operário, comuns no país naquela época e já existentes no Piauí desde o final do século XIX. De acordo com Ana Maria Bezerra do Nascimento:

O levantamento realizado nos jornais através dos anúncios, editais, convocações, manifestações, convites, editoriais, estatutos e artigos de temática operária ou relacionada a ela, indicam que, entre 1856 e 1937, foram criadas 54 associações no Estado do Piauí sendo: 27 em Teresina; 18 em Parnaíba; 01 em Floriano; 01 em Amarante; 02 em Piri-piri; 01 em Campo Maior; 01 em Barras; 01 em Buriti dos Lopes. Essas associações foram classificadas, segundo seus estatutos, em: 03 de associação profissional, 17 mutualistas e beneficentes e 34 de categoria profissional. [...]

A partir de 1932 iniciou-se a adesão de entidades à estrutura sindical no Piauí. O primeiro sindicato, de estrutura oficial, foi o Sindicato dos Obreiros da Construção Civil, de 1934. Assim, o processo de formação e organização dos trabalhadores encontrou, na experiência do mutualismo e na beneficência, elementos de conformismo e resistência. *Resistência*, quando os trabalhadores e trabalhadoras adquiriam por meio das associações operárias, conhecimento de seus direitos e de suas bandeiras de luta. Participavam das manifestações divulgando seus códigos, bandeiras e lutas. Criavam escolas para preparar seus intelectuais. *Conformismo*, quando se harmonizavam com os intelectuais tradicionais, com a elite dirigente na condução das entidades e nos eventos coletivos.¹³⁸

Profissional em Patrimônio Cultural) – Programa de Pós-Graduação Profissionalizante em Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010. f.59.

¹³⁸NASCIMENTO, Ana Maria Bezerra do. *Trabalhadores e trabalhadoras no fio da história das práticas e projetos educativos no Piauí (1856-1937)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2005. f.55-56.

Vinte anos antes da fundação da União, portanto, os trabalhadores piauienses já começariam a conviver com entidades operárias cuja atuação era marcada pela ajuda mútua e beneficência e que tinham na educação profissional uma bandeira prioritária. Esse modelo, portanto, deve ter inspirado as ações de Pompílio e seus companheiros, visto que a fundação da União Artística Operária Sanjoanense foi acompanhada de perto pela criação da Escola Profissional Almino Afonso, onde eram ofertados cursos de crochê, costura e datilografia, como atesta a documentação da entidade e a memória de Eliane Santos.¹³⁹

Em sua dissertação *Constituição de feminilidades de professoras afrodescendentes “entre contextos” de São João do Piauí*, Adriana Sousa, destaca que, além das festas, o acesso à educação proporcionada pela União Operária fundada por Pompílio é um aspecto marcante da memória local sobre a instituição:

No itinerário que fiz para reunir documentos e entender esta história [da União], ouvi vários relatos de alguns dos meus familiares e também de amigos e filhos de Pompílio José da Silva (citado por Mirian) sobre a União Artística Sanjoanense. Em todos os relatos foi enfatizado que esta associação cumpriu um importante papel para que as famílias afrodescendentes e pobres tivessem acesso à educação e espaço de lazer na cidade. Uma das constatações sobre a veracidade destes relatos foi lembrar, através da memória de minha mãe, que fui alfabetizada na União no ano de 1985, e que naquele espaço ela atuou como professora contratada, sendo este, seu primeiro emprego.¹⁴⁰

A julgar por uma declaração expedida dia 8 de março de 1971 por Celso Pereira Paulo, então prefeito de São João do Piauí, “a „ESCOLA PROFISSIONAL ALMINO AFONSO”,¹⁴¹ funciona nesta cidade desde o ano de 1956”,¹⁴² ou seja, a

¹³⁹SANTOS, Eliane dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Sayonara Ferreira Lopes*. São João do Piauí, 12 maio 2018. p.4.

¹⁴⁰SOUSA, Adriana de. *Constituições de feminilidades de professoras afrodescendentes “entre contextos” de São João do Piauí*. Teresina: UFPI, 2015. 158 f. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015. f.79.

¹⁴¹ Almino Monteiro Álvares Afonso (11 de abril de 1929) é um político brasileiro. Bacharel em direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, foi o primeiro ministro do Trabalho e Previdência Social no governo de João Goulart, de 24 de janeiro a 18 de junho de 1963, após a retomada do presidencialismo, quando sucedeu Benjamin Cruz. Exilado após o golpe civil-militar de 1964, era considerado colaborador secreto da Tchecoslováquia comunista. No retorno à democracia, foi deputado federal, vice-governador do Estado de São Paulo na gestão Orestes Quércia e conselheiro do presidente Luís Inácio Lula da Silva. (cf. http://pt.m.wikipedia.org/wiki/Almino_Monteiro_%C3%81lvares_Afonso. Acesso em: 01 abr. 2020)

escola deve ter sido criada junto com a entidade. Considerando a documentação disponível, no entanto, entre a fundação da entidade, em 1957, e a construção de sua sede própria passou-se um bom tempo durante o qual a mobilização dos membros da entidade e o apoio estatal contribuíram para sua paulatina consolidação, cujo processo nos ajuda a entender a iniciativa do operariado sanjoanense e sua relação com o Estado.

Analisando a documentação da entidade cuidadosamente guardada por Pompílio e generosamente cedida por sua filha Eliane Santos para a realização desta pesquisa, descobri que, em 1965, ou seja, oito anos após a sua fundação, a União foi agraciada com a consignação no Orçamento Federal da União para o ano de 1966, do valor de Cr\$ 2.000.000,00 (dois milhões de cruzados) concedidos a título de subsídio do Ministério da Justiça.¹⁴³ O valor empenhado chegou a atrair a atenção do Escritório de Procuradoria e Compras Armando Freire & Filhos e de Elizabeth L. de Araújo, ambos da distante cidade do Rio de Janeiro, mas que se preocuparam em enviar correspondência à pacata São João do Piauí oferecendo seus serviços para facilitar o recebimento da verba mediante o repasse de um percentual desse valor, 10% se o escolhido fosse Armando Freire & Filhos,¹⁴⁴ 5% se optassem por Elizabeth.¹⁴⁵

Não foi possível confirmar se a União chegou a receber tal subsídio, mas é provável que não, visto que, em 30 de março de 1967 nosso caro Pompílio fazia uma nova investida, solicitando via ofício ao Exmo. Sr. Claudionor Ferreira Paes Landim, muito digno prefeito de São João do Piauí, em nome da “Associação Profissional dos Trabalhadores nas Indústrias da Construção do Mobiliário de São João do Piauí”, da qual era presidente, que V. Ex^a,

por intermédio da Câmara Municipal deste Município, conceder-lhe uma subvenção Municipal, dentro das possibilidades dessa Prefeitura, para o exercício de 1967, a fim de ajudar com as indispensáveis despesas, para a manutenção e o

¹⁴² PAULO, Celso Ferreira. *Declaração de tempo de funcionamento da Escola Profissional Almino Afonso*. São João do Piauí, 8 mar. 1971.

¹⁴³ ARMANDO FREIRE & FILHOS. *Correspondência ao diretor da Escola Profissional Almino Afonso*. Rio de Janeiro, 15 dez. 1965.

¹⁴⁴ *Id.*, *Ibid.*

¹⁴⁵ ARAÚJO, Elizabeth L. *Correspondência ao Il. Sr. Dirigente da Escola Profissional Almino Afonso de São João do Piauí*. Rio de Janeiro, 1º maio 1966.

desenvolvimento da referida entidade, que tão grande benefício vem prestando a classe pobre da nossa terra.¹⁴⁶

A não formalização jurídica da entidade deve ter travado boa parte dessas subvenções, visto que, depois que o Centro Artístico Operário Sanjoanense adquiriu personalidade jurídica, em 05 de julho de 1968, no mesmo ano conseguiu do governo do estado do Piauí uma subvenção no valor de NCr\$ 4.000,00 (quatro mil cruzeiros novos) para a construção de sua sede própria, isso após a própria entidade ter conseguido dinheiro para aquisição do terreno “graças à colaboração espontânea do operário sanjoanense, que entendeu o alto sentido da obra”.¹⁴⁷ Tudo indica, portanto, que, enquanto mobilizava-se junto aos seus amigos para aferir os recursos necessários para a construção da sede da União, Pompílio buscava também o apoio do Estado, em todas as instâncias em que isso era possível, estratégia que se mostrou eficaz visto a concretização da compra do terreno com recursos dos próprios associados, assim como a conquista da subvenção repassada em 1968.

Analisando as notas de pagamento de serviços, vimos que a obra se iniciou naquele mesmo ano, adentrou por todo o seguinte e em outubro de 1969 já tinha suas paredes levantadas até teto. No entanto, apesar da entidade ter posto “em condições de cobertura, em tempo recorde, prédio com mais de 200M² de área construída”, foi preciso solicitar liberação de verba adicional de “NCr\$ 7.837,00 (sete mil e oitocentos e trinta e sete cruzeiros novos) [...] conforme orçamento elaborado pela Secretaria de Obras Públicas”.¹⁴⁸ Em 1970, a Secretaria de Finanças do Estado concedeu mais Cr\$ 4.000,00 (quatro mil cruzeiros), mas a obra continuou até 1973, quando Pompílio prestava conta dos serviços de pintura e da folha de pagamento dos operários, que foram os próprios filiados da entidade, entre os quais estão Pompílio Filho e Evaldo Santos, seus filhos, que prestaram serviços como ajudante de pedreiro.¹⁴⁹

¹⁴⁶ SILVA, Pompílio José da. *Ofício ao Prefeito Claudionor Ferreira Paes Landim*. São João do Piauí, 30 mar. 1967.

¹⁴⁷ SILVA, Pompílio José da. *Correspondência ao Exmo. Sr. Governador do Estado*. São João do Piauí, 17 dez. 1969.

¹⁴⁸ *Id.*, *Ibid.*

¹⁴⁹ SILVA, Pompílio José da. *Folha de pagamento do pessoal que prestaram serviço como ajudante de pedreiro na reforma da União Operária de São João do Piauí*. São João do Piauí, 30 jun. 1973.

O emprego dos próprios filiados nas obras da entidade, assim como a concessão de empréstimos de materiais de construção, como algumas latas de cal entregues a Raimundo Moraes (Dico) para auxiliar na construção de sua residência,¹⁵⁰ sinalizam as redes de solidariedade que estiveram presentes durante a construção da sede, demonstrando a ampliação das possibilidades de usufruto dos recursos entre os associados, algo rigorosamente controlado e documentado por Pompílio.

Enquanto as obras da sede aconteciam, também se estreitavam as relações entre a União e o Estado. Após a aquisição da personalidade jurídica, em 1968, no ano seguinte a entidade seria reconhecida como de Utilidade Pública por meio da Lei Municipal nº 7, de 26 de novembro de 1969. Entre 1970 e 1971, Pompílio se desincumbiria do recolhimento e envio de diversos documentos ao governo do Estado, como Estatutos, Certidões de Funcionamento e Atestado de Não recebimento de verba estrangeira, provavelmente para garantir a manutenção dos direitos da entidade como Instituição Filantrópica.¹⁵¹ Esta colaboração estatal foi inclusive retribuída em 17 de maio de 1976, quando a escola profissional administrada pela entidade teve seu nome modificado de Escola Profissional Almino Afonso para Unidade Escolar Helvídio Nunes de Barros, assumindo o nome do governador do Estado do Piauí entre 1966 e 1970 e principal responsável pelo repasse dos recursos para a construção da sede.

Mas a colaboração entre a União Operária e o Estado não se restringiu ao repasse de subvenções para a construção da sede. Na verdade, as próprias atividades da entidade precisaram da colaboração constante do poder público. Podemos reconstituir como essa parceria funcionava por meio de um ofício encaminhado por Pompílio a Alberto Tavares Silva, governador do estado, em 15 de outubro de 1971. Nele, o presidente da União solicitava “em nome do Artesanato Social do Estado, dirigido nesta cidade pelo Centro Artístico Operário” verbas a serem empregadas na “diversão as crianças pobres que aqui estudam”,

¹⁵⁰ MORAIS, Raimundo. *Recibo de empréstimo de 70 latas de cal junto à União Operária Sanjoanense*. São João do Piauí, 13 jan. 1970.

¹⁵¹ Cf. PAULO, Celso Ferreira. *Declaração de tempo de funcionamento da Escola Profissional Almino Afonso*. São João do Piauí, 8 mar. 1971. SILVA, Pompílio José da. *Declaração de que o Centro Artístico Operário Sanjoanense não recebe auxílio de entidade internacional*. São João do Piauí, 18 abr. 1971. _____. *Ofício sobre remessa de documentos enviados ao Dr. Viegas, diretor de D.N.S.A.S. do M. da Educação e Cultura*. São João do Piauí, 9 mar. 1971. _____. *Ofício sobre remessa de documentos enviados ao Dr. Viegas, diretor de D.N.S.A.S. do M. da Educação e Cultura*. São João do Piauí, 13 abr. 1971. SILVA, Eloi Vieira. *Atestado de funcionamento do Centro Artístico Operário Sanjoanense*. São João do Piauí, 13 abr. 1971.

por meio da compra de “equipes, bolas, [e para] fazer quadras de futebol de salão, volley, basket e parque de diversões”, prestação de “assistência médica e dentária” e aquisição de “máquinas de datilografia”.¹⁵²

Tudo indica que, diante das possíveis dificuldades de repasse direto do Estado para a União Operária, o Artesanato do Estado serviu como ponte para o repasse dos auxílios financeiros, visto que era a entidade operária quem dirigia a instituição pública e de fato executava suas atividades. Outra evidência desta estratégia de identificação entre a União e o Artesanato do Estado pode ser encontrada numa das fotografias das turmas da escola profissional da entidade, onde se pode ver o mesmo prédio construído em regime de mutirão pelos sócios da União Operária, identificado como o Artesanato do Serviço Social do Estado, apesar de, formalmente, estas entidades terem endereços próximos, mas distintos.



Figura 1: Alunos da escola da União em frente à sua sede, com letreiros do Artesanato Serviço Social do Estado. Fonte: Acervo pessoal da família de Pompílio José da Silva.

A julgar pelo tom do documento, no qual Pompílio advertia que dispunha de uma única máquina, sendo inviável manter o número de alunos e que era “ridículo” ter de suspender as aulas do curso de Datilografia por conta da falta do equipamento, as demandas da entidade eram bem mais intensas do que aquilo

¹⁵² SILVA, Pompílio José da. *Ofício ao Exmo. Sr. Alberto Tavares Silva, governador do Estado do Piauí*. São João do Piauí, 15 out.1971.

que era assegurado pelo Estado. Uma mostra disso é a recorrente solicitação do aumento da remuneração das professoras, feito por Pompílio em ofício encaminhado a Hercília Torres de Almeida, presidente do Serviço Social do Estado (SERSE), em 07 de julho de 1970. No documento, ele comentaria:

O Centro Artístico Operário Sanjoanense, nesta cidade, fundado em 30 de Abril de 1957, reconhecido de utilidade pública pela lei municipal nº 7 de 26/11/69, é uma entidade que congrega atualmente 2.600 sócios.

Além de outras atividades, mantém o Centro uma escola profissional, com os cursos de Confecção para senhoras, curso de bordado à máquina, outro de bordado à mão e uma escola de aprendizagem de alfaiate. Além desses cursos, mantém uma escola primária em dois turnos para os filhos dos sócios.

Com as dificuldades de vida, decorrentes da seca, os sócios estão em grande atraso nos pagamentos das mensalidades, mas o Centro faz questão de manter em dia esses cursos, que prestam grande contribuição à comunidade, na formação da mocidade.

A única subvenção que recebemos é uma do Serse, do valor mensal de Cr\$ 80,00, que muito tem nos ajudado. Como a senhora pode verificar, nossas despesas são muito grandes por esse motivo o Centro vem apelar para o aumento dessa subvenção, de modo a nos ajudar melhor manter nossas finalidades. Pedimos aumento para Cr\$ 200,00, esperando da sua compreensão e boa vontade[de] um deferimento dessa pretensão.¹⁵³

A assistência social prestada por meio da manutenção da escola primária e da oferta de cursos regulares para a comunidade foi a tônica da atuação da União e deu o tom do funcionamento cotidiano de sua sede, onde eram realizadas estas atividades, mas também era lá que ocorriam as festas dançantes que ficaram gravadas nas memórias de parte dos sanjoanenses. Também era lá onde os negros respondiam ao racismo vigente naquela sociedade, visto que foi por conta da interdição de sua entrada nos espaços nobres da cidade que os operários, em sua maioria negros, preferiram o salão da União pra vivenciar “suas igualdades” e realizar seus bailes e seus desfiles de carnaval, como recordou seu Batistão.¹⁵⁴

Foi também a partir da entidade operária que Pompílio e seus amigos fundaram, entre as décadas de 1960 e 1970, um time de futebol, o União Esporte Clube, que “começou a formar atletas como Tubeu, Zito, Zezé, Elzi, Banim, David

¹⁵³ SILVA, Pompílio José da. *Ofício à Exma. Sra. D. Hercília Torres de Almeida, presidente do SERSE*. São João do Piauí, 07 jul. 1970.

¹⁵⁴ SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015.

do Zé Mendes, Jacaré, Manoel de Cheba e Boeiro”.¹⁵⁵ Dentre estes, “3 jogadores ganharam destaque: Tubeu foi para o futebol de Petrolina – PE, Etevaldo e Santa para o profissional do Piauí.¹⁵⁶ Outra agremiação surgida em torno da União foi o bloco de carnaval “Os Piratas do Samba”, criado em 1971, cujas cores eram o azul e branco.¹⁵⁷

Já a Associação Recreativa e Esportiva Sanjoanense (ARES), conhecida como Ares Clube, foi fundada em 1962 e passou a abrigar as festas das pessoas mais abastadas da cidade. Como recorda Florêncio Moura ao narrar sobre os festejos juninos:

As festas juninas e o novenário¹⁵⁸ de São João Batista são tradições cultivadas ao longo do tempo. Em época passada, nessas comemorações festivas, haviam poucas barracas espalhadas na Praça Honório Santos, cuja quantidade foi aumentando a cada ano. As pessoas que ali permaneciam ou transitavam ouviam aquela mistura de músicas diferentes tocadas em todos os pontos de venda. Destacava-se “O Varandão”, de propriedade de José Arnaldo de Castro, o popular Zé Gordura, com suas festas dançantes.

Nas três últimas noites as festas populares, organizadas por Pompílio Silva, eram realizadas no salão do Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Já a alta sociedade, dispendo do ARES CLUB, tinha suas festas de gala, com os homens vestidos de terno e gravata e as mulheres desfilando com seus vestidos e joias, cada qual mais elegante e atraindo para si elogios e a atenção de todos. Era o rigor cobrado para o embelezamento e o brilho do baile.¹⁵⁹

A associação das festas populares ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, fundado depois da União Artística e compartilhada entre Florêncio e outros depoentes, indica que Pompílio era uma figura de destaque na sociedade local, agregando em torno de si, por meio das instituições que organizava, os setores mais populares, e negros, da população, que tinham sua entrada proibida no Ares

¹⁵⁵ SÃO JOÃO DO PIAUÍ. Prefeitura Municipal. *Memorial Fotográfico*. São João do Piauí: [s.n.], 2006.

¹⁵⁶ *Id., Ibid.*

¹⁵⁷ *Id., Ibid.*

¹⁵⁸ A novena é parte do tradicional festejo de São João Batista, evento religioso que ocorre na cidade até os dias de hoje. Durante nove dias, que culminam no dia 24 de junho, dia do santo padroeiro, as missas são campais, realizadas no adro da igreja, que recebe a cada dia visitantes dos diversos municípios vizinhos e representantes das escolas e outras instituições locais, cada um com seu lugar de honra e participação definida na celebração. Atualmente, após as celebrações religiosas há também venda de comidas e bebidas em barracas e shows na praça de eventos da cidade, que fica logo em frente à igreja matriz.

¹⁵⁹ MOURA, Florêncio de Sousa. *Lembranças, fatos e devaneios*. Teresina: Halley S.A. Gráfica e Editora, 2014. p.47.

Clube, o qual desfrutava do status de clube da elite, como a referência à vestimenta arrojada e às joias dos seus frequentadores citadas por Florêncio deixa subtendido.

Frutos de um contexto histórico diferente daquele das primeiras festas realizadas em casas residenciais, o Ares Clube e a União Artística podem ser considerados exemplos das transformações na dinâmica das relações sociais e políticas em São João do Piauí decorrentes de uma incipiente urbanização, que começou a se intensificar a partir da década de 1950. Se acompanharmos as melhorias urbanas apresentadas na cidade a partir de então, citadas na *Cronologia* escrita por Rita de Cássia, veremos que os fatos selecionados apontam para um gradativo e constante aumento dos equipamentos e serviços urbanos ofertados a uma população que cresceu em relação às décadas anteriores. Entre 1950 e 1970, a cidade ganhou um novo Mercado Público, a reconstrução do mercado para carne, o início do calçamento com paralelepípedos nas principais ruas, a reforma da usina de distribuição de energia elétrica (implantado na gestão anterior: 1948-1950), a ampliação do número de escolas e a criação do Instituto São João Batista pelo famoso Padre Solon (1956), a manutenção de uma Escola Recreativa Municipal e de serviços de auto-falantes, a instalação de uma Agência Postal Telegráfica e a implantação uma agência do Banco do Brasil (1963), encerrando a década com a iniciação dos trabalhos de ampliação e benfeitorias da Praça Honório Santos e do calçamento da cidade, a inauguração do novo prédio da Penitenciária de São João do Piauí, do Fórum e construção do Hospital Teresinha Nunes de Barros, em 1969. Atraída por esta crescente oferta de serviços a população do município pularia dos 17.079 de 1923 para 23.404 em 1950, sendo que 1.467 passaram a viver na cidade que, de acordo com o censo, passou a ocupar o 24º lugar entre as mais populosas do estado.¹⁶⁰

A extração da cera de carnaúba e da borracha de maniçoba, cujo auge foi a década de 1940, quando a II Guerra Mundial favoreceu as exportações brasileiras, continuava ocupando um lugar de destaque na economia local, mas cederia lugar paulatinamente para a criação de gado e a produção agrícola. Constantino dá destaque em sua narrativa à cultura do algodão, que, segundo

¹⁶⁰ ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *São João do Piauí: cronologia*. São João do Piauí: Prefeitura Municipal, 1986. p.58-69.

suas recordações, teria se iniciado na cidade na década de 1930 e prosperado pelos anos seguintes até a década de 1980, quando entrou em estagnação.¹⁶¹

No campo político os grupos hegemônicos se institucionalizaram na forma de partidos, tendo sido criado o Diretório do Partido Social Democrático (PSD) em 16 de junho de 1945, liderado por Raimundo Pereira de Sousa e por nosso já conhecido Constantino Pereira, que de maníobreiro se tornaria criador de gado e político profissional, sendo reeleito constantemente para deputado estadual durante toda a década. Sua oposição, formada pelo diretório da União Democrática Nacional (UDN), criado em 1949, era presidida por Francisco Antonio Paes Landim Neto, cuja família só iria consolidar sua posição política a partir de meados da década de 1970 quando então se estabeleceria como grupo hegemônico por um longo período, atuando em diferentes partidos, governando a cidade até a derrota nas eleições municipais de 2012.¹⁶²

Era nesse contexto que se promoviam as festas do Ares Club e da União Artística de que se recordam D. Gildete Dias, D. Liosa e Seu Nero. Já adentrando, portanto, as décadas de 1950 e 1960, após a fundação desses clubes, a tendência de segregação racial do período anterior se manteve e continuava sendo reafirmada de forma categórica, como Liosa deixa claro ao recordar um caso ocorrido com seu cunhado:

Tinha [...] um irmão de Nero de criação, veio com a família de São Paulo pra dançar no clube e morava lá em São Paulo mas era filho daqui. Morava lá em São Paulo com irmão dele [...] Aí veio pra ir dançar no clube. Foram convidados por outros pra ele ir dançar no clube, quando chegou lá barraram ele na porta, nesse tempo [...] era casado. É irmão dele de criação, muito direito o rapaz. Agora não sei porque que eles tinham essa... Esse complexo de não deixar as pessoas entrar. Era... Bem moreno. Ele era bem moreno a mulher bem clara, mas mesmo assim qualidade não vale nada o importante é você (inaudível) a pessoa e ter também, e ele tinha e não deixaram ele entrar.¹⁶³

¹⁶¹ SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001. p.71-72.

¹⁶² MOURA, Florêncio de Sousa. *Lembranças, fatos e devaneios*. Teresina: Halley S.A. Gráfica e Editora, 2014. p.75-86.

¹⁶³ ARAÚJO, Maria Leonisa de. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 13 set. 2019. p.12.

Se a população rica e branca da cidade impedia o acesso dos negros a suas festas “de primeira”, os excluídos dessas festividades reagiram organizando suas confraternizações nas festas particulares organizadas nas décadas de 1920 a 1940 que Seu Batistão recorda como importantes momentos de encontro entre amigos, e, partir da década de 1950, promovendo os eventos na União Artística, dentro da qual eles impunham seus próprios critérios de inclusão, respeito e moralidade:

A festa que eu mais ia da União do Pompílio, hoje é finado. [Começavam] as 22:00h [e terminavam] umas 1:00 ou 2:00h. [...] Nessa festa que eu frequentava quem organizava era ele mesmo o finado Pompílio. [...] [Quem tocava nas festas,] era sanfoneiro, saxofone. Até o José de Sua Ana era uns dos tocadores [...] [As músicas que tocavam era] forró, valsa e... bolero. [Os participantes da festa] se vestia muito bem vestido. Era saia comprida, vestido comprido, roupas de manga. Era tudo bem vestido. Naquela época não tinha aquelas roupinhas de hoje. [As bebidas servidas eram] cerveja, conhaque, era essas bebidas assim. [...] Lá nessa União só entrava os sócios. Eles não deixava entrar quem não era sócio, pessoas assim que eles sabia é... pessoas inconvenientes não deixava entrar. Era barrados na porta. [...] Eu gostava e era de muito respeito e muito organizado lá, porque só entrava pessoas direitas.¹⁶⁴

Cotejando as informações da memória de Gildete com as dos outros entrevistados seus contemporâneos, concluímos que as festas organizadas por Pompílio acabavam sendo um espaço alternativo aos negros e aos demais impedidos de entrar nos bailes do Ares Clube, podendo ser consideradas elementos de resistência ante a segregação social e racial vivenciadas na cidade. Os clubes, desta forma, acabavam por demonstrar de forma mais evidente as demarcações de verdadeiros territórios na cidade, dentro dos quais cada grupo teria liberdade para transitar e que eram interditos aos seus “outros” de cor diferente, e a animação e organização das festas serviam inclusive como instrumento de auto-afirmação da população negra, como Liosa deixa implícito em sua fala: “Mas também eles não entrava aonde nós dançava também. Eles chorava pra entrar mas não entrava.

¹⁶⁴ SOUSA, Gildete Dias de. *Depoimento concedido a Emerson Ferreira de Sá e Rianne de Sousa do Nascimento*. São João do Piauí, 18 set. 2016. p.1.

Hum. Num tinha quem aceitasse. Assim como nós não podia olhar as dele eles também... Nós não aceitava nenhum. Tudo era festa decente”.¹⁶⁵

A interdição racial, aliás, era estabelecida com estratégias mais sofisticadas que o impedimento da entrada na porta de cada estabelecimento. Entre os membros da União, a seletividade do acesso ao clube era garantida antes mesmo do início da festa, por meio do envio antecipado dos convites, o que garantia uma seleção prévia das pessoas autorizadas a participar de cada evento, como recorda Liosa: “Lá no dia da festa o convite vinha... deixar aqui... [...] quando eu me casei, aí quando vinha, vinha pra minhas filha”.¹⁶⁶ Já em relação ao Ares Clube, tanto Nero quanto Seu Batistão recordam que o primeiro critério de acesso a cada clube era ser sócio, e Honório Santos, cujo pai foi membro fundador do Ares Clube recorda que o acesso ao clube

era privativo dos sócios. Dos sócios e dos convidados. Só participava das festas quem era sócio e quem era convidado pelos sócios. [...] Quem entrava era só os sócios e quem era convidado[...]. E a União era só aqueles lá... deles... Daqueles lá, da classe deles lá. Da classe dos operários.¹⁶⁷

Se o acesso era restrito aos sócios, havia no Ares um processo criterioso de seleção dos mesmos, para ser aceito no clube, segundo Honorinho,

tinha que entrar com o requerimento, né? Se fosse aprovado, tornava sócio. Se fosse recusado deixava de ser. [Quem aprovava] era a diretoria. A diretoria do clube, né? [...] O critério de quem podia e quem não podia? Aí eles... era na cara do dia. Eu não sei o que era que fazia porque... eu não sei se era conduta ou se era poder aquisitivo de cada um. Eu sei que... que... era... ele tinha certa... entrava os sócios né? Agora... os... pra se tornar sócio, novos sócios tinha que passar por esse critério, né? De ser avaliado pela... pela diretoria. Na União eu não sei se tinha isso. Sei que a primeira não frequentava lá não. Só entrava lá quem fosse da União, né?¹⁶⁸

A hesitação de Honorinho ao falar dos critérios de definição dos membros da “segunda” e de seleção dos novos sócios do Ares é sintomática do desconforto

¹⁶⁵ ARAÚJO, Maria Leonisa de. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 13 set. 2019. p.8.

¹⁶⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁷ NETO, Honório Santos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 set. 2019.

¹⁶⁸ *Id.*, *Ibid.*

que esse aspecto da memória lhe causa. Filho de um sócio fundador e ele mesmo sócio e ex-frequenter de um clube hoje retroativamente associado a uma elite racista, é difícil para ele admitir os critérios raciais que atravessavam o processo de seleção dos frequentadores e que, por sua vez, funcionava como estratégia de classificação entre as pessoas “de primeira” e de “segunda” pela rica “sociedade” sanjoanense. Apesar de que, para nossos depoentes que frequentavam as festas de segunda, o caráter racial da definição era claro, Honório titubeia e associa ao grupo um caráter econômico, buscando um reforço para essa estratégia no próprio nome do clube, assim, os membros da segunda não são prioritariamente negros, mas a classe dos operários. Mesmo quando diretamente questionado se havia alguma questão racial envolvida neste processo, ele responde de forma esquiva e localizando cuidadosamente o ocorrido num tempo passado: “Eu acho que tinha, rapaz. Naquele tempo. Eu acho que... Acho que tinha esses preconceito. [...] Eu não sei nem te dizer o motivo desse preconceito pra trás. Existia, né? Preconceito. Negro. Quem era negro quem era branco”.¹⁶⁹

As dificuldades de Honorinho em lidar com esse aspecto do passado demonstram o impacto das mudanças ocorridas nas relações raciais sanjoanenses sobre o trabalho da memória. Embora seja de conhecimento geral entre os moradores da cidade essa prática de interdição da entrada dos negros nas festas da elite branca do passado, ele permanece como um fato minimizado ou silenciado na memória pois cabe lembrar que, se Honório, branco que não quer ser associado ao racismo hoje moralmente reprovável em nossa sociedade, tenta passar ao largo do tema, mesmo entre os depoentes negros a afirmação do caráter racial da segregação muitas vezes é dita, mas não de forma categórica, como um segredo cujo último detalhe que o interlocutor tem de descobrir por conta própria. Seu Batistão define a “segunda” com a palavra “nós” (e ele mesmo se sabe negro mas não usou a palavra para definir seu próprio grupo), Liosa fala em “gente como eu”, e até Nero, que afirma de forma até mesmo crítica e ácida o racismo do passado ao falar de sua cor, fala “brincando”: “Negro, não. Que eu não sou cachorro”. A força do constrangimento que tal fato opera no trabalho da memória de hoje é um indício marcante de quão poderosa deve ter sido a força

¹⁶⁹ NETO, Honório Santos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 set. 2019.

desse racismo no passado, visto que, nem os praticantes querem ser mais associados a ele, nem suas vítimas.

Cabe destacar, no entanto, que, se à primeira vista, essa marginalização era drástica e inflexível, a memória demonstra que, na prática, pelo menos nas festas de segunda, poderia haver concessões, sendo possível aos brancos “amigos” e não “exibidos” a convivência entre os negros.¹⁷⁰ A tolerância racial, portanto, seria o critério último de acesso a tais festas. No entanto, se as festas de segunda podem ser consideradas símbolos de resistência, estas também apresentavam seus limites visto que, se o critério racial e, sobretudo, econômico, que informava a possibilidade de acesso aos clubes de elite eram relegados a um segundo plano na União do Pompílio, em suas práticas ele revela que ambos os grupos valorizavam padrões de comportamento que indicam uma cultura comum de disciplinamento dos hábitos e de controle de gênero bastante acirrada, na qual as mulheres que desfrutavam de sua liberdade sexual de forma distinta dos padrões hegemônicos não eram aceitas, como demonstram as recordações de Eliane Santos, filha de Pompílio:

Quem dançava na primeira não podia dançar na segunda. Era. E o pessoal... quem dançava na segunda não participava da primeira. A da primeira... terminava a festa da primeira, eles iam pra da segunda. E lá na segunda o meu pai era muito rígido. Quem era... se brigasse na rua ele não deixava entrar lá. Se não fosse mais virgem, moça, fosse moça falada, não entrava mais lá, entendeu? E quando tinha festa os pais faziam questão de deixar. Chegava lá e entregava: “Tá nas suas mãos”. Quando terminava a festa, ele ia deixar na casa do pai. Então os pais iam dormir sossegados porque sabia que ele ia deixar de volta.¹⁷¹

A tônica das festas das décadas de 1950 e 1970 parece ter sido a gradual transição das casas residenciais e da Prefeitura Municipal para as sedes dos clubes, onde o controle de acesso passou a ser feito de uma forma bem mais rígida e socialmente controlada, a partir da seleção dos sócios de cada entidade. Mais do que o momento festivo, então, eram os critérios de filiação que estabeleciam as categorias e os territórios permitidos aos cidadãos, sendo que

¹⁷⁰ SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015. p.8.

¹⁷¹ SANTOS, Eliane dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Sayonara Ferreira Lopes*. São João do Piauí, 12 maio 2018. p.8.

nessa cartografia, brancos e ricos tinham uma maior liberdade de circulação, sendo seguidos dos negros, que construíram seus próprios espaços de diversão como resposta ao ambiente de segregação.

Assim como foi observado por Gianne Vargas Escobar no contexto de atuação dos Clubes Sociais Negros no Rio Grande do Sul, do outro lado do país, na quentura da caatinga piauiense, também era

[...] através da festa, da ajuda mútua, da solidariedade, da amizade, dos encontros festivos, “aparentemente só para bailes”, que se davam as relações organizacionais do grupo social, que paulatinamente se afirmava como uma “raça” importante que também se organizava e construía os seus espaços simbólicos de poder.¹⁷²

Fora desta dinâmica e aparentemente relegadas aos cabarés e bares periféricos ficavam os boêmios e as mulheres “de vida fácil”, estas aparentemente sem qualquer possibilidade de romper os rígidos limites da moral sexual vigente.

2.4 O acervo fotográfico de Pompílio e a memória da União.

Quando conheci o arquivo composto por Pompílio e cuidadosamente preservado pela sua família, me impressionou a quantidade e variedade dos documentos que haviam sido metodicamente preservados pelo líder da União. Nas caixas que me foram generosamente cedidas para tratamento e digitalização por sua filha Eliane, havia livros de ata, registros de ponto de funcionários da escola, carteiras de sócios, diversas notas de compras de mobiliário, recibos de pagamentos de bandas, cartas pessoais e até mesmo bilhetes de passagem de ônibus, que atestam o escrupuloso cuidado de Pompílio em preservar todos os registros do trabalho e sobretudo da movimentação financeira da entidade. Entre esses documentos, numa bonita caixinha de perfumes, estavam guardadas

¹⁷² ESCOBAR, Gianne Vargas. *Clubes sociais negros: Lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial*. Dissertação (Mestrado Profissional) – Programa de Pós-Graduação Profissionalizante em Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010. p.77.

também vinte e cinco fotografias e dezoito binóculos¹⁷³, totalizando quarenta e três registros visuais de todo um cotidiano que não seria possível vislumbrar apenas através da documentação escrita.

Antes de qualquer análise mais aprofundada desse acervo, a própria história da sua construção, assim como a relação das fotografias com os demais documentos preservados, merece nossa atenção. Como já discutimos anteriormente, segundo Lúcia Heymann,

Guardar papéis, fotos, objetos, enfim, lembranças pessoais ou de um grupo é algo que fazemos na tentativa de preservar nossa memória e, por essa mesma via, nossa própria identidade. Nem todas as memórias, porém, virão à luz do dia, sendo reconhecidas como relevantes para a memória nacional. Uma importante questão a ser colocada, portanto, para além dos mecanismos de preservação de arquivos privados, é o que faz com que determinados acervos sejam reconhecidos como relevantes, tornando-se objeto de políticas, ou de investimentos públicos. Refletir sobre esses critérios de reconhecimento é, dessa forma, fundamental¹⁷⁴.

O arquivo de Pompílio não passou ainda por um processo de institucionalização como o discutido pela pesquisadora, mas é evidente como seu construtor tinha em mente um claro reconhecimento do valor documental e histórico dos papéis, fotografias e bandeiras paulatinamente reunidos e salvos do esquecimento tão comumente relegados a tais objetos e que este reconhecimento foi inclusive compartilhado e continuado por sua família, pois pude perceber desde meu primeiro contato com sua filha Eliane, o cuidado que ela teve em preservá-lo e o interesse dela em que o mesmo fosse submetido a formas mais adequadas de cuidado e socialização.

Voltando então às reflexões de Heymann, lembramos que

Na verdade, os critérios de reconhecimento da relevância social de acervos documentais são profundamente informados por lutas sociais, políticas, culturais, identitárias, etc. Percebê-lo significa perceber também que tais critérios, necessariamente, se modificam ao longo do tempo, em um processo aberto. Vivemos,

¹⁷³ Binóculos são pequenos objetos de plástico, em formato de cone, que tem na extremidade menor uma pequena lente e na extremidade maior um negativo de uma fotografia, que quando apontado em direção à luz permite ao observador ver a imagem pela lente na extremidade menor.

¹⁷⁴ HEYMANN, Lúcia. *Velhos problemas, novos atores: desafios à preservação dos arquivos privados*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005. p.3.

hoje, um intenso processo de afirmação de novos grupos e, assim também, de novas identidades. Cada novo grupo que se constitui busca o seu reconhecimento no espaço público, produzindo efeitos significativos sobre os modos como a sociedade como um todo se percebe. Nesse processo, termina-se por produzir o reconhecimento da relevância social daquilo que antes, muitas vezes, era mesmo invisível.¹⁷⁵

Desta forma, se a constituição e preservação de um arquivo documental pode ser intimamente ligada às lutas sociais, políticas, culturais e à formação das identidades de um grupo, qual a identidade que Pompílio e sua família buscaram construir acerca de si? E como essa identidade buscada ajuda a compreender o contexto das lutas políticas, sociais e culturais de sua época e dos dias de hoje?

José Reginaldo Santos Gonçalves, citado por Ulpiano Meneses, reflete que,

[...] mais do que simplesmente expressar nossas identidades pessoais e coletivas, os objetos, na verdade, nos constituem enquanto pessoas; na medida em que aprendemos a usá-los, eles nos inventam. Em outras palavras, sem os objetos não existiríamos; pelo menos não existiríamos enquanto pessoas socialmente constituídas sem eles.¹⁷⁶

Se o arquivo composto por Pompílio nos ajuda a compreender então a sua própria construção de si, assim como a construção identitária de sua família, então o que os objetos que o compõe dizem para nós? Para responder a esta pergunta vamos agrupar os elementos de seu acervo em dois grupos de fontes: documentos escritos e imagens, visto que se tratam de fontes com linguagens distintas e que, portanto, embora articuladas entre si, funcionam de forma diferente dentro dos seus respectivos contextos de uso e circulação.

Considerando os documentos escritos que compõem o acervo e que foram utilizados para a reconstituição da história da União elaborada no tópico acima posso inferir que o principal interesse de Pompílio na reunião dos mesmos era atestar a seriedade e lisura, assim como seu empenho em seu papel de líder da entidade, algo que pode ser comprovado pelo seu esforço na preservação de um amplo leque de documentos. Entre eles, um conjunto numeroso é formado pelos registros das movimentações financeiras da União e do próprio Pompílio. Pude

¹⁷⁵ HEYMANN, Lúcia. *Velhos problemas, novos atores: desafios à preservação dos arquivos privados*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005. p.3.

¹⁷⁶ GONÇALVES apud MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Rumo a uma "história visual". In: *O imaginário e o poético nas ciências sociais*[S.l.: s.n.], 2005. p. 7.

encontrar boletos de pagamento de bandas, recibos de empréstimos de materiais de construção utilizados na edificação da sede, notas fiscais de compra de mobiliários e até mesmo bilhetes de pagamento de passagens de ônibus. Qual a intenção da preservação de tão vasto conjunto de papéis senão ter à mão os documentos capazes de proteger o presidente de quaisquer questionamentos sobre sua gestão? Algo inclusive que em nossas conversas informais sua filha Eliane afirmava que era uma preocupação relevante do pai. E além deste caráter de prestação de contas, visíveis na preservação desses registros, o interesse de Pompílio na comprovação de seus esforços na busca do desenvolvimento da entidade pode ser observado na preservação de ofícios de pedido de subvenções a políticos, dos registros de ponto de professores da escola mantida pela União, de bilhetes trocados com professores e até mesmo de uma carta pessoal recebida de um amigo onde o mesmo se solidarizava indo em sua defesa diante de acusações que foi alvo e que o remetente julgavam infundadas.

Mas se os documentos escritos têm essa função, o que podemos descobrir através das imagens que chegaram até nós em forma de fotografias e binóculos? Ao partirmos então para a análise das fontes visuais, temos em mente a advertência feita por Elizabeth Edwards, também citada por Ulpiano Meneses, de que

A fotografia, diz ela, não pode ser tomada meramente como o instrumento de uma inscrição indexical, mas sim como uma tecnologia para a exibição visual experimentada como significante. A materialidade, assim, traduz o abstrato e representacional da “fotografia” em “fotografias” que existem no tempo e no espaço. Utilizando a terminologia da estética de Susanne Langer, que os estudos de cultura material já haviam feito circular, propõe que se pense na imagem visual tanto em termos de formas discursivas quanto “exibitórias”.

A aceitação de que toda imagem é, antes de mais nada, um objeto tridimensional (e não somente uma abstrata projeção de três dimensões num plano) introduz, automaticamente, dois outros problemas: as coisas, imersas na vida social e suas contingências, também podem contar com uma biografia. A segunda questão é a participação da imagem na “instituição” das pessoas sociais. Estes dois problemas incluem integralmente as imagens.¹⁷⁷

¹⁷⁷ MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Rumo a uma "história visual". In: *O imaginário e o poético nas ciências sociais* [S.l: s.n.], 2005. p. 7.

As imagens, portanto, tem uma linguagem e uma materialidade própria que convém investigar se quisermos compreender de forma mais acurada a elas mesmas e ao contexto histórico no qual elas atuaram e atuam. A respeito dessa materialidade das imagens, um aspecto a analisar é a forma como elas chegaram até nós. O primeiro ponto a destacar é a forma como elas estavam guardadas em meu primeiro contato com o acervo de Pompílio. Enquanto a documentação escrita estava reunida de uma forma um tanto desleixada em caixas, as fotografias estavam guardadas numa bela caixa de presentes. O que no mínimo indica o apreço e o destaque que aquelas fontes, enquanto objetos em si, tinham em relação aos demais documentos.

Por outro lado, é evidente que a família de Pompílio deve ter em seu poder outras imagens, mas eram aquelas, ali naquela caixa reunidas, que faziam parte do acervo relativo à memória da União e de outros aspectos de sua trajetória política. Se voltarmos nossa atenção, como sugere Ulpiano Meneses, para “as relações entre objetos, entre pessoas e objetos, entre pessoas mediatizadas por objetos, tanto diacrônica quanto sincronicamente”¹⁷⁸, seremos capazes de perceber que aquelas fotos estavam ali porque elas tinham uma função a cumprir que só seria efetivamente realizada ao lado daqueles outros documentos. Era ali, junto dos registros de vida financeira e burocrática da União que elas deveriam ser guardadas.

Feito essa ressalva em relação à materialidade das imagens, cabe ainda analisar outra questão antes de investigar as imagens em si, a questão da linguagem destas fontes. As fotografias podem ser definidas como fontes visuais, que, por esta especificidade tem características distintas dos documentos escritos. Segundo Knauss,

A imagem é capaz de atingir todas as camadas sociais ao ultrapassar as diversas fronteiras sociais pelo alcance do sentido da visão. [...] O exemplo aponta, também, para a evidência de que a imagem se identifica com uma variedade de grupos sociais que nem sempre se identificam pela palavra escrita.¹⁷⁹

¹⁷⁸ MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Rumo a uma "história visual". In: *O imaginário e o poético nas ciências sociais* [S.l: s.n.], 2005. p. 7.

¹⁷⁹ KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 8, n. 12, p. 97-115, jan.-jun. 2006. p.99.

É através do sentido “mais democrático” da visão que alguns sujeitos históricos apresentam a outros sujeitos elementos para a interpretação de sua realidade social. As imagens, nesta concepção, compõem uma cultura visual, uma iconosfera, que pode ser definida como “o conjunto de imagens-guia de um grupo social ou de uma sociedade num dado momento e com o qual ela interage”¹⁸⁰ e que interferem na construção da produção dos significados e na construção material e efetiva das relações sociais no cotidiano.

Seguindo a proposta metodológica apresentada por Knauss para o tratamento das imagens, compreendemos

[...] os processos de produção de sentido como processos sociais. Os significados não são tomados como dados, mas como construção cultural. Isso abre um campo para o estudo dos diversos textos e práticas culturais, admitindo que a sociedade se organiza, também, a partir do confronto de discursos e leituras de textos de qualquer natureza – verbal, escrito, oral ou visual. É nesse terreno que se estabelecem as disputas simbólicas como disputas sociais. Conforme adverte Georges Ballandier, “o poder só se realiza e se conserva pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos”, pois, simplesmente pela força, sua existência seria sempre ameaçada”.¹⁸¹

Mais do que inocentes registros do cotidiano, portanto, as fotografias são também instrumentos, armas, utilizados pelos grupos na disputa pelo poder que se trava através da disputa pela produção de sentidos acerca da realidade, visto que, como afirma o autor, “[...] os modos de ver são definidos como visões parciais do mundo, que, por meio de representações visuais, reordenam o mundo a partir do olhar”.¹⁸²

Para abordar então esse grupo específico de fontes tomei a liberdade em primeiro lugar de agrupá-las segundo a temática que apresentavam segundo minha inferência pessoal respaldada pelas conversas com Eliane e Evandro, ambos filhos de Pompílio. Desta estratégia surgiram oito temáticas: 1) um desfile de 7 de Setembro; 2) Carnaval; 3) Cursos de corte e costura e bordado; 4) um encontro com o governador Helvídio Nunes; 5) Festas na União; 6) a Construção da sede da entidade; 7) Reuniões e 8) o time de futebol União Esporte Clube.

¹⁸⁰ MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Rumo a uma "história visual". In: *O imaginário e o poético nas ciências sociais* [S.l.: s.n.], 2005. p. 1.

¹⁸¹ KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 8, n. 12, p. 97-115, jan.-jun. 2006. p. 100.

¹⁸² *Id.*, *Ibid.*, p. 108.

A própria observação dos temas retratados nas imagens confirma nossa impressão acerca do interesse de Pompílio ao montar o seu acervo. Assim como na documentação escrita, nas fotografias estão registrados momentos onde o trabalho social da União é destacado, seja na educação das crianças, quanto nos momentos de lazer e na capacitação profissional. Entre esses grupos de imagens, o que apresenta maior número de fotografias é o de um desfile de 7 de Setembro, apresentadas abaixo:



Figura 2: Carro decorado e alunos da escola da União Artística Operária Sanjoanense em desfile de 7 de Setembro. Fonte: Acervo Pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 3: Alunos da Escola da União Artística Operária Sanjoanense preparados para o Desfile de 7 de Setembro.

Fonte: Acervo Pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 4: Pompílio (em pé com camisa branca à direita) vistoria alunos da Escola da União vestidos de índios para o Desfile de 7 de Setembro. Fonte: Acervo Pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 5: Alunos da Escola da União fardados e perfilados para a foto em frente ao prédio da entidade. Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 6: Alunos e professoras da Escola da União fardados e perfilados para a foto em frente ao prédio da entidade. Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 7: Alunos Escola da União fardados e perfilados para a foto em frente ao prédio da entidade com bandeira e cartazes.
 Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 8: Pompílio (em pé à esquerda), alunos e professoras da Escola da União fardados e perfilados para a foto em frente ao prédio da entidade com bandeira ao centro.
 Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 9: Alunos da Escola da União fantasiados de índio, índia e japonesa ao lado de suas professoras em frente ao prédio da entidade.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 10: Alunos da Escola da União com bandeiras e cartazes em frente ao prédio da entidade.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 11: Aluna com tambor preparada para o desfile de 7 de Setembro
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 12: Alunos na rua uniformizados para o desfile de 7 de Setembro. Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva

À primeira vista, chama nossa atenção o fato de que, embora a União tenha sua memória muito ligada às festas é um evento escolar o que apresenta maior quantidade de registros. Nestas onze imagens, nove fotografias (figuras 2 a 10) e dois binóculos (figuras 11 e 12), o que se destaca é a grande quantidade de crianças, algumas delas fantasiadas, mas a grande maioria vestidas com o fardamento simples, composto pela camisa branca e calção ou calça social. Na figura 06, o sorriso satisfeito de dois meninos negros bem vestidos em suas calças e sapatos sociais contrasta com os chinelos presentes em outros colegas e traz um indício de como o cuidado de seu vestuário durante o evento era um fator importante na afirmação de sua autoestima, algo perceptível também na atitude de Pompílio, que aparece na figura 4 em sua calça social e camisa brancas avaliando as fantasias dos alunos, ou pousando para a fotografia na figura 8.

Considerando que até hoje o desfile de 7 de Setembro é um evento importantíssimo no calendário das escolas da cidade, sendo significado como um momento de afirmação da organização e vitalidade de cada instituição e gerando até mesmo uma certa rivalidade entre elas, podemos entender o cuidado que a escola da União teve não só em registrar as roupas temáticas e a grande quantidade de alunos atendidos como em preservar este registro para a posteridade.

O segundo tema com maior número de fotografias é o Carnaval. Nas imagens que encontramos o destaque agora são para os brincantes vestidos em roupas estilizadas, para seus sorrisos empolgados e para a grande quantidade de pessoas acompanhando o desfile do bloco Os Piratas do Samba, cujo estandarte foi retratado com cuidado. E o sério Pompílio do desfile agora aparece desfilando ao lado do estandarte do bloco na figura 14, dançando animado e em destaque com sua roupa branca contrastando com o colorido dos demais membros do bloco na figura 17 ou conduzindo a banda de música durante o desfile pelas ruas na figura 18.

Observando a aparência dos brincantes podemos ter uma noção da composição racial do bloco. Com sua pele negra, lábios grossos e cabelos crespos, são negros em sua maioria que aparecem nas fileiras dos Piratas do Samba e é agradável observar que as fontes nas quais podemos identificar a

negritude dos membros da União sejam as mesmas que registram sua alegria e irreverência nos momentos de festa.



Figura 13: Desfile do bloco de carnaval Os Piratas do Samba.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 14: Desfile do Bloco de carnaval “Os Piratas do Samba” com Pompílio no canto direito com camisa estampada.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 15: Populares em desfile de carnaval do bloco “Os Piratas do Samba”.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 16: Saxofonista e passista em desfile de carnaval do bloco “Os Piratas do Samba”.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 17: Pompílio em frente a ala de moças fantasiadas durante o carnaval.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 18: Pompílio conduzindo desfile do bloco “Os Piratas do Samba”.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 19: Moças dançando em festa da União.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 20: Jovens em frente a músicos em festa da União.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 21: Jovens em momento festivo da União. Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.

Um detalhe relevante perceptível nos registros do Carnaval é a presença constante de crianças, como pode-se perceber nas figuras 13, 16, 18 e 21, algo que também aparece nos registros das festas realizadas no clube. Em torno das simples mesas de madeira, homens e mulheres se reuniam para conversar e tomar algumas cervejas também acompanhados de crianças, como é possível perceber nas figuras 22 e 24. E Pompílio também teve o cuidado de posar sorridente entre os convivas para o registro de mais esse aspecto do cotidiano da União.

O ambiente familiar evocado pelas fotografias condiz com a memória dos frequentadores da União, como Dona Olinda, irmã de Pompílio, Dona Liosa e Seu Nero, que sempre reforçaram em seus depoimentos que todas as festas eram “de família”, com muito respeito e uma disciplina rígida imposta por Pompílio e seu filhos.



Figura 22: Frequentadores da União sentados à mesa com Pompílio em pé ao lado.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva



Figura 23: Pessoas sentadas à mesa em festa da União.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 24: Casal sentado à mesa tomando cerveja.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 25: Pessoas em traje de festa na União.

Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.

Outro tema registrado nas fotografias foi a formação profissional oferecida pela União aos seus sócios, como os cursos de corte e costura e bordado registrados nas imagens abaixo.



Figura 26: Alunas do curso de bordado decorando uma toalha de mesa.

Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 27: Alunas do curso de corte e costura utilizando máquinas de costura.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 28: Alunas do curso de bordado em atividade prática.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 29: Pompílio com meninas alunas do curso de bordado.

Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.

Por meio das imagens podemos novamente ter uma visão do público atendido pela União e elas indicam que foram sobretudo às mulheres e também às crianças que foram destinadas as aulas de bordado e costura. E as roupas simples e as toucas na cabeça, além da rusticidade da casa e dos ambientes descritos condizem com o caráter mais popular e humilde dos beneficiários destas ações do clube. O sorriso irreverente de uma das alunas, tanto na figura 27 quanto na figura 28, assim como a proximidade e naturalidade com que as mesmas tecem o mesmo bordado aparentam que o ambiente de familiaridade evocado nas memórias e retratado nos registros das festas também era vivenciado nestas atividades. E também aqui, mais uma vez, Pompílio teve o cuidado de aparecer nas fotografias, seja acompanhando o trabalho das costureiras (na figura 27) ou a apresentação dos trabalhos de bordado (figura 29). Presença também visível no registro de construção da sede da entidade,

marcada mais uma vez pela presença de crianças e da gente humilde que lhe ajudou no próprio trabalho de edificação da mesma, retratada em sua arquitetura característica na imagem 31:



Figura 30: Pompílio acompanhando obras da sede da União.

Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 31: Sede da União recém-construída.
Fonte: Acervo Pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 32: Pompílio recebe o governador Helvídio Nunes de Barros.
Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.

O cuidado com o registro dos mais diversos aspectos do cotidiano da União foi tão completo que no acervo a que tivemos acessos, há também fotografias das reuniões da entidade. Na figura 34, por exemplo, podemos perceber a simplicidade do ambiente dos encontros e de seus membros, dentre os quais um se destaca pelo seu chapéu de vaqueiro na cabeça, assim como Pompílio, em pé numa mesa a parte conduzindo a reunião. Já na figura 33, vemos os membros algumas pessoas reunidas com Pompílio no centro entre eles e com uma faixa acima com os dizeres “Programa de Educação Sindical patrocinado pela Federação dos Trab. na Agricultura no Estado do PI com a colaboração do IADESIL, realizado na cidade de São João do Piauí no período de 26 a 30 – 09 – 1979”.



Figura 33: Reunião do “Programa de Educação Sindical patrocinado pela Federação dos Trab. na Agricultura no Estado do PI com a colaboração do IADESIL, realizado na cidade de São João do Piauí no período de 26 a 30 – 09 – 1979”.

Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.



Figura 34: Reunião da Associação de Aposentados e Pensionistas do INSS de São João do Piauí.

Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.

Considerando a temática do encontro, provavelmente aqui não se tratam de membros da União, mas do Sindicato de Assistência aos Lavradores, uma entidade cuja documentação a que tive acesso não revela a posição de Pompílio em seus quadros, mas os dizeres da faixa indicam uma articulação política do líder da União sanjoanense com uma entidade estadual importante que teria um papel relevante anos depois, a Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAG), e o próprio tema do encontro demonstram uma das prováveis fontes de formação política, tanto de Pompílio quanto de seus associados.

Essa articulação política de Pompílio também foi registrada e valorizada com o auxílio das imagens, por meio de fotografias que registraram seu encontro com o próprio governador do estado, Helvídio Nunes de Barros:



Figura 35: Pompílio conversa com governador Helvídio Nunes junto a algumas pessoas.

Fonte: Acervo pessoal de Pompílio José da Silva.

A presença do governador do Estado numa casa repleta de pessoas modestas e negras e a proximidade com que ambos aparecem nas imagens demonstra bem o capital político que o líder da União possuía e buscava valorizar e seu traje sempre formal e bem vestido demonstra bem o cuidado com a imagem de si que Pompílio buscava construir. Algo que inclusive foi destacado pelo seu filho Evandro em seu depoimento quando recordava sobre a postura do pai:

Ele era todo alinhado. Era de blazer, todo chique. Logo ele era alfaiate de primeira linha. [...] Você vê assim uma pessoa pobre alinhado desse jeito que você vê aí, há cinquenta anos atrás. Não dá pra comparar. Pra você ver assim, quando você olha pra trás assim tem diferença. Que não era assim um coitadinho, aquele pobrezinho, aquele negrinho lá do interior, sabe? [...] [Se vestir bem era um jeito de demonstrar] igualdade. Porque é aquela história. Se você se veste bem junto a pessoas de condição... A roupa ela caracteriza o momento. Tá entendendo? Vê. O militar de farda representa aquele estilo dele. É como o advogado. O cara de terno e gravata. É um diferencial. Quem... um advogado não usar... de camiseta normal ele não é tratado como advogado mesmo sendo. A sociedade tem essas coisas que às vezes podem ser ruim mas isso faz a diferença.¹⁸³

¹⁸³ SANTOS, Evandro da Silva. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. Teresina, 06 set. 2021.

Pela memória de Evandro podemos perceber como, mais que um detalhe do cotidiano, para Pompílio a roupa carregava junto um significado de distinção, como um elemento, também visual, que poderia e era cuidadosamente utilizado pelo líder da União para construir uma relação de igualdade com seus interlocutores políticos, mesmo que para além das aparências seu poder político fosse distinto.

Por fim, concluindo as temáticas temos uma única foto onde Pompílio aparece ao lado do time de futebol da entidade, o União Futebol Clube, outro motivo de orgulho do fundador e de seus sócios, visto que tanto nas memórias dos depoentes quanto no Memorial Fotográfico elaborado pela Prefeitura de São João do Piauí por conta do centenário da cidade é comum a referência ao fato de que alguns jogadores revelados neste time conseguiram seguir a carreira de jogador de futebol profissional, seja na capital do estado ou em outras paragens.



Figura 36: Atletas do time do União Futebol Clube.

Fonte: Acerco pessoal de Pompílio José da Silva.

O arquivo de Pompílio, portanto, tanto em suas fontes escritas quanto visuais, legaram para a posteridade o registro das ações social implementada pelas entidades das quais ele foi o condutor. Mas, para além disso as imagens, embora criadas, reunidas e preservadas com o claro objetivo de demonstrar o zelo e empenho, de fato louváveis, desse sujeito “diferenciado”, como tantas vezes citava seu filho Evandro, nos permitiu também conhecer um pouco dos rostos, sorrisos e do cotidiano dos seus companheiros, seja os professores e alunos da escola primária, das mulheres e jovens participantes do curso de bordado ou dos colegas do sindicato e do time de futebol, todos eles, mesmo que vivendo uma vida difícil na qual geralmente ocupavam o lugar de coadjuvantes, içados ao protagonismo da memória numa postura alegre e orgulhosa pelo poder da imagem.

3 OS HERDEIROS DE ANSELMO: A identificação do território quilombola de Riacho dos Negros.

3.1 Eduardo e o caminho da Política Nacional Quilombola até o Riacho.

De acordo com os autos, o processo de delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros deu seus primeiros passos no ano de 2007. Segundo consta no Relatório Antropológico,

Buscou-se desde dezembro de 2007, com visitas esporádicas, respostas para compreender qual a situação específica daquele grupo e, quando da emissão da Ordem de Serviço, quais seriam as justificativas para a área pleiteada pela comunidade, como sendo o território do Riacho dos Negros ou, dos descendentes de Anselmo, mito fundador do grupo, e que foi, com o passar dos anos, reiteradamente subtraído da comunidade.

Para efetivação dos investimentos necessários ao desenvolvimento dos trabalhos de campo, foi aberto em **16 de junho de 2009** o processo nº **54380.001643/2009-19**, referente a Regularização do território de remanescentes de quilombo Riacho dos Negros, a pedido do chefe da Divisão de Ordenamento e Estrutura Fundiária na SR(24), em atendimento a solicitação verbal de liderança quilombola. Foi entregue 01 (uma) cópia da Certidão da Fundação Palmares (fl.02), datada de 30 de abril de 2009 e publicada no Diário Oficial da União Nº221, de 19 de novembro de 2009, pela mesma Fundação, através da Portaria nº 185, de 17 de novembro de 2009 (fl. 15)¹⁸⁴

16 de junho de 2009, portanto, pode ser considerado o marco inicial da institucionalização da luta dos moradores do Riacho pela terra via direito quilombola, mas as movimentações que culminaram neste fato antecedem esta data, que merece ser melhor situada em relação à própria conjuntura local e estadual e à implementação da política nacional quilombola no Brasil, para que seja melhor dimensionada.

No Brasil, a questão quilombola emergiu enquanto direito instituído a partir de 1988, quando a Constituição Federal, em seu art. 68 do Ato das Disposições Transitórias (ADCT), garantiu que,

“Aos remanescentes das Comunidades de Quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”.
No mesmo ano da promulgação do art. 68 do ADCT, foi criada a Fundação Cultural Palmares, subordinada ao Ministério da

¹⁸⁴ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola de Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f 9. Grifos do autor.

Cultura, pela Lei nº7.768, de 22-8-1988, com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra no processo constitutivo da sociedade brasileira. Em Portaria Ministerial de nº 25, de 15-8-1995, publicada no *Diário Oficial da União* em 22-8-1995 [sete anos depois], a Fundação Palmares estabeleceu as normas “que regerão os trabalhos de identificação, delimitação, titulação e demarcação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos”[...].¹⁸⁵

Conforme avalia Javier Lifschitz,

O artigo 68 abriu para as comunidades negras rurais a possibilidade de obter a titularidade das terras, embora a interpretação constitucional seja ainda motivo de disputas e debates jurídicos e políticos. Mas a questão quilombola não se restringiu à dimensão fundiária. A partir do primeiro governo do presidente Lula [2003-2006] foi lançado o programa “Brasil Quilombola”, envolvendo 17 ministérios e cinco secretarias especiais e que junto com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, definiu uma orientação das políticas públicas específicas, nas áreas de educação, habitação, saúde e infraestrutura, para comunidades quilombolas. Por isso, este processo de reconstrução identitária assumiu dimensões inéditas, já que desde a proclamação da República nenhum governo destinou tantos recursos econômicos e institucionais para esse fim.¹⁸⁶

A partir da subscrição do direito à terra pela sua inclusão na Constituição Federal em 1988, portanto, seguiu-se um processo gradativo de estruturação das instituições responsáveis pela sua implementação, até um momento de intensificação deste processo, quase vinte anos depois, já no primeiro governo Lula. Esta estruturação, inclusive, se fez em meio a um intenso debate, de matriz acadêmica, mas com implicações políticas, em torno da definição do conceito de “comunidades remanescentes de quilombo” e, portanto, dos sujeitos detentores do direito constitucional inaugurado em 1988. Segundo Javier Lifschitz, com a nova Constituição Federal,

O quilombo se desloca da história para entrar na política, convocando uma grande quantidade de comunidades negras rurais de todo o país. Contudo, o texto não abordava o tema da

¹⁸⁵ BRASILEIRO, Sheila e SAMPAIO, José Augusto Sampaio. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: LEITE, Yonne de Freitas e OLIVEN, Ruben George. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.p. 86.

¹⁸⁶ LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 86-7.

grande diversidade de situações em que se encontravam essas comunidades tanto no plano fundiário como cultural. [...] O termo quilombo, além de polissêmico, tornava-se controverso, já que ao texto constitucional foram agregadas complementações e portarias. Exigia, portanto, juízes e “escribas” que pudessem transmitir a complexidade da lei à comunidade.

Em 2001, o presidente Fernando Henrique Cardoso emitiu um decreto que restringia o alcance do Artigo 68, determinando que apenas fossem tituladas as terras ocupadas, de forma pacífica, por quilombos existentes há no mínimo cem anos, contando a partir do ano da Abolição. Mas este quadro institucional foi alterado em 2003, quando o presidente Luiz Inácio Lula da Silva regulamentou o procedimento de reconhecimento e titulação segundo outros critérios. A partir desse decreto passaram a ser considerados “remanescentes de comunidades de quilombos”, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.¹⁸⁷

Nesta disputa política em relação à ressemantização do termo quilombo, avalia Eliane O’Dwyer,

Os antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), fundada em 1955, tiveram papel decisivo no questionamento de noções baseadas em julgamentos arbitrários, como a de *remanescente de quilombo*, ao indicar a necessidade de se perceberem os fatos a partir de uma outra dimensão que venha a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que aspiram à vigência do direito atribuído pela Constituição Federal.¹⁸⁸

Desde 1994 que os antropólogos, reunidos no Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo, definiram seus parâmetros de atuação, significando “comunidades remanescentes de quilombo” como “grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio”¹⁸⁹, uma definição abrangente que ultrapassava os limites territoriais definidos pelo governo Fernando Henrique em 2001. E a própria produção científica indica, inclusive, que os pesquisadores tinham plena consciência dos desdobramentos políticos de

¹⁸⁷ LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 163-4..

¹⁸⁸ O’DWEYR, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: LEITE, Yonne de Freitas e OLIVEN, Ruben George. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 18.

¹⁸⁹ Id., *Ibid.*, p. 18.

suas discussões acadêmicas e atuações técnicas. Em introdução a uma publicação de 2002, a mesma autora defende que

Pode-se alegar que essa definição de comunidades negras rurais remanescentes de quilombos como grupo étnicos atributivos – que devem ser definidos a partir de sinais e emblemas considerados socialmente significativos pelo grupo, e não por um olhar classificador de um observador externo – dá margem a manipulações pelos atores sociais de identidades étnicas. Em nossas atividades de pesquisa observamos, a partir das formulações de Barth, que as identidades étnicas são igualmente “imperativas”, não podendo ser suprimidas temporariamente por definições mais favoráveis da situação de contato interétnico.¹⁹⁰

Considerando válidos os argumentos da autora, podemos então inferir que, para a política quilombola, os anos iniciais do século XXI foram de uma verdadeira disputa quanto à definição de seu público alvo e abrangência, estritamente relacionada ao debate acadêmico sobre a composição das identidades e grupos étnicos, no qual a comunidade acadêmica dos antropólogos aparentemente fez uma escolha política e institucionalizada em favor do “ponto de vista dos grupos sociais que aspiravam à vigência do direito atribuído pela Constituição Federal”.¹⁹¹

Se no campo teórico, então, apesar dos retrocessos, a década de 2010 encontra o direito quilombola assegurado a um contingente mais abrangente de comunidades, no que se refere à estruturação das instituições responsáveis pela implementação deste direito o quadro era outro. Segundo Eduardo Campos Rocha, antropólogo responsável pela escrita do relatório antropológico de delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros, quando a Fundação Palmares foi criada em 1988 com a obrigação de realizar o processo de regularização das terras quilombolas,

[...] na época e até hoje a estrutura física e de mão-de-obra da Fundação Palmares é muito menor, mas muito menor do que o tamanho do trabalho que eles tem que fazer com todas as comunidades, não só na regularização fundiária, mas na questão das políticas públicas das comunidades negras, não só quilombolas, mas comunidades negras urbanas, enfim. E isso aí “tava” muito devagar. Muito devagar quase parando. E a partir de

¹⁹⁰ O“DWEYR, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: LEITE, Yonne de Freitas e OLIVEN, Ruben George. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 16.

¹⁹¹ *Id.*, *Ibid.*, p. 18.

2003, com um decreto presidencial, passou para o INCRA dentro da política. Aí se estruturou realmente uma política quilombola. Política quilombola, esse é nome. Onde envolvia uma série de ministérios, secretarias, fundações, instâncias governamentais que iam dar cabo da política quilombola que estava escrita nas suas diferentes áreas. [...]

Quando essa situação chegou ao INCRA, encontrou quase a mesma situação que tinha na Palmares. Não tinha mão-de-obra. E aí como você vai trabalhar com comunidade negra quilombola [...], questão étnica, questão de identidade, questão de identificação territoriais, questões raciais, toda uma diferenciação daquilo que era a “tradição” do INCRA que era a reforma agrária [...]. E aí isso ficou sem gente. Então entre 2004 e 2005 se estruturou dentro do INCRA uma divisão que se chama divisão quilombola. Na verdade o nome completo é Divisão de Regularização de Territórios e Comunidades Quilombolas. Então essa Divisão de Regularização de Territórios e Comunidades Quilombolas passou a ser estruturada dentro do organograma do INCRA [...] e aí se percebeu que tinha necessidade de antropólogo. Sem antropólogo não conseguia fazer essa identificação. Estava além daqueles marcadores tradicionais de reforma agrária. Então precisava de um profissional antropólogo. Em 2005 fizeram um concurso pra vaga do Piauí. Foi eu que assumiu, por isso desde 2006 estou aqui.¹⁹²

Cruzando as informações de Eduardo com a avaliação de Javier Lifschitz é possível perceber que, em âmbito nacional, o primeiro mandato do presidente Lula (2003-2006) promoveu um incremento no processo de consolidação da rede institucional responsável pela implementação do direito à terra das comunidades quilombolas. A própria contratação do antropólogo para os quadros do INCRA do Piauí, via concurso público, indica um processo de ampliação e descentralização da política quilombola e as suas recordações da dinâmica de trabalho em seus primeiros anos de atuação demonstra a importância que lhe era atribuída pelo governo federal e pelos gestores estaduais naquela época:

À época, eu lembro ali uma sintonia muito forte: governo, INCRA, governo do estado, movimento e os profissionais. Uma sinergia muito boa e propiciou dentro daquelas prioridades do movimento se elencar algumas comunidades do Piauí que puderam receber imediatamente já a titulação. Foi um trabalho muito bacana, muito rápido. As comunidades muito mobilizadas. Os movimentos também. O governo do estado a fim de fazer, o governo federal fazendo os acordos necessários a tempo. E vamos dizer assim, foi o grande momento da política quilombola aqui no Piauí. Digo até 2008, mas somenos. Então de 2006, quanto a gente chega, inicia

¹⁹²ROCHA, Eduardo Campos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 06 jul. 2015. p. 2.

efetivamente a consolidação do trabalho quilombola. Até o final de 2008 foi muito trabalho. Foi uma loucura. Saía de um trabalho entrava no outro. Só eu como antropólogo.¹⁹³

Se a conjuntura política do período era favorável, com uma aparente convergência de interesses e articulação azeitada entre os movimentos sociais e as instituições estatais, tanto na figura de suas lideranças políticas quanto de seus profissionais técnicos, por outro lado a experiência de Eduardo demonstra a precariedade da estrutura física e burocrática responsável pela hercúlea empreitada. Diante do número crescente dos processos, e da aparente urgência de resolução, o INCRA do início dos anos 2000 contava em seu quadro com apenas um antropólogo, que escolheu trabalhar num prédio da instituição que ainda se encontrava em construção para conseguir dar conta da demanda:

Quando chegava aqui em Teresina já tinha uma pilha de outras demandas. Então para escrever realmente eu sumia. O INCRA não funcionava nesse prédio. Funcionava em um prédio lá na Joaquim Ribeiro. Eu pedia autorização ao superintendente na época. Mas já existia os prédios. Não tinha energia nem água. Não tinha nada. Eu pedi autorização ao superintendente para vir pra cá. Então dos servidores do INCRA fui o primeiro a vir trabalhar aqui. Sem luz, sem água, sem nada. Só tinha um segurança patrimonial que ficava lá na porta. Eu trabalhava até quando tinha luz do dia. [...] Tinha duas baterias de laptop. Trabalhava com uma de manhã, levava para casa, carregava, almoçava. Que eu morava aqui pertinho né? Aí carregava. À tarde eu trazia outra que tinha deixado carregando à noite. De manhã... Foi assim que funcionou para poder escrever senão não tinha condição.¹⁹⁴

Foi nesse contexto de implementação da política nacional quilombola e estruturação do INCRA para sua atuação no Piauí que Eduardo tomou conhecimento da comunidade do Riacho:

[...] Nesse meio tempo a gente já sabia da existência de Riacho. Riacho já estava na lista há muito tempo. [...] Eu fiz uma visita em 2008. Uma visita lá. Só uma visita. Conversei com as pessoas, conheci algumas coisas sobre lá [...] e enfim, em 2009 o movimento, Estado, aquela reuniãozinha que você faz de programação, achou-se por bem que trabalhasse Riacho no ano seguinte. É aí a gente faz o planejamento. Começa a ver o que vai precisar. [...] A gente não tinha nada. Não existia nada em 2009. Não existia nenhuma informação além de que existe os negros lá

¹⁹³ ROCHA, Eduardo Campos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 06 jul. 2015. p. 2.

¹⁹⁴ *Id.*, *Ibid.*, p. 2-3.

no Riacho do Ancelmo. Chama Riacho do Ancelmo. Tem uns negros lá no Riacho do Ancelmo que estão requerendo a regularização das terras deles como quilombolas. Pronto. Era a informação que a gente tinha. Nós fomos para campo com essa informação.¹⁹⁵

A partir da trajetória de Eduardo conseguimos reconstituir então o caminho da política nacional quilombola até o Riacho. Mas esse caminho foi de mão dupla e, se por volta de 2007 o Estado tomou conhecimento do Riacho de algum modo o povo do Riacho, ou alguém em seu nome, conseguiu acessar a burocracia estatal reivindicando seus direitos. O relato do antropólogo aponta os fios da meada a partir do qual reconstituiremos agora a via que parte do Riacho em direção ao INCRA e à reivindicação dos direitos quilombolas. Primeiro ele recorda que em 2009 “o movimento”, depois “o Estado” fez uma reuniãozinha de programação, onde alguém falou que existiam “uns negros lá no Riacho do Ancelmo que estão requerendo a regularização das terras deles como quilombolas”. Que movimento era esse? Quem eram esses negros que começaram a reivindicar o direito à terra quilombola? Quem foi a liderança quilombola que fez a solicitação verbal ao chefe da Divisão de Ordenamento e Estrutura Fundiária na SR (24) que deu início ao processo de delimitação do território?

3. 2 Nego Bispo e o caminho do movimento quilombola até o Riacho.

Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, hoje uma das lideranças da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ-PI), associa a história do movimento negro em São João do Piauí e no próprio estado à sua trajetória pessoal, que nos ajuda a compreender boa parte da dinâmica do surgimento e consolidação desse movimento no Piauí e da sua articulação com outros movimentos sociais, como as pastorais da Igreja Católica, os sindicatos de trabalhadores rurais e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST).

De acordo com seu depoimento, Bispo nasceu no povoado Papagaio, em Valença-PI, e o início de sua trajetória nos movimentos sociais foi marcado pela

¹⁹⁵ ROCHA, Eduardo Campos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria SantanaSousa*. São João do Piauí: 06 jul. 2015. p. 3.

demanda de sua própria comunidade e pela formação política construída junto à Igreja Católica e ao movimento sindical dos trabalhadores rurais:

[...] em 59 [1959], tava o mundo com muitos movimentos, muitas contradições, e o pessoal estava começando intensificar essa linguagem escrita nas comunidades rurais [...]. Fui aos nove anos, quando fui pela escola pela primeira vez. E dominei a linguagem escrita por facilidade e acabei cumprindo um papel que naquele tempo era muito importante nas comunidades rurais. Eu era o tradutor da linguagem escrita – oral e o contrário também. [...] Naquele tempo eu participei de um movimento de escoteiro e o nosso chefe era um padre que foi uma pessoa muito importante na minha vida, o padre José Paulo. Ele era um cara que catequizava e usava o escotismo [como] um espaço de formação política e conseguia... Naquele tempo ele me deu a disposição pra fazer o teste no Colégio Agrícola. Mas aí fiz a opção de viajar pelo mundo, como todo nordestino. Fui pro Rio de Janeiro em 78 [1978]. Fiquei lá até em 83 [1983] [...]. Quando voltei do... fizeram um movimento pra mim assumir o Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Acabei resistindo por um bom tempo. Isso foi em 83 [1983]. Aí só em 89 [1989] foi que me convenceram ficar no sindicato. Acabei indo. Fiquei de dezembro de 89[1989] até 93 [1993]. Por conta disso acabei sendo eleito pra Federação dos Trabalhadores na Agricultura. Fui pra FETAG.¹⁹⁶

A importância do padre escotista na trajetória de Bispo é um exemplo de uma relação política bem mais abrangente que marcou o surgimento de diversos movimentos sociais no Piauí. De acordo com o historiador Marcos Fernandes Lima, a atuação da Igreja Católica foi fundamental para a mobilização dos trabalhadores rurais, engendrando o surgimento de muitas de suas instituições representativas. Segundo o autor, no contexto do regime militar no nas décadas de 1970 e 1980,

A Igreja se configurava como o principal local de encontro, reuniões e articulações políticas dos trabalhadores. Estes, até certo ponto, protegidos pelo poder que a instituição – Igreja Católica – possuía, eram acolhidos por seus setores considerados progressistas e que deram um amplo apoio à reorganização dos trabalhadores em nosso país. As CEB's, Comunidades Eclesiais de Base, eram o principal ponto de apoio dentro da Igreja, e a partir de suas experiências tornaram possível o surgimento de novos instrumentos como o CIMI [Conselho Indígena Missionário] e a CPT [Comissão Pastoral da Terra], que, por sua vez, contribuíram significativamente na construção das oposições nos sindicatos rurais, assim como na articulação para a criação do MST em praticamente todo o território brasileiro: “Mas é nas Ceb's

¹⁹⁶ SANTOS, Antonio Bispo dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 11 out. 2014. p. 2.

que os pobres se organizam// Acreditam uns nos outros e na união// É com os pobres que a Igreja vai se mudando// E reencontrando o Deus da libertação.¹⁹⁷

Se Bispo saiu do movimento católico escotista para o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e de lá para a FETAG, Marcos demonstra que muitas famílias piauienses trilharam caminho semelhante, indo do movimento pastoral católico para o MST e inclusive incorporando a mística da solidariedade e união da doutrina cristã às suas experiências na luta pela terra.¹⁹⁸ Na trajetória de Nego Bispo, no entanto, foi na Federação dos Trabalhadores na Agricultura que ele desenvolveu suas primeiras estratégias de atuação política na luta pela terra:

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais no Piauí esse surge muito diferente dos outros estados [...]. Em primeiro momento, esse povo não queria nenhum envolvimento com o sindicato. Ele só veio começar quando o estado resolveu criar o sindicato pra evitar o desprezo. Por isso não se entrava camponês. [...] Só a partir do piauiense que vai pro sul e lá vê a luta sindical no meio urbano de um outro jeito. Aí quando volta, aí que surge a reforma agrária na disputa da posse histórica, que se dava assim: o fazendeiro ia botar o trabalhador pra fora, a FETAG oferecia o advogado. Aí se ganhasse na justiça, bem. Se não, acabou. Quando assumi isso, em Francinópolis em 93 [1993], tive um grande enfrentamento com o senhor Edmilson Carvalho [...]. Foi uma disputa muito acirrada. E eu sou um cara muito impulsivo. Não concordei que a luta fosse só no Judiciário. Repercutiu muito. Tanto é que a primeira posse de terra no Piauí foi eu que coordenei. Bem na beira da pista tem um assentamento que antes era terra da EMBRAPA.¹⁹⁹

O contato com os movimentos sociais urbanos do sul do país, para o depoente, seriam o marco decisivo para a construção de suas novas estratégias de luta, mais combativas e aguerridas realizadas no âmbito da FETAG e foram as andanças proporcionadas pela instituição para a articulação de assentamentos rurais que o levaram a São João do Piauí:

Nessas andanças fui identificando meu povo. Vi que meu lugar era ali. Fui pesquisando e perguntando onde tinha a maioria da comunidade negra. Pesquisei pra saber onde tava meu povo, o

¹⁹⁷ LIMA, Marcos Fernandes. *O MST e a luta pela terra no Piauí: histórias e memórias familiares (1989-2014)*. Dissertação de Mestrado. PPG em História. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017. p. 68-9.

¹⁹⁸ Id., *Ibid.*, f. 37-61.

¹⁹⁹ SANTOS, Antonio Bispo dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 11 out. 2014. p. 2.

povo quilombola. [...] Quando eu tomei a decisão de “vim” pra cá já estava certo. Eu já tinha visitado o Riacho de Ancelmo. Fizemos uma conversa pra saber até onde “nós tinha” afinidade e acabei descobrindo que no samba, em várias coisas, na cachaça, no jeito de trabalhar e aí eu fui dizendo como era que estava acontecendo. Aqui essa fazenda Saco era de Assis Carvalho, um dos maiores herdeiros de São João. O sindicato de São Raimundo tinha um interesse nessa terra. Houve um acordo entre a FETAG e o Zé Domingo – na verdade nem foi o sindicato todo – em ocupar essa terra. Quando repercutiu a história o povo da região de baixo já disse: “Não, essa terra é nossa”. Foi um movimento muito grande. Então logo que repercutiu o povo aqui do Estreito “vinheram” aqui pra dentro. Tudo junto. Veio mais gente da cidade do que da região de baixo. Como aqui foi uma ocupação, o INCRA demarcou o Saco numa área de cinco hectares e criou um assentamento.²⁰⁰

Pela memória de Bispo, sua chegada e parada em São João esteve desde o início relacionada à busca consciente pelas comunidades quilombolas do estado. No entanto, situando os fatos relacionados ao início da luta pela delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros podemos avaliar melhor como seu processo de transição do movimento pela reforma agrária para o movimento negro e a consolidação deste na cidade e no estado foi se constituindo. Como expressa em sua memória, o marco da sua chegada em São João do Piauí foi a ocupação da localidade Saco, feita no âmbito da luta pela reforma agrária e nos moldes da atuação da FETAG, que resultou na criação do assentamento rural Saco/Curtume pelo INCRA em 22 de maio de 1998.²⁰¹

Outro fator que pode ter influenciada a aproximação de Bispo com São João do Piauí foi a relação da cidade com o assentamento rural Marrecas, cuja ocupação ocorreu em 10 de junho de 1989 e foi considerada pelo historiador Marcos Fernandes Lima como “a primeira área de ocupação de terras no estado do Piauí. Marco fundante das manifestações políticas do Movimento Sem Terra no Piauí”.²⁰² Após anos de luta e mobilização, os trabalhadores rurais sem terra conseguiram a criação do Projeto de assentamento Lisboa pelo INCRA em 17 de junho de 1994, e do assentamento Marrecas em 30 de junho de 1994 e, segundo os líderes do movimento e outros moradores da

²⁰⁰ SANTOS, Antonio Bispo dos. Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa. São João do Piauí: 11 out. 2014. p. 4-5.

²⁰¹ INCRA-PI. *Painel de Assentamentos*. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/pi>>. Acesso em: 25 mar. 2018. p. 17.

²⁰² LIMA, Marcos Fernandes. *O MST e a luta pela terra no Piauí: histórias e memórias familiares (1989-2014)*. Dissertação de Mestrado, PPG em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017. f. 17.

cidade entrevistados pelo pesquisador, esta luta tinha deixado marcas na cultura política de São João do Piauí, pois

[...] o que mais marcou a memória da cidade de São João do Piauí foram as transformações políticas causadas pela chegada do MST no município. José do Patrocínio conta que a cidade nunca tinha visto este tipo de manifestação antes, e o Movimento Sem-Terra surpreendeu a cidade:

“Impactou pela sua cultura de cidade passiva, submissa, submissa aos políticos dominadores e tal, ninguém ousava reagir e essa reação surpreendeu. Eu acho que São João evoluiu politicamente, embora que a cidade, um tanto, não se pode dizer que está politizada, mais (sic!) o MST contribuiu para a discussão das Políticas Públicas, ainda hoje cobra isso”.²⁰³

A atuação marcante do MST em São João no início da década de 1990, portanto, fez do município um espaço privilegiado de discussão de Políticas Públicas, dentre as quais, provavelmente, um dos focos de reivindicação eram aquelas voltadas à assistência às comunidades rurais, como demonstra Marcos ao longo da pesquisa.²⁰⁴ Além disso, o movimento contou com o apoio de importantes forças políticas locais, como o vice-prefeito e secretário de Educação do município, José do Patrocínio, cunhado de José Reis Pereira, na época deputado estadual pelo PMDB, e sogro de Constantino Pereira, ex-deputado estadual e importante liderança política na cidade e no estado.²⁰⁵ Tal conjuntura favorável pode ter sido um dos fatores que levou à criação de outro assentamento na região, o da Fazenda Eugênio, em 28 de setembro de 1998, mesmo ano de origem de Saco/Curtume.

A discussão dessas políticas de assistência, embora organizada numa lógica narrativa que as colocam em segundo plano, marcam a transição de Bispo do movimento sindical para o movimento negro:

Hoje tem um programa chamado PRONAF. Em cheguei na FETAG em março de 93 [1993] e em março eu participei da ocupação em Recife e lá se discutiu o texto básico do PRONAF. O embrião do PRONAF foi discutido lá. O MST discutia uma coisa que era pegar uma coisa do governo. Aplicar esse recurso na produção, casado com a assessoria técnica. Daí desenvolveu o

²⁰³ LIMA, Marcos Fernandes. *O MST e a luta pela terra no Piauí: histórias e memórias familiares (1989-2014)*. Dissertação de Mestrado. PPG em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017. f. 128-9.

²⁰⁴ Id., *Ibid.*, f. 124-7.

²⁰⁵ Id., *Ibid.*, f. 127.

modelo de produção pros assentamentos. No PRONAF chegava pouca coisa porque não tinha o poder de mobilização como o MST. A CONTAG [Congresso Nacional dos Trabalhadores em Agricultura] passou a disputar “as mesma” política que o MST tinha. Mas aí a CONTAG passou a ter assentamento. Goiás, Minas Gerais, Ceará, Pernambuco. Aí as políticas públicas que vinha pra o MST passou a “vim” também pra CONTAG. Então, assim, eu vivi muitos conflitos e acabei chegando à conclusão que um partido prende muito a gente (SANTOS, 2014, p. 3). Deixei tudo pra entrar nessa questão dos quilombolas, porque aqui eu atuo com mais liberdade. Aí renunciei da FETAG. Eu não voto desde 96 [1996] porque nos quilombolas resolve meus problemas.²⁰⁶

Durante esta pesquisa, não foi possível avaliar se os conflitos entre o movimento sindical e o movimento sem-terra travados em âmbito nacional na disputa pelas políticas de assistência se reproduziram no contexto dos movimentos sociais em São João do Piauí. Mas, segundo apontam Daniely Monteiro Santos e Solimar Oliveira Lima²⁰⁷, é certo que, com a consolidação da política quilombola e do movimento negro no Piauí, o movimento quilombola se tornou um importante espaço de acesso às políticas sociais no estado e Bispo se afirmou com um de seus principais líderes:

O Movimento Negro junto com o Movimento Quilombola fazem parte de um mesmo contexto de lutas pelo alcance do reconhecimento, redistribuição e representação política na esfera pública para os negros no Brasil. Assim, no Piauí, o Movimento quilombola surge em meados de 1988, época em que todos negavam a existência de quilombos no estado. Surgem com a necessidade de melhoria das condições de vida das populações negras que viviam isolados no interior. Nomes como: Seu Andreino, Negro Bispo, Naldinho, Maria Rosalina e Oswaldina dos Santos surgiram com o objetivo de alavancar discussões e lutas para as populações quilombolas.²⁰⁸

De acordo com os autores, a partir das mobilizações iniciadas em Teresina na década de 1980, também bastante influenciadas pelas lideranças da Igreja Católica, aos poucos o movimento negro foi ampliando seu raio de ação. A

²⁰⁶ SANTOS, Antonio Bispo dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 11 out. 2014. p.2.

²⁰⁷ SANTOS, Daniely Monteiro. LIMA, Solimar Oliveira. Movimento quilombola do Piauí: Participação e organização para além da terra. *Revista Espacialidades*, v. 6, n. 5, p. 197-215, 2013.

²⁰⁸ Id., *Ibid.*, p. 209.

criação do grupo cultural Coisa de Nego, em 1º de dezembro de 1990²⁰⁹ e do IFARADÁ – Núcleo de Pesquisa sobre Africanidades e Afrodescendência da Universidade Federal do Piauí (UFPI), em 20 de novembro de 1995 são marcos deste crescimento. Dentro do IFARADÁ, inclusive, foi criado um departamento para estudar sobre o movimento quilombola no Piauí, cujos integrantes passaram a visitar as comunidades quilombolas do estado e publicar artigos acadêmicos e documentários sobre suas tradições.²¹⁰

Por outro lado, paralela às ações de valorização da cultura negra e do estudo acadêmico de suas tradições, o Movimento Negro de Teresina iniciou um processo de formação de uma coordenação de lideranças quilombolas e de um núcleo de articulação estadual responsável por fomentar os debates sobre consciência negra, identidade quilombola e luta pela terra. Como resultado desse processo, iniciou-se a criação de Sindicatos e Associações Comunitárias para demandar a implementação de políticas públicas que atendessem às necessidades das comunidades quilombolas e que levaram à criação da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ-PI), no final da década de 1990. Esta articulação favoreceu a identificação dos quilombos no estado, assim como a implementação de projetos como o de Assessoria Técnica e Extensão Rural (ATER) no Quilombo, financiado pela Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) e pelo Ministério Extraordinário da Segurança Alimentar (MESA)/Fome Zero, pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário em parceria com o Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí (EMATER). Também foram efetuados projetos voltados para a valorização da cultura e identidade negra e quilombola, com incentivos a manifestações culturais como o Samba de Cumbuco, a Capoeira de Quilombo e o Reisado e a realização de oficinas de manutenção da cultura negra africana, tais como corte/costura, violão e batuque e estética africana.²¹¹

²⁰⁹ *COISA de Nêgo comemora 18 anos com grande festa*. Disponível em:

<<https://www.portalaz.com.br/noticia/arte-e-cultura/125543/coisa-de-nego-comemora-18-anos-com-grande-festa>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

²¹⁰ BARBOSA, Fernancio. *História do Movimento Negro em Teresina*: numa visão histórica militante.

Disponível em: <<https://www.webartigos.com/artigos/historia-do-movimento-negro-em-teresina-numa-visao-historica-militante/58443#ixzz5Ah0tdKFV>>. Acesso em: 24 mar. 2018.

²¹¹ SANTOS, Daniely Monteiro. LIMA, Solimar Oliveira. Movimento quilombola do Piauí: Participação e organização para além da terra. *Revista Espacialidades*, v. 6, n. 5, p. 197-215, 2013. p. 211-213.

Ou seja, enquanto Bispo liderava a criação do assentamento Saco/Curtume em São João do Piauí, em 1998, na mesma época a discussão quilombola vinha tomando fôlego e ampliando sua abrangência no estado e, considerando que boa parte das lideranças do movimento eram ligadas ao Partido dos Trabalhadores,²¹² ao qual ele também foi filiado, todas estas articulações podem ter colaborado para o despertar de sua identidade quilombola.

Considerando o depoimento dos moradores do Riacho, Bispo foi um canal importante para que as discussões sobre a identidade quilombola chegassem à comunidade, como recorda Seu Sérgio de Aquino Gomes:

Rapaz, isso aqui foi muito difícil. Mas teve uma “ventada”. Não sei pra onde. Sei que encontramos [Bispo]. Encontramos até no meio da rua. Aí ele foi e falou naquela formação. Ele falou que era dos carambolas. Sabia por onde entrava e por onde saía. E nós fomos. Eu, Joãozinho e Zacarias.²¹³

E aqui a fundação daqui dos carambolas foi eu, esse aí e esse outro. Daí, ó, nós um dia nos falamos, ele começou com a filha na escola e eu comecei com o outro aí nós num fole, que gente pobre não se forma de jeito nenhum. Aí eu com o Joãozinho vamos caçar. “Nós já tem” nossos filhos que já sabe ler e escrever: “Vamos caçar o livro tal? Ancelmo?” Ele disse: “Vamos”. Ele também estudado um pouquinho, nosso professor. Aí nós entramos. “Espiculamos”. Aí “topemos” com esse Bispo, tá entendendo? Aí começamos “devagazinho”. Depois o Bispo voltou. Rodou, rodou, trouxe o Eduardo. Trouxe o Carlos Mota, o Paulo. Aí nós começamos.²¹⁴

Se seu Sérgio avalia que divide com Bispo e alguns conterrâneos a “paternidade” da demanda quilombola no Riacho, seu depoimento deixa implícito que fora por meio das articulações políticas deste último que os agentes do Estado, via INCRA, chegaram à comunidade. Começava então uma nova etapa do movimento quilombola no município, aquela em que os próprios negros do Riacho entrariam em cena e se tornariam os protagonistas da própria história.

²¹² BARBOSA, Fernancio. *História do Movimento Negro em Teresina*: numa visão histórica militante. Disponível em: <<https://www.webartigos.com/artigos/historia-do-movimento-negro-em-teresina-numa-visao-historica-militante/58443#ixzz5Ah0tdKFV>>. Acesso em: 24 mar. 2018.

²¹³ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 5

²¹⁴ Id., *Ibid.*, p. 4.

3.3 Os riacheiros entram em cena: o início do processo de delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros.

De acordo com Daniely Santos e Solimar Lima,

Apesar de considerar a autoatribuição como critério da identidade quilombola, é necessário que as comunidades quilombolas busquem este reconhecimento junto ao Estado. As etapas que devem ser seguidas para a identificação, ou seja, abertura dos processos de reconhecimento enquanto comunidade quilombola é: criar uma Associação comunitária em sua comunidade, registrar em cartório, encaminhar para a Fundação Cultural Palmares um documento em que se autodefinem como remanescentes de ex-escravizados e pedir o seu cadastramento para solicitar a regularização fundiária de suas terras. Logo após a publicação no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado, a Fundação Cultural dos Palmares encaminha a solicitação de regularização para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, órgão responsável pela delimitação e titulação das terras. Para que o mesmo inicie os trabalhos nas comunidades, elas devem apresentar a Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos, emitida pela Fundação Cultural Palmares (BRASIL, 2009).

A primeira parte dos trabalhos do INCRA, consiste na elaboração de um estudo da área, destinado à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. A segunda etapa é a de recepção, análise e julgamento de eventuais contestações. Aprovado em definitivo esse relatório, o INCRA publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola. A fase seguinte do processo administrativo corresponde à regularização fundiária, com a saída de ocupantes não quilombolas mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território. O processo culmina com a concessão do título de propriedade à comunidade, que é coletivo, pró-indiviso e em nome da associação dos moradores da área, registrado no cartório de imóveis, sem qualquer ônus financeiro para a comunidade beneficiada (BRASIL, 2009).²¹⁵

O processo de identificação de uma comunidade quilombola, portanto, envolve uma via de mão dupla que subtende uma necessária atuação dos próprios integrantes da comunidade demandante da titulação e como pré-requisito fundamental para o andamento do processo a auto atribuição dos integrantes da comunidade como “remanescentes de ex-escravizados”, que precisa ser atestada pelo relatório técnico elaborado pela equipe do INCRA. Isso significa, então que,

²¹⁵ SANTOS. Daniely Monteiro. LIMA. Solimar Oliveira. Movimento quilombola do Piauí: Participação e organização para além da terra. *Revista Espacialidades*, v. 6, n. 5, p. 197-215, 2013. p. 206.

se o sucesso do processo de titulação de Riacho dos Negros, pode ser relacionado a todo um contexto de consolidação da política quilombola e do Movimento Negro no Brasil e no Piauí que pode ter ocorrido sem qualquer relação direta com a comunidade, a partir da abertura do processo, a relação entre os moradores da comunidade, os representantes do Estado e do Movimento Negro seria outra, visto que teriam de ser os próprios riacheiros os principais representantes e mantenedores da necessária identidade quilombola, o que iria provocar novos ajustes culturais e políticos e novas relações sociais envolvendo a comunidade.

O primeiro passo da constituição do processo, a criação de uma associação, já implica numa adequação dos moradores aos moldes institucionais, assim como uma progressiva aprendizagem acerca dos mecanismos de representação e reivindicação política. Para Seu Sérgio, morador do Riacho, a criação da associação dos “riacheiros” ocorreu da seguinte forma:

Eu estive pensando aqui um tempo e pensando: “Ele acabou de dizer que nós “se combinemos” pra ver se arrumava o formão de Ancelmo. Aí quando foi um dia eu “tava” lá no São João. Aí o rapaz chamado Manoel, que é presidente do Sindicato do Trabalhador, né? Aí fui em tal Manoel procurar ele se a gente fundar uma associação dentro da área se a gente tem de ter a escritura. [...] Ele disse: “Rapaz, tem! Vai depender de vocês “socioar” [a]o sindicato e é obrigatória eu ir lá no pessoal do sindicato. Eu tratei um dia e eles “vinheram” aqui. Aí nós fizemos, reunimos aí e foi “caminhá” com a papelada. Fui ao cartório, registrei a ata no cartório, bateu o estatuto e mandou lá pra São Raimundo Nonato. Foi “registrá” na Receita Federal. E hoje temos a associação na fazenda registrada.”²¹⁶

Cabe analisar dois elementos que, segundo o depoimento de Seu Sérgio, foram importantes para o início do processo: a busca pelo “formão de Ancelmo” e a criação da associação dos moradores da fazenda. Em sua memória coletiva, os moradores de Riacho dos Negros se consideram herdeiros do fundador e proprietário da fazenda, Ancelmo, cuja herança foi expropriada à revelia da lei, transformando-os de proprietários em agregados em suas próprias terras. A busca do formão de Ancelmo, portanto, seria a prova documental de seu direito à posse do território. Como ele aponta, houve alguém que, conhecedor dessa

²¹⁶ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 6.

memória, incentivou a busca desse documento, que Sérgio infelizmente não define. Por outro lado, associado com esta busca, está o processo de criação da associação, a partir daí é possível perceber como Sérgio foi gradativamente dominando o processo de representação institucional e se afirmando como um dos interlocutores da comunidade. Ele se orgulha de ter ele mesmo se desemcumbido de tarefas como a marcação da reunião na comunidade e a ida ao cartório para registro da ata. Por outro lado, ele deixa implícito que contou com a ajuda do sindicalista Manoel para “bater” o estatuto e registrar na Receita Federal. Considerando que a criação da associação é o primeiro passo para a demanda quilombola, é bem provável que, após as conversas com Bispo, Sérgio e seus conterrâneos tenham discutido o assunto e tomado a decisão de buscar os caminhos para a abertura do processo.

Como vimos anteriormente, segundo o relatório do antropólogo Eduardo Rocha, mesmo antes da abertura oficial dos trabalhos do INCRA na região,

Buscou-se, desde dezembro de 2007, com visitas esporádicas, respostas para compreender qual a situação específica desse grupo e, quando da emissão da Ordem de Serviço, quais seriam as justificativas para a área pleiteada pela comunidade, como sendo o território do Riacho dos Negros ou, dos descendentes de Ancelmo, mito fundador do grupo, e que foi, com o passar dos anos, reiteradamente subtraído da comunidade.²¹⁷

2007, portanto, marca uma inflexão no processo de identificação quilombola, a partir do qual o Estado, o movimento quilombola e os moradores do Riacho estreitaram sua articulação para compreender melhor a história da comunidade e instrumentalizar a luta pela terra, pois, como lembra Sérgio Aquino, no início do processo, “começamos „devagazinho“. Depois o Bispo voltou. Rodou, rodou, trouxe o Eduardo. Trouxe o Carlos Mota, o Paulo. Aí nós começamos”.²¹⁸

Esta articulação deve ter colaborado para o próximo passo do processo, a emissão da Certidão de registro da comunidade junto à Fundação Palmares, que ocorreu no dia “30 de abril de 2009, e [foi] publicada no Diário Oficial da União Nº 221, de 19 de novembro de 2009, pela mesma Fundação, através da Portaria nº

²¹⁷ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 9.

²¹⁸ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 4.

185, de 17 de novembro de 2009²¹⁹. Em seguida, segundo os autos do Relatório Antropológico,

foi aberto em **16 de junho de 2009** o processo nº **54380.001643/2009-19**, referente a Regularização do território de remanescentes de quilombo Riacho do (sic!) Negros, a pedido do chefe da Divisão de Ordenamento e Estrutura Fundiária na SR(24), em atendimento a solicitação verbal de liderança quilombola (grifos do autor).²²⁰

O início oficial dos trabalhos do INCRA em campo, em 12 de junho de 2009, foi marcado pela realização de uma audiência pública em São João do Piauí, na qual estiveram presentes diversas autoridades e o prefeito foi representado pelo Secretário de Comunicação Municipal.²²¹ Tal iniciativa fez parte das estratégias de atuação do INCRA na região na época, que visavam promover uma ampla divulgação das ações da instituição e do Estado como um todo em prol da implementação da política quilombola. Em matéria publicada no sítio da entidade na internet, em 1º de junho de 2009, a reportagem noticiou que a entidade vinha agilizando a regularização das comunidades quilombolas no Piauí e, para isso, seriam realizadas audiências públicas para apresentar propostas à comunidade local e abrir uma discussão sobre a regularização das comunidades de quilombolas do território Lagoas, em São Raimundo Nonato (ocorrida em 27 de maio de 2009); Poço Salgado, no município de João Costa; e Riacho dos Negros, em São João do Piauí. Mobilizando representantes do poder público, dos movimentos sociais e das comunidades quilombolas, tais audiências serviam para reafirmar o compromisso do Estado com o reconhecimento destes territórios, necessários como pré-requisito de acesso de seus moradores às políticas públicas disponibilizadas pela Agenda Social Quilombola, parte do Programa Brasil Quilombola, desenvolvido pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), do Governo Federal e a presença da própria coordenadora-geral do serviço de regularização de territórios quilombolas do INCRA na audiência de São Raimundo Nonato, cidade pólo da região,

²¹⁹ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 9..

²²⁰ Id., *Ibid.*, f. 9.

²²¹ Id., *Ibid.*, f. 69.

demonstra a importância dos territórios quilombolas na agenda política do governo estaduais e federal.²²²

Os registros fotográficos do evento, realizado no Centro de Cultura de São João, indicam que neste município também foram mobilizados os moradores das comunidades quilombolas da cidade e que as lideranças do movimento negro também tiveram papel de destaque, como pode-se concluir pela presença à mesa de honra do capoeirista Valdir de Sousa (o Kina), que aparece na foto com uma camisa preta com a logomarca do grupo Capoeira de Quilombo e seu característico penteado afro.



Figura 37: Hino Nacional marca abertura da audiência pública em São João do Piauí, no dia 12 de junho de 2009, data oficial do início dos trabalhos em campo.

Fonte: Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do território da comunidade quilombola de Riacho dos Negros. Por Eduardo Campos Rocha, Teresina, dezembro de 2010.



Figura 38: Representante do prefeito discursa durante audiência pública para discutir formação do território quilombola de Riacho dos Negros. Kina (do movimento Capoeira de Quilombo) aparece sentado ao seu lado compondo a mesa de honra do evento.

Fonte: Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do território da comunidade quilombola de Riacho dos Negros. Por Eduardo Campos Rocha, Teresina, dezembro de 2010.

²²² *INCRA agiliza regularização fundiária em comunidades quilombolas no Piauí.* Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/incra-agiliza-regularizacao-fundiaria-em-comunidades-quilombolas-do-piaui>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

Segundo consta no Relatório Antropológico,

A permanência em campo para coleta de informações antropológicas limitou-se ao período compreendido entre os dias 30.09.2009 a 28.10.2009, e de 06.04.2010 a 04.05.2010 [...]. Em meados de novembro uma nova autorização para o deslocamento a São João do Piauí, permitiu a checagem de informações e confrontação de narrativas, para que enfim pudéssemos chegar a compreensão necessária e podermos construir a versão definitiva do relatório.²²³

Durante esses períodos, a interação entre a equipe do INCRA e os moradores do Riacho foi fundamental para a delimitação dos limites do território pleiteado pela comunidade e ficou marcada na memória de seus integrantes. Ao falar sobre isso, Seu Sérgio afirma:

Rapaz, quando eles [a equipe do INCRA] chegaram aqui quem mais viajou com eles pro interior foi eu. Eu tive que “mostrá” as data da fazenda que meu pai mostrava. Aí fui “mostrá” pra ele. Inclusive a derradeira vez que nós fomos pra cá, fomos lá no barreiro, descambamos aí por Pedro Laurentino. Aí perguntava se passava lá. Perguntei um velho que tem noventa e poucos anos conhecido como Honório. Fui lá. O velho “ta” até enxergando pouco. Digo: “Gilmar, eu quero aqui que anote para ele. Dá aqui os dados onde é que passa aqui o perímetro do Riacho”. Aí ele foi. “Cheguemos” no Porto Velho foi de carro. O velhinho disse bem assim: “Tem um toco aqui enfiado.” Perguntei: “Tia Dora, em que ano foi enfiado aqui esse toco?” “Em 47” [1947]. O cara bateu no telão todinho. Mostrou tudo e disse: “Agora nós vamos pegar o daqui de baixo, os dados.” Eles tem tudinho. E mostrou pra mim, o Eduardo e o Carlos. Disse: “Olha, daqui uns dias vai ter uma surpresa. Essa surpresa quando sair esses papéis lá. Ouvir dizer que nós tinha invadido.”²²⁴

Outro personagem importante neste processo, segundo o relatório, foi “Seu Raul”, também morador do Riacho. Segundo o antropólogo, “ele foi a campo. Quer ser e é, a história viva do quilombo dos Riacheiros”²²⁵ e avalia que

O relato mais significativo nos foi feito pelo Sr. Raul. Conta-nos que no início dos Anos 70, não soube precisar, estava trabalhando com o pai na abertura de variantes na Chapada dos Torrões. Em

²²³ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f.8.

²²⁴ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 7.

²²⁵ ROCHA, *Ibid.*, f. 70.

determinado momento o pai interrompe o trabalho, chama seu filho (Raul) e lhe diz, *“filho você está vendo aqui essa linha que nós tamo abrindo, pois ela vai separar o que é do riacho e o que sempre foi Riacho”*.

O que o pai do Sr. Raul estava contando ao filho era que naqueles dias, eles estavam abrindo o variante que cortou a Fazenda Riacho ao meio. De um lado a DATA Riacho e do outro DATA Mucambo.

Esse relato foi primordial na confirmação daquilo que apontava a comunidade durante as reuniões. Que a Riacho, fazenda e não a DATA, ia para além dos Torrões até a Terra Nova, hoje município de Pedro Laurentino.

Conseguimos identificar, dentro do território quilombola do Riacho dos Negros, os seguintes agrupamentos de morada dos quilombolas. São eles: Riacho, Junco, Malhada, Estreito, Liziê, Curral Velho. O Riacho é a “raiz”, como dizem. É de lá que saíram outros todos. *“É de lá os tronco velho dos Riacheiros”*, nas palavras de Seu Raul, nosso maior guia e informante privilegiado. *“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”* (grifos do autor).²²⁶



Figura 39: A importância de “Seu Raul” foi além da defesa incontestada dos limites do território. Ele foi a campo. Quer ser e é, a história viva do quilombo dos Riacheiros.

Fonte: Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do território da comunidade quilombola de Riacho dos Negros. Por Eduardo Campos Rocha, Teresina, dezembro de 2010.

²²⁶ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 71-2.



Figura 40: “Seu Raul” marca com exatidão cada um dos limites do território e se diverte com a precisão das distâncias calculadas pelo equipamento de GPS.

Fonte: Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do território da comunidade quilombola de Riacho dos Negros. Por Eduardo Campos Rocha, Teresina, dezembro de 2010.

Acompanhando a equipe e ajudando a definir os marcos territoriais da comunidade, os moradores do Riacho foram assumindo o papel de protagonistas do processo de delimitação de suas terras, fornecendo as bases para a atuação estatal, num trabalho que não tardou a suscitar conflitos, como aponta Seu Sérgio,

Aqui desse processo aqui teve um abestado aqui na Boa Vista. Ele disse até uma coisa comigo lá mas eu nem... “Deixa. Esses “tão” de cabeça quente.” Eu digo: “Não, esse aqui é pra nós „tirá” os paus pra ver”. Foi só essa confusãozinha que teve. Disseram que eu não entro lá com carambolas. Ora, é um abestado. Foi só essa daí a confusão. Quando o INCRA entrou aqui na fazenda eu pensava que o negócio ia ser bonito mas todo dia eles tava rodando aqui. Esse aqui era direto. O dia todo. Esse não teve jeito, mas enrolou: “Esse lugar aqui e ali é areia enrolada demais. A estrada é ruim demais.” Só falta o INCRA não entrar.²²⁷

A citação de seu Sérgio indica como as tensões estiveram presentes durante as pesquisas para a delimitação do território e as estratégias dos insatisfeitos com o processo, tais como a pressão psicológica por meio das visitas constantes à comunidade e a resistência evasiva diante das investidas do Estado. Para os

²²⁷ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 7-8.

moradores da comunidade, foram os moradores da região de Pedro Laurentino os principais descontentes com o processo, como avalia outro “riacheiro”, o senhor João Evangelista Rodrigues:

No começo todo mundo aceitou. Nós “aceitemos” porque nós somos preto mesmo. Aí esses brancos que tem em Pedro Laurentino não quer ser quilombola. Aí o INCRA falou que se eles não desse a palavra que fosse quilombola ele não teria como ficar na fazenda.²²⁸

A memória de João indica o cerne das discussões que envolviam a criação do quilombo: não se tratava apenas de uma questão de disputa fundiária. A manutenção do direito à permanência e propriedade sobre a terra implicava na incorporação da identidade quilombola e em abrir mão da terra como propriedade privada em prol da posse coletiva do território, e isso gerou conflitos diversos. Para os moradores do Riacho, como “os brancos de Pedro Laurentino” estavam mais próximos, foram eles cuja resistência ficou marcada na memória. Mas outro momento dessa luta repercutiu em suas lembranças e apontam como essa luta também afetou os moradores de São João do Piauí: a realização de uma reunião na Câmara de Vereadores da cidade. Sobre o fato, seu Elias comenta:

Tem gente que mora lá em Pedro Laurentino e tem terra aqui, são esses que tem de “desapropriá” e ficar no terreno só os que for quilombolas. [...] Aí teve um rebuliço. Só não sei o resultado porque eu não estava aqui no dia. [...] Começaram esquentar quando começaram fazer os trabalhos deles, o Eduardo. Mas aí se aquietaram. Teve esses dois dias reunião lá na câmara. Teve um que falou muito.²²⁹

Já Dona Maria, que participou da reunião, recorda com amargura: “Aqui nós fomos uma reunião lá em São João e aí o povo ficou foi mangando de nós. A reunião era pra isso aqui mesmo, da definição da terra”.²³⁰

Acompanhando as notícias publicadas naquele período pelos blogs locais, podemos ter uma noção de como a atuação do INCRA gerou tensões bem mais intensas na cidade. Segundo notícia “Polêmica: INCRA fará novas

²²⁸ RODRIGUES, João Evangelista. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 1.

²²⁹ SILVA, Elias Pereira da. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.p. 2.

²³⁰ NUNES, Maria Pereira. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 4.

desapropriações em São João do Piauí”, divulgada pelo portal Pé de Figueira em 1º de dezembro de 2009, seis meses após o início dos trabalhos,

Alguns proprietários de terras estiveram presentes na Câmara Municipal de São João do Piauí na sessão da última segunda-feira (30/11) e manifestaram preocupação com a eventual desapropriação de suas propriedades. Eles afirmam já ter recebido notificação do INCRA e revelam um certo desconhecimento sobre o assunto. Os vereadores resolveram formar uma comissão que levará o assunto ao Governador Wellington Dias, na ocasião em que forem lhe entregar (sic!) o título de cidadão sanjoanense, durante o 2º Festival da Uva. Será também realizada pela Emater, dentro da programação do 2º Festival da Uva, uma reunião às 14 horas desta quinta-feira (03/12), no Centro Cultural Ministro Petrônio Portella, para negociação entre gestores e representantes da comunidade Quilombolas. Há um receio entre produtores e gestores locais de que a demarcação de áreas quilombolas iniba ou inviabilize a realização de investimentos por grandes produtores em fruticultura e agropecuária em São João do Piauí. Segundo eles, a área de quilombolas estaria apta apenas à prática da agricultura familiar, dependendo de subsídios do Governo.²³¹

A chamada bombástica indica a intensidade da polêmica suscitada pelo trabalho do INCRA e a narrativa do portal ajuda a perceber outro ponto gerador de conflito em torno da política quilombola, a disputa entre diferentes modelos de produção agrícola. Face ao risco da perda do direito sobre a terra, os grandes produtores, numa estratégia comum ao setor, colocavam a ameaça da implantação da política quilombola para a economia local, que correria o risco de entrar em declínio face à incapacidade do quilombo em garantir os grandes investimentos na agropecuária e fruticultura (setor mais valorizado da economia sanjoanense) devido à dependência dos mesmos em relação aos subsídios do Estado. Em bom português, os grandes proprietários seriam capazes de investir e produzir, mas se as terras fossem desapropriadas e entregues à comunidade, se tornariam improdutivas porque os quilombolas não teriam condições de produzir sem a tutela do Estado.

Para Eduardo, que como antropólogo era o principal responsável pelo atestado de identidade étnica da comunidade e demarcação do seu território de

²³¹ *POLÊMICA: INCRA fará novas desapropriações em São João*. Disponível em: <<http://www.pedefigueira.com.br/noticias.php?id=835>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

pertença, a consciência deste conflito orientou bastante sua estratégia de atuação. No próprio Relatório Antropológico ele afirma:

Procuramos o diálogo com a comunidade dentro de um cenário de enfrentamento vivido pelo grupo com alguns opositores locais e que também são supostos proprietários de terras dentro do território pleiteado. Nesse sentido, nos preocupamos em disponibilizar uma interlocução com as lideranças dos supostos proprietários para promover esclarecimentos e sempre que chamados nos colocamos à disposição dos grupos.²³²

E em seu depoimento, esmiuçou a questão:

Para mim interessa muito como vai se dar o resultado [do processo de delimitação da comunidade quilombola] porque eu quero menos confusão possível. Então por isso você tenta fazer essas conversas. Conversa com todo mundo. Fazer reunião com os proprietários, coisa que muitos colegas não aceitam fazer [...]. Algumas horas eu tive medo. Mas isso não me impedia de conversar com os caras mais raivosos, que tinha poucos. Era uns três, quatro ou cinco. Se juntaram lá para poder, né? Eu soube que teve até um conluio lá para poder me matar. Mas enfim, chegaram me avisar: “Ó, o negócio está feio para você.” “Estou aqui. Não precisa arrumar essa confusão toda. Só marcar o dia e a hora que eu facilito o negócio. Vamos só conversar antes. Me dá só uma chance antes para eu explicar o que estava acontecendo. Vamos fazer uma reunião na sua casa? Você vai?” “Eu vou.” Assim eu fazia quando chegava uma notícia deste tipo. O cara, o filho lá que é o mais embriagado, ia lá para o posto de gasolina, o posto Frans. Tinha ali aquele hotel. Todo mundo sabia onde eu morava, onde eu estava, o quarto que eu estava. As pessoas iam lá, entrava no quarto. Única coisa que eu pedi um dia foi: “A partir de tal hora que você fechar você não deixa ninguém subir para falar comigo, porque realmente não vou ter como me defender [...]. Claro que teve, eu guardo aqui boletins de ocorrência que eu registrei por conta de ameaças verdadeiras, concretas. [...] Agora o que eu vou fazer com isso, eu vou procurar as pessoas outra hora. “Olha, aconteceu isso aqui. „Tá” gravado. Tem filme. Não faz isso, vamos aqui. Qual é o problema?” Um senhor eu me lembro [...] que toda vez que me via corria para a casa dele e ficava lá na porta esperando com uma arma. Se eu batesse na porta dele ia me responder com um tiro de trinta e dois ou vinte dois, sei lá. Então não era para eu passar na porta da casa dele. Já tinha mandado recado. Eu vou denunciar um velho desse? Não, só tiver que dar a volta [...]. Fui conversar com o sobrinho dele, que conversou com o irmão dele que conversou com a filha dele e a filha dele que mediou a conversa com ele.²³³

²³² ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 8-9.

²³³ ROCHA, Eduardo Campos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 06 jul. 2015. p. 12-3.

As constantes reuniões e conversas com ambas as partes envolvidas no processo eram estratégias vistas pelo antropólogo como necessárias para amenizar os conflitos gerados pela delimitação do quilombo e as desapropriações daí decorrentes, no entanto, a ameaça dos jovens bêbados nas proximidades de seu quarto de hotel e do idoso senhor à porta da própria casa demonstram como às vezes as temporizações não conseguiram uma pacificação plena da questão, embora tenham sido capazes de evitar de fato manifestações de violência concreta, visto que, afora tais ameaças, nenhum dos depoentes relatou qualquer caso de enfrentamento direto entre os envolvidos.

Mas se a pressão de algumas pessoas chegou a provocar o medo de Eduardo, a presença do INCRA também causou medo e despertou receios entre a população local, como ele mesmo recorda:

Se você chegar: “Nós vamos fazer regularização.” Assusta todo mundo, tanto os quilombolas como as pessoas que estão ali em volta. Porque ninguém sabe o que vai acontecer. Até por conta do estigma que tem o nome de INCRA. Quando chega o INCRA: “Ah, vai desapropriar. É sem-terra.” Não é isso. A gente tem muito cuidado com essas coisas.²³⁴

“Ah, o fulano de tal teve um AVC por conta do trabalho do INCRA.” Gente, se ele não tomava remédio para a pressão dele a culpa não é do INCRA não. Ele que procure um cardiologista. “Ó, o outro lá teve um enfarte porque o INCRA passou em frente da porta da casa dele.” Agora não posso na frente da casa dos outros porque o povo vai ter infarto. É complicado.²³⁵

Foi neste ambiente de tensão que Eduardo e a equipe do INCRA foram construindo os limites territoriais da comunidade quilombola de Riacho dos Negros, junto aos moradores do Riacho, no debate com os possíveis proprietários desapropriados e as lideranças do movimento negro e, num certo momento, o conflito entre a postura conciliadora de Eduardo e a estratégia combativa de Nego Bispo colocaram o grupo diante de um dilema que, para o antropólogo, marcou um novo momento no andamento do processo.

Em seu relatório, embora sem nomear o pivô do conflito, Eduardo demonstra em alguns momentos como a atuação da liderança teve uma interferência marcante em sua experiência:

²³⁴ ROCHA, Eduardo Campos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 06 jul. 2015. p. 3.

²³⁵ Id., *Ibid.*, p. 12-3.

Inúmeras informações acerca da história do território da comunidade Riacho dos Negros foram levantadas, organizadas e detalhadas a partir de insights trazidos ao pesquisador em conversas informais, sem que o tema TERRITÓRIO fosse o foco da conversa ou entrevista. Assim, o tempo de qualidade que se pôde garantir para coleta, sistematização dos resultados e escrita do relatório, descontinuou por diversas vezes a imersão do técnico/relator no universo pesquisado.

Um fator que impactou negativamente, no sentido de coleta das informações pelo técnico, foi a ação de uma pseudo-liderança quilombola que, sem condições de manter o decoro necessário durante as reuniões e assembléias (embriaguês) buscava desestabilizar os trabalhos institucionais. O fato foi relatado em outro momento às chefias que de maneira positiva atuaram no sentido de fortalecer a presença do INCRA enquanto instituição, enquanto a ébria-pseudo-liderança continuava na busca de espaços para ampliar o seu micro-poder. A sabedoria da comunidade não considerou as ébrias palavras que, futuramente, servirão para delinear e separar a verdade das fantasias etílicas. Desse dia em diante, em que o grupo firmou posição em favor de seu território, houve um real empoderamento do grupo que se viu como ator principal em sua terra, e não coadjuvante.²³⁶

Durante todo o relatório e em seu depoimento Eduardo reitera que a brevidade do tempo disponível para a pesquisa foi um complicador para a sua árdua tarefa de conseguir uma aproximação efetiva com a comunidade sanjoanense e quilombola, frequentando seus espaços públicos, conhecendo seus hábitos e costumes até conseguir integrar-se a ela para ser capaz de realizar uma análise de acordo com seus rigorosos critérios pessoais para validação de uma interpretação antropológica sólida.²³⁷ Mas além desse problema “técnico”, contornado pelo pesquisador durante a própria dinâmica do trabalho, o conflito político com a “pseudo-liderança quilombola” aparentemente foi tão marcante que, apesar de emergir em poucos pontos do documento final, aparecem marcados por uma crítica contundente que indicam a intensidade com o desentendimento foi vivenciado.

Em outra passagem do texto, por exemplo, quando recorda as fragilidades do trabalho, novamente a falta do “tempo de qualidade” para a pesquisa e a intervenção externa são tratados como os principais complicadores da sua atuação:

²³⁶ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 9-10.

²³⁷ *Id.*, *Ibid.*, f. 5-6.

A busca por tempo é frustrante para um pesquisador/técnico, quando depara-se com tantas possibilidades de valorização de pessoas que, para sobreviver, tiveram que invisibilizar-se socialmente e que somente agora, têm a oportunidade de (re)colocar-se em cenários sócio-historicamente valorizados. [...] Outro aspecto importante, diz respeito a preparação da comunidade e de como ela deve compreender a política pública. Como deve exigir e colocar-se no processo como participe e ator principal sem ser simplesmente carreada como massa de manobra nas mãos de pseudo-lideranças importadas e as quais os que importa é um micro-poder. Quando a comunidade faz, o faz de forma inteligente.²³⁸

Em seu relato, Seu Sérgio ajuda a compreender o conflito que se instaurou e suas consequências:

[O acompanhamento do Bispo hoje na comunidade] é fraco. Promete mas não cumpre. Ele ficou fraco porque a derradeira reunião que teve aqui no Riacho veio o Eduardo e o tal Carlos Mota. E ele veio também, mas estava assim meio de afaste. Que ele disse um bocado de coisa pra o Eduardo que nesse meio tinha um “trocamento” no meio porque lá era no dia 24 de junho vinha uma mulher desses carambolas que vinha de Brasília ou de São Paulo, de um lugar desses aí, e esse tal Eduardo tinha que dar o processo feito naquele dia. Parece que nesse dia 24 de junho que essa mulher chegava e era pra Eduardo “tá” com essa papelada já pronta pra entrega. Aí na reunião que teve aqui aí o Eduardo não tava com os papéis pronto. Aí o Bispo era inteligente. Já tinha tomado duas. Sei que ele chegou a um ponto que só não chamou de puxa-saco porque ele tava cuidando de umas coisa que era errada, né? Só não chamou de outros nomes porque ele esqueceu, né? Aí se afastou.²³⁹

A memória de Seu Sérgio permite concluir que Bispo era a “ébria-pseudo-liderança” criticada no relatório de Eduardo, e que, de fato, após discussão entre os dois, sua influência na comunidade “ficou fraca”. Mas quais teriam sido as razões do desentendimento entre aqueles que tinham, juntos, iniciado o processo de reconhecimento do território? A cobrança de agilidade citada por Seu Sérgio provavelmente foi um dos pontos do desentendimento, mas há outro indício importante que, cruzado com as memórias do próprio Eduardo, se torna esclarecedor: porque Bispo chamaria o antropólogo de puxa-saco?

²³⁸ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 13.

²³⁹ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 5.

Quando tratou do assunto, o antropólogo evitou entrar em detalhes, mas comentou:

Houve um desentendimento muito grande entre o que a gente estava fazendo e o que o movimento queria que a gente fizesse. Mas a comunidade... E eu deixei na mão da comunidade. “Olhe, vocês tem toda a liberdade para poder seguir orientação do movimento que tá aí, quem trouxe a gente pra cá, ou aguardar a gente terminar o trabalho e depois vocês ver o que fazem com isso”. E isso foi num domingo à noite, né? Foi uma briga. Muito confuso. Complicada. E na segunda-feira de manhã fiz questão de ir para a feira. [...] Eu fui para a feira, [...] não desesperançoso, mas como eu ia toda segunda-feira para a feira e as pessoas estavam assim, você percebia na fala das pessoas: “Eduardo, nós estamos com você. Não desista do trabalho. Deixa esse Bispo para lá.” E as pessoas tinham uma consciência muito séria do que estava acontecendo para além do que eu sabia. Que tinha intenção do movimento, que movimento quer... Quanto mais briga melhor para o movimento e eu não. Tenho que fazer meu trabalho. A minha ideia é justamente essa: quanto menos briga para mim, melhor.²⁴⁰

E embora tenha tentado se esquivar do tema, em outro momento de sua fala, quando recordava os conflitos com as pessoas que teriam terras desapropriadas para a formação do território quilombola, Eduardo avaliou:

Doutor Florêncio é o maior proprietário particular. Porque se você pegar várias propriedades que ele tem pequenas, somando ele é o maior proprietário particular lá dentro. Doutor Florêncio falou assim: “Não me interessa. Me deixa só uma fazenda que é aquela outra ali no lado e nós acatamos.” Acho que são sete, catorze propriedades, sei lá, muitas propriedades somada ao “mundarão” de terras. Ele falou: “Me deixa só com 200 hectares. Eu já estou velho, não quero mexer com isso.” Na contestação dele, quando ele foi notificado ele falou assim. “Olha, eu tenho essa.” Entregou toda documentação de todas as fazendas. Tudo. “Me deixe só com essa aqui.” Ele só pediu isso. Nós achamos por bem considerar. Gente, para quê você vai caçar confusão por conta de 200 hectares? Um cara que está não criando confusão por causa de quatro mil. É aí a diferença do movimento para tentar negociar. Movimento: “Não, nós queremos é tudo ou nada” [...] O movimento acha que não, tem que brigar por tudo. Ou é tudo ou é nada. Eu acho por bem não fazer isso.²⁴¹

Apesar do esforço de Eduardo em evitar o assunto, as armadilhas da memória informaram sua narrativa e indicam que, muito provavelmente, foi sua

²⁴⁰ ROCHA, Eduardo Campos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 06 jul. 2015. p. 5-6.

²⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 10-11.

posição conciliadora frente à questão das terras contestadas por Doutor Florêncio que provocou seu choque com os interesses mais aguerridos do movimento negro, representado naquele momento por Bispo. Se levarmos em conta que Doutor Florêncio é um conhecido médico da cidade de São João do Piauí, visto pelo movimento como representante dos “brancos da praça”, elite local frente à qual constituiu sua identidade, somada à quantidade expressiva de terras que representam 200 hectares, o conflito direto com ele seria uma oportunidade ímpar para impor uma vitória do mesmo sobre seus adversários e consolidar sua força política na cidade.

A julgar pelo depoimento de Eduardo e de Seu Sérgio, neste conflito de interesses coube aos riacheiros escolher entre o pragmatismo conciliador do Estado ou o engajamento aguerrido do movimento negro local. Considerando o apoio da comunidade reconhecido na memória do antropólogo e a “perda de força” de Bispo após a citada briga avaliada por Sérgio, podemos concluir que os moradores do Riacho compreenderam muito bem toda a complexidade das disputas políticas no centro da qual estavam inseridos e decidiram escolher a atitude que, àquela época, aparentava ser a que lhe traria resultados mais rápidos: a via defendida por Eduardo.

Mas se o INCRA propôs acordos durante a definição dos limites do território, os moradores do Riacho também fizeram suas concessões pois, como aponta Eduardo no relatório:

O grupo mantém redes de reciprocidade com grupos contidos nas vizinhanças do território pleiteado, justamente por serem, em muitos casos, compostos por pessoas com origens no território quilombola. Assim é com grupos da reforma agrária tradicional, mais especificamente PA's Lisboa e Marrecas e grupos da localidade Boa Vista. Cito tais exemplos pelo fato de que tais grupos estão contidos naquilo que seria uma possibilidade de território a ser pleiteado pela comunidade quilombola, mas que por suas relações de parentesco, amizade e, em nome da manutenção das boas relações que sempre marcaram suas relações, não foi motivo de inclusão no presente processo.²⁴²

²⁴² ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 85.



Figura 41: Mesa, cartolina, pedras para segurar o papel, canetas e lápis, GPS e as dúvidas de campo. Assim construímos o mapa do território do Riacho Negros.

Fonte: Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do território da comunidade quilombola de Riacho dos Negros. Por Eduardo Campos Rocha, Teresina, dezembro de 2010.

Mas se a questão da delimitação do território foi um aspecto marcante para a transformação das relações sociais e para o reconhecimento dos moradores do Riacho de sua cidadania e protagonismo político, este processo não esteve dissociado de outro que encontrou seus fundamentos na própria memória da comunidade e que constituiu o próprio cerne do trabalho de identificação da comunidade: a reelaboração de sua trajetória histórica e a construção de sua identidade de negros quilombolas.

3.4 A história de Anselmo e seus herdeiros: a elaboração da identidade quilombola da comunidade Riacho dos Negros.

O caráter étnico que envolve a regularização fundiária de uma comunidade remanescente de quilombo coloca a questão da identidade de seus moradores com o território e com a cultura negra como um fator determinante do processo. De acordo com Sheila Brasileiro e José Augusto Sampaio,

Silva aponta como critérios preliminares a serem tomados em conta da feitura dessa lei ou “medida provisória com força de lei”, a fim de nortear os processos de identificação e de caracterização das comunidades negras remanescentes de quilombos presentes

na cena nacional, a saber: priorização das categorias de auto-adscrição e de autodefinição dos interessados; ocupação fundada em apossamento secular de terras; existência de uma base geográfica comum a todo o grupo, invariavelmente regulada de modo geral por normas consuetudinariamente construídas; organização do trabalho em unidades familiares; autodenominação como “terras de preto”, “remanescentes de quilombos”, “comunidades negras rurais”, “mocambo”, “quilombo” ou termos análogos que apontem para uma etnicidade predominantemente negra; relativa harmonia do grupo com os recursos naturais disponíveis em seu território.²⁴³

Há critérios, portanto, que orientam o trabalho da equipe técnica e que precisam ser observados *in loco* para validação de sua demanda pela posse do território e que orientam os pesquisadores na identificação dos laços de pertença entre os moradores da comunidade e a história da resistência negra no Brasil. No entanto, em seu Relatório Antropológico, Eduardo reconhece que a identificação destes sinais identitários na comunidade do Riacho foi bem distinta do padrão esperado pelas orientações técnicas e diante dessa constatação teve que elaborar uma metodologia própria de trabalho, a qual defendeu logo nas primeiras páginas do documento:

A antropologia e sua recente aplicabilidade enquanto ferramenta de resposta a questionamentos jurídico-normativos e, referente às interpretações culturais, não pode ser reduzida, por exemplo, a execução de uma peça de piano onde o conhecimento de técnicas e sua aplicação estão incondicionalmente limitas pelo teclado e pela afinação pré-determinada. Somente começa-se a entender as reais possibilidades de um piano após ultrapassar seus limites. Da mesma forma, os limites reflexivos impostos à tradução dos limites territoriais de uma comunidade quilombola não deveriam ser feitos a partir do preenchimento e da resposta a quesitos. É o mesmo que requerer a execução de Tchaikowski nos atabaques do terreiro. Definitivamente não há correspondentes sonoros. Para a antropologia, limitar ou restringir o descortinar territorial de uma comunidade tradicional quilombola, em alguns poucos casos até pode passar pelos quesitos demandados, mas certamente a grande maioria dos levantamentos deverá discorrer por caminhos que não foram previamente “pensados” para constar no relatório. E assim, muitos dos pontos “buscados” como exigidos pela base legal e normativamente falando, não serão encontrados. Restamos buscar respostas aproximadas e comparadas após reflexão analítica com as localidades, no sentido de buscar entendimento para o que a comunidade se entende quando traduzida a demanda/quesito. O analista/antropólogo passa então a fazer

²⁴³ BRASILEIRO, Sheila e SAMPAIO, José Augusto Sampaio. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: LEITE, Yonne de Freitas e OLIVEN, Ruben George. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 88.

como que uma tradução simultânea do ponto de vista das culturas.²⁴⁴

Na construção do relatório podemos identificar os critérios de identificação da comunidade e as dificuldades enfrentadas pelo pesquisador. Quando descreve as reminiscências históricas dos antigos quilombos, vestígios que atenderiam às definições dos quilombos por “vias arqueológicas”, o documento explica:

Ainda que os grotões da Fazenda Bugil estejam repletos de reminiscências históricas da escravidão que ali existiu e foi praticada, a simples existência de tão rico patrimônio material ali depositado não representa para os riacheiros uma ligação com o passado ali escrito.²⁴⁵

Já ao abordar as manifestações culturais, que classicamente são associadas às tradições negras através da presença da religiosidade africana, o antropólogo descobriu que na comunidade “a prática do catolicismo é predominante e encontrada em todas as localidades. As manifestações dos evangélicos e dos dois terreiros que visitamos são fortes na localidade Junco, e os evangélicos também são encontrados nas localidades próximas a Mucambo”.²⁴⁶ E diante de aspecto tão contraditório à identidade afrodescendente, logo após o pesquisador defende: “Fica evidente que a prática da religiosidade em terreiros foi sendo minorizada ao longo do tempo, conforme relatos. Entretanto não podemos precisar em que proporções [...]”.²⁴⁷

O batuque, por sua vez, foi apontado como “manifestação cultural que percorre todas as comunidades e serve de referencial identitário para o grupo”.²⁴⁸ Também afirma que “um dos maiores patrimônios do grupo foi justamente permanecer unido pela musicalidade e sua manifestação através do Batuque. Evidentemente que tal expressão encontra as dificuldades tal qual outras manifestações tidas como „populares””.²⁴⁹ Dentre os espaços de sociabilidade presentes no território, um dos mais importantes, inclusive, era “o salão do

²⁴⁴ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 5-6.

²⁴⁵ Id., *Ibid.*, f. 68.

²⁴⁶ Id., *Ibid.*, f. 74.

²⁴⁷ Id., *Ibid.*, f. 74.

²⁴⁸ Id., *Ibid.*, f. 68.

²⁴⁹ Id., *Ibid.*, f. 75.

batuque na localidade Curral Velho, que teve sua construção patrocinada pelo IPHAN através de um prêmio nacional recebido pelo grupo”.²⁵⁰ Se considerarmos que em 2013 foi lançado pelo IPHAN o documentário “Cabeça de Bale: Batuque da Comunidade Quilombola Curral Velho – São João do Piauí”, é evidente a valorização desta manifestação cultural pelos agentes do Estado. No entanto, poucas linhas foram dispensadas no relatório à descrição em si desta prática e o relatório não aborda profundamente seus desdobramentos na formação da identidade dos moradores do território.

Por sua vez, “referente aos núcleos e agrupamentos familiares na comunidade e quanto aos aspectos demográficos, [Eduardo diz:] pouco pudemos perceber de distintivo referente às demais famílias de comunidades e agrupamentos circundantes”²⁵¹. Já quanto às práticas tradicionais de caráter coletivo,

as formas de cultivo encontradas são restritas as culturas praticadas pelos membros de uma mesma família. Há intercâmbio de mão de obra no trato e cultivo de suas roças e criações, todavia essas são mediados pro reciprocidade financeira, através do pagamento de diária.²⁵²

Ou seja, a existência da necessidade de uma contrapartida financeira nas relações de trabalho fragilizava a definição de quilombo pelo caráter de uso coletivo das terras. A incidência de crianças nascidas com doenças congênitas – que poderiam ser relacionadas com uma baixa variabilidade genética indicadora de relações sociais estreitas – também se mostrou pouco promissora.²⁵³ As migrações internas do grupo, que precisou se dispersar pelo território como estratégia para sobreviver aos contratempos impostos pela seca em 1932 ou por outros reveses em outros tempos,²⁵⁴ por outro lado, poderia dificultar a indicação de uma “ocupação fundada em apossamento secular de terras”.

A própria autodefinição dos moradores enquanto quilombolas foi algo problemática, pois, diante da pergunta utilizada nas diretrizes da pesquisa para a

²⁵⁰ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 87.

²⁵¹ Id., *Ibid.*, f. 18.

²⁵² Id., *Ibid.*, f. 87.

²⁵³ Id., *Ibid.*, f. 33.

²⁵⁴ Id., *Ibid.*, f. 72-3.

avaliação da prerrogativa de auto-definição do grupo: “Você faz parte da comunidade quilombola?”,

não poucas vezes o nome quilombola é confundido e substituído por outros mais próximos do entendimento da comunidade, tais como „carambola” (fruta), quilômetro (medida), dentre outros que sequer encontramos tradução.²⁵⁵

Diante de tantos reveses, a saída encontrada pelo pesquisador foi “identificar primeiramente qual é para o grupo a marca, o sinal diacrítico que os faz e aos outros reconhecerem-se enquanto pertencentes ao grupo, independente do lugar onde esteja”.²⁵⁶ Uma das marcas da distinção entre os moradores da comunidade e os demais moradores da cidade de São João identificados pelo antropólogo foi sua categorização enquanto “os negros de baixo”:

Há tempos os grupos sediados nas localidades compreendidas pelo território pleiteado são conhecidos, na sede do município (cidade), como sendo “os negros de baixo”, referências inequívocas fundamentadas na cor da pele em sua localização espacial, qual seja, na parte de baixo do rio Piauí e à sua margem direita. Tal designação é uma evidente atitude discriminatória não é difícil de ser ouvida. Ao menos não a ouvimos dita no contexto de uma livre discussão sobre a comunidade e suas demandas junto a outros grupos específicos no núcleo urbano de São João do Piauí. Mas a ouvimos, mediada por aquele sorriso ligeiro entremeado por uma piscadela, como que buscando cumplicidade.²⁵⁷

Mas se, a partir de fora a definição mais constantemente atribuída aos moradores do Riacho seria a de “negros de baixo”, segundo o relatório antropológico, para os próprios integrantes da comunidade havia outro aspecto fundamental na construção de sua identidade: a relação de seus moradores com a história do fundador da fazenda Riacho, Ancelmo Rodrigues:

No esforço de encontrar um etnônimo que atendesse especificamente ao Riacho emergiu a expressão RIACHEIRO. Este sim, atendia amplamente ao que buscávamos enquanto termo definidor de pertencimento a pessoas do grupo. Exemplo disso foi o encontro ocorrido com o Sr. Raimundo do

²⁵⁵ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 78.

²⁵⁶ Id., *Ibid.*, f. 78.

²⁵⁷ Id., *Ibid.*, f. 14.

assentamento Saco/Curtume, em São João do Piauí, conhecido como Raimundo Canela. [...]

A equipe foi convidada a participar de uma vaquejada [...]. Entre uma conversa e outra [...] o senhor Raimundo Canela se mostrava muito conhecedor de aspectos históricos da comunidade e da região, e se apresenta como RIACHEIRO.

Identificávamos às 1:40 da manhã, em uma conversa longe do território, um etnônimo que dava conta de abarcar toda a ideia de pertencimento e com a qual o grupo se reconhece. [...] Tanto para as pessoas do grupo como na cidade, o etnônimo abarca largamente o significado e dá sentido ao grupo.

Ser riacheiro é ter origens na região. É ser ligado a um passado originário comum a Anselmo. É ter no território, uma referência espacial de pertencimento ainda que estando longe.²⁵⁸

Foi na memória do grupo em relação a Anselmo que o antropólogo fundamentou a reivindicação dos mesmos à identificação como comunidade quilombola:

O grupo quilombola se identifica fortemente com a história de Anselmo, seu mito fundador. Para os quilombolas um negro. Para os “brancos da praça” (sim há essa distinção), Anselmo era branco e filho bastardo de um rico fazendeiro.

O certo é que Anselmo tem uma história comum a ambos os grupos. Quanto a isso não há controvérsia.

O grupo informa que Anselmo era filho de um dos donos de escravos na região de cima e se refugiou nos grotões do Riacho, protegido pelo pai. A proteção se fez necessária quando Anselmo, tendo sido enviado a Salvador para estudar, “voltou com uma negra que ele havia roubado *prós lado de lá*”. Justa era seu nome. Que antes de dar destino ao filho bastardo, o pai afirmou “*Tu num tem jeito. Pega essa mulher, fica no Riacho e vai criar seus negro*”. É assim que o grupo reconhece a sua origem e seu passado. Iniciado com uma fala discriminatória por parte do próprio pai, já que para todos os efeitos, Anselmo recebe dele uma porção de terra, reconhecimento público de uma relação pai e filho.

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 uma das primeiras a se refugiar na localidade Malhada durante a seca; (5) Antonio Manoel, também se refugiou na Malhada; (6) Maximiano, foi um fundador da fazenda onde hoje está o PA Saco/Curtume; (7) Manoel Nicolau, este residiu no Riacho, criou seus filhos e desses, parte seguiu para a localidade Junco, outra para a localidade Curral Velho e Mocambo, garantindo a pesquisa e sequência mais conhecida da genealogia dos descendentes de Anselmo.

²⁵⁸ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 79-80.

Como se percebe toda a região abrigou “gente de Ancelmo”, ou nas palavras de seu Raimundo Canela (um riacheiro e hoje assentado no P.A. Saco/Curtume), a “progêna de Ancelmo”. Hoje através de seus descendentes, que reunidos sob a política de afirmação étnica, reconhecem-se negros, com uma história comum ligada a um território e que buscam identificar-se ao longo desse relatório (grifos do autor).²⁵⁹

A partir do fio condutor que era a fundação da fazenda Riacho por Ancelmo, e diante da informação de que “haveria um processo, um formal de partilha de Ancelmo, cujo conteúdo ou arrolamento de bens terminava com a descrição de uma espada com cabo de madeira, cravado com um símbolo feito a ferro”²⁶⁰, Eduardo realizou uma densa pesquisa cartorial e genealógica, por meio da qual conseguiu reconstituir a trajetória da situação fundiária do Riacho e descobrir um processo documentado de expropriação de terras ao qual seus descendentes foram submetidos e assim resumido no seu relatório:

- 1º) Terras do rei, dadas por sesmaria a Domingos Afonso Mafrense;
- 2º) Mafrense vende parte das terras a aventureiros portugueses recém-chegados a São Paulo;
- 3º) Morte do principal fundador da cidade de São João, Benedito Carvalho e partilha de seus bens;
- 4º) Um dos filhos herda a fazenda Bugil e, com uma de suas escravas, tem um filho bastardo (Ancelmo);
- 5º) Ancelmo vai estudar em Juazeiro na Bahia e volta de lá após a libertação dos escravos trazendo sua esposa, Justa;
- 6º) Morre Ancelmo e depois Justa, os filhos já parcialmente espalhados pelas terras da fazenda Riacho, sofrem com a seca e se vêem obrigados a buscar novos espaços para sobrevivência;
- 7º) Morre Manoel Nicolau, filho de Ancelmo e Justa;
- 8º) 35 (trinta e cinco) anos após a morte de Manoel Nicolau, um dos herdeiros reabre o processo de arrolamento;
- 9º) Um advogado consegue sua nomeação para representar TODOS os herdeiros no processo;
- 10º) O processo corre rapidamente e é dado por encerrado pelo Juiz sem a assinatura dos herdeiros, apenas o advogado é conhecedor dos termos da partilha;
- 11º) É cobrada uma multa de 412 (quatrocentos e doze) meses de atraso no encerramento do processo de arrolamento de Manoel Nicolau;
- 12º) Ato contínuo, o mesmo advogado entra com um pedido de demarcação e julgamento da DATA justamente nas terras onde se encontram os herdeiros de Ancelmo que, sem saber de nada o

²⁵⁹ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 29-30.

²⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 38.

que está acontecendo no “mundo jurídico”, se vêem da noite para o dia como intrusos nas terras que sempre lhe pertencera.

13º) Proclamada a Constituição de 1988, a comunidade quilombola do Riacho dos Negros aguarda que a justiça seja finalmente feita. E seu pedido é apenas.

“DEVOLVAM O QUE JÁ FOI NOSSO. NINGUÉM VENDEU NADA. NINGUÉM COMPROU NADA DO ESTADO. COMO É QUE NÓS, QUE MORAMOS SEMPRE AQUI, NÃO TEMOS NOSSO DIREITO RESPEITADO”. (fala recorrente do grupo, durante as reuniões).²⁶¹

Cruzando as informações contidas no relatório com os depoimentos que colhi junto aos moradores do Riacho, é possível perceber como a ancestralidade relacionada à Anselmo marca a memória dos “riacheiros” e como o processo de elaboração acerca da história desta ancestralidade, efetivado por ocasião das pesquisas realizadas para a delimitação do território quilombola, colaboraram para uma valorização deste aspecto de sua identidade e para sua própria autoafirmação como sujeitos das políticas de reparação pelo Estado por meio do reconhecimento de seu direito à terra.

Seu Elias, quando recordou sua origem, afirmou orgulhoso ser “das derradeira raiz” de Ancelmo, filho de “Tibúrcio Pereira da Silva e Arlinda Maria da Conceição, nascidos e criados aqui [no Riacho].[...] [E que] nós trabalha nessa terra aqui desde o nascimento nosso”.²⁶² Para Seu Sérgio, a ancestralidade ligada a Anselmo, o sentimento de propriedade da terra e a revolta contra a sua expropriação estão intimamente ligados em sua memória:

Ah, aqui a história do Riacho meu avô contava pra meu pai e meu pai contava pra mim, entendeu? [...] Esse território aqui dessa fazenda, que é de Riacho, que o Ancelmo fez. Ancelmo demarcou a propriedade toda e foi fazer o formão lá em Oeiras, quando Oeiras era capital. Agora de lá ninguém sabe onde entrou [...].²⁶³ Conta meu pai, meu avô, que quando Ancelmo morreu deixou as terras toda demarcada. Mas daí a poucos anos, né?, entrou na família aquela [gente] mais sabida [...]. Quando os mais velhos morreram aqueles mais sabidos foram trazidos de conta da fazenda. Aí naquela época era moço de... era posse de terra. Um dizia: “Vou vender minha posse de terra pra fulano de tal.” Outro dizia: “Vou vender pra fulano de tal.” E aí como que nós

²⁶¹ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 36-7.

²⁶² SILVA, Elias Pereira da. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 1-2.

²⁶³ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 2.

espantamos aqui, né? Que tinha um velho que morreu com 79 anos tendo como de outro século aqui, que era avô. Disse aí: “Eu sou herdeiro de Ancelmo”. Justamente ele era herdeiro de Ancelmo mas ele não se cuidou. [...]

Aqui no Riacho no tempo do meu avô e minha avó não tinha problema de escritura não. Aí depois, quando os velhos foram morrendo, aí foram aparecendo um “entrão” panhando, tirando escritura daqui da terra. Ia no cartório, dizia: “Eu quero tanto hectares de terra da fazenda Riacho”. Aí o cara: “Punk”, né? Tem cara bem aqui da Boa Vista. Bem uns vinte caras. Cada um tem uma escritura. Mas eu quero saber é se Ancelmo... “Tá” aqui eu mais Zacarias. Nós vamos saber assim, cadê a terra? Quem tem terra aqui com a escritura que tem a assinatura de Ancelmo que ele vendeu, “tá” entendendo? [...] Aqui não tinha história de carambola não. A terra é nossa!²⁶⁴

Num processo dialógico, portanto, se a sensação de identidade relacionada a Anselmo já existia na comunidade e informava sua relação de propriedade com o território que habitavam já muito antes de qualquer intervenção externa, a atuação do Estado, através das reuniões feitas pela equipe de pesquisa para levantamento do histórico da comunidade acabaram, em contrapartida, por fazer com que seus integrantes passassem a atribuir outro valor às próprias memórias e a si mesmos, agora que se viam como pessoas dignas da atenção das instituições do poder público, como avalia Eduardo ao comentar seu contato com Dona Alexandrina:

Em uma primeira conversa Dona Alexandrina pouco nos revelou acerca de sua história. Depois da passagem da equipe de cadastro e de nosso encontro na feira de São João [...] marcamos nova entrevista, e foi então que ela teve o tempo necessário do qual ela precisava. Preparou biscoitos, chamou os irmãos que moram distantes, a vizinha e só “começou a falar” após a chegada de todos. A importância dada por ela ao “evento de ser entrevistada” era para ser entendido pelos demais como valorização e um reconhecimento institucional aos conhecimentos que ela detinha e, igualmente, um momento de expressão de seus saberes.

Toda essa construção é importante no desenvolvimento do processo de se relatar e posso, tristemente, confessar que a instituição não valoriza a missão que tem e as oportunidades de valorização que pode permitir às pessoas mais simples no campo.²⁶⁵

²⁶⁴ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 4-5.

²⁶⁵ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f. 12.



Figura 42: Café com biscoito para as visitas. Dona Alexandrina e familiares recebem a equipe do INCRA para realizar sua entrevista.

Fonte: Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do território da comunidade quilombola de Riacho dos Negros. Por Eduardo Campos Rocha, Teresina, dezembro de 2010.

Eu mesmo pude perceber, durante a realização das entrevistas, como os “riacheiros” valorizam os momentos de compartilhar suas memórias. Durante a pesquisa, acompanhado da colega Valéria Santos, fomos recebidos para a conversa num salão de festas da comunidade, onde todos os entrevistados estavam presentes e só aceitaram falar após estarem todos reunidos, reforçando assim a importância do momento e a ideia de coesão do grupo.

A atenção do pesquisador a este aspecto de sua interação com a comunidade indica a importância atribuída pelo mesmo aos resultados do próprio trabalho, assunto sobre o qual tratou de forma direta em nossa entrevista:

Olha, é... eu me orgulho muito, né?, [...] em primeiro lugar de ter derrubado essa coisa de negros de baixo e os brancos da praça. Me orgulho muito dessa confusão enorme, né? [...] Provando com documentos de que não tem como os brancos da praça negarem a sua relação ainda que sanguínea com os negros de baixo. Não tem como eles negarem mais. [...] Mas, à época, voltando aqui, entreguei o relatório. Fizemos uma leitura nas várias localidades: Riacho, Mocambo, Curral Novo, Curral Velho, próprio Junco. A gente fez relatório. Levou o juiz. Cara, isso foi promovendo naquelas pessoas na comunidade de que: “Olha, nós agora realmente... Nós temos um valor. Nós temos uma representação do ponto de vista, nós temos um reconhecimento do ponto de

vista de Estado para além de nossa vida, como ordinária aqui.” Ordinária do sentido singular, comum e tal. Que me deixou muito contente. [...] Mas à época deu muito prazer em ver aquelas pessoas assim. Você via na cara das pessoas que elas estavam feliz de ter alguma coisa. Um documento, um papel, alguém... O fato do juiz ir lá para dentro, o promotor, o procurador, o defensor público. Esse cara vindo aqui, cara do INCRA vindo aqui todo dia. Passou um ano e meio vindo pra cá e no final ele traz, né?, esse relatório. Lê para a gente. [...] E a diferença que essas pessoas passam a perceber alguém. Aspas alguém. E aí não é o Eduardo. Que eu estou representado o Estado. Passam a ter com elas...²⁶⁶

Se para Eduardo as reuniões de leitura do relatório foram momentos marcantes capazes de demonstrar um resultado positivo da ação do Estado na vida daquelas pessoas, na memória dos “riacheiros” as reuniões com o antropólogo também ficaram marcadas como momentos importantes de sua experiência. Dona Maria Pereira Nunes, por exemplo, afirma que “das reuniões eu vinha quase tudo. As que o Eduardo fez aqui no colégio. Ia muita gente. Tinha vez que enchia o colégio todinho”²⁶⁷ e, confirmando o sentimento exposto pelo pesquisador, Seu João de Aquino Gomes, quando perguntado sobre a opinião das pessoas de São João sobre os herdeiros de Ancelmo, afirmou: “Seu menino, nós somos protegidos pelos homens daqui de São João. Pronto! Quem dá valor nós é os homens de lá. Somos neguinhos assim, mas somos conhecido dos homens”.²⁶⁸

O depoimento de João deixa claro que, mesmo sendo um senhor idoso “que não tem leitura”, é “um homem”, e que sabe que os “neguinhos” são conhecidos das autoridades (“dos homens”). Dona Maria, por sua vez, apesar da rapidez de seu relato, quando perguntada sobre como se sente como quilombola, respondeu: “Eu achei vantagem. Eu botei e boto fé agora. Só que o povo não combina tudo direito. Tá faltando só concentrar, reunir e combinar tudo direitinho que é pra conseguir as coisas mais pra frente”²⁶⁹, avaliação compartilhada por Seu Sérgio, quando compara a atuação dos quilombolas aos dos moradores do Assentamento Marrecas:

²⁶⁶ ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros*. Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado). f.18-9.

²⁶⁷ NUNES, Maria Pereira. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 4.

²⁶⁸ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 2.

²⁶⁹ NUNES. *Ibid.*, p. 5.

O pessoal invadiu a Marreca e o Pedro foi. Invadiu o terreno também esse pessoal ali, ó, né? Que nem o nosso. Não, o nosso os donos somos nós. Aqui nunca teve invasão. Nós somos os donos do terreno e lá era projeto. Invadiram, limparam tudo e acamparam e pronto. Hoje aqui se não correr atrás não vai vim não.²⁷⁰

Seu Sérgio e Dona Maria, portanto, hoje podem não ser “pessoas estudadas”, mas tem plena consciência de si mesmos enquanto sujeitos de direito, merecedores das políticas de reparação implementadas pelo Estado, e sabem que a sua atuação coletiva, a mobilização da comunidade, será a única forma para garantir o acesso efetivo à propriedade de suas terras e às políticas públicas que lhe convém.

Este processo de auto valorização dos moradores do quilombo, na interpretação de Raimunda Coelho, tem um impacto que extrapola os limites de seu território, visto que, em sua análise, ela avalia que “[...] o processo de formação social teve e tem um alcance além das comunidades, mas atingindo a população da cidade, lugar simbólico de onde se originou o estigma „negro do Riacho“.”²⁷¹

A luta pela terra via direito quilombola e a discussão identitária que lhe informou, portanto, teve um papel preponderante não só na forma como os próprios “negros do Riacho” viam a si mesmo, como também influenciou mudanças na forma como os “brancos da praça” os avaliaram. E tal mudança pode ser percebida sobretudo no lugar que a cultura negra, e principalmente a capoeira, passou a ocupar nos projetos políticos locais, como veremos no próximo capítulo.

²⁷⁰ GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014. p. 8.

²⁷¹ COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Teresina: UFPI, 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. f. 176.

4 KIZOMBAS, BATUQUES E TERREIROS: A valorização das práticas culturais afro-brasileiras na São João contemporânea.

Se entre 1950 e 1980 as festas da União foram um lugar privilegiado de afirmação das sociabilidades entre os negros sanjoanenses e, nas primeiras décadas do século XXI, o processo de definição do território quilombola de Riacho dos Negros deu um novo impulso à elaboração das identidades negras na cidade, a formação do grupo Capoeira de Quilombo, surgido nesse último contexto, teria um papel fundamental na reelaboração e reafirmação destas identidades. É a história da formação e atuação deste grupo que iremos acompanhar neste capítulo, através da qual poderemos analisar a apropriação da capoeira e da cultura negra como instrumentos de construção identitária e de afirmação política na São João do Piauí contemporânea.

4.1 O grupo Capoeira de Quilombo e a construção de sua identidade.

De acordo com o dossiê elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) que subsidiou o reconhecimento da roda de capoeira e do ofício dos mestres de capoeira como patrimônio imaterial brasileiro:

A capoeira, uma manifestação cultural que se caracteriza por suas múltiplas dimensões, é ao mesmo tempo dança, luta e jogo. Dessa forma, mantém ligações com práticas de sociedades tradicionais, nas quais não havia a separação das habilidades nas suas celebrações, característica inerente à sociedade moderna. Ainda que alguns praticantes deem prioridade ora à sua face cultural, a seus aspectos rituais e musicais, ora à sua face esportiva, à luta e à gramática corporal, a dimensão múltipla não é deixada de lado. Em todas as práticas atuais de capoeira, permanecem coexistindo a orquestração musical, a dança, os golpes, o jogo, embora o enfoque dado se diferencie de acordo com a singularidade de cada vertente, mestre ou grupo.²⁷²

Reconhecida desde 2008 como patrimônio cultural brasileiro, os primeiros registros da arte-luta capoeira remontam ao século XVIII. Com raízes fortemente associadas à cultura africana, ela era praticada principalmente por homens

²⁷² INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Roda de Capoeira e ofício dos mestres de capoeira*. Brasília, DF: Iphan, 2014. p. 19.

pobres que viviam pelas ruas de cidades como Rio de Janeiro, Salvador e Recife e até a década de 1930 foi associada à vadiagem e duramente reprimida pelas autoridades policiais. A partir do governo Vargas, no entanto, a capoeira ganhou a admiração de setores cada vez mais amplos das mais diversas classes sociais e saiu da ilegalidade para ser reconhecida como um esporte genuinamente brasileiro. Nesta década, o baiano Manoel dos Reis Machado, o Mestre Bimba, criou a Capoeira Regional, que promoveu mudanças importantes no método de ensino e na moralidade associada aos capoeiristas, dissociando-a do estereótipo da malandragem e aproximando-a das artes marciais. Por sua vez, o também soteropolitano Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, criou o Centro Esportivo de Capoeira Angola, tornando-se a referência de um estilo que rechaçava a incorporação de práticas esportivas e marciais de outras lutas em prol de uma capoeira estritamente ligada à sua ancestralidade africana, na qual “movimentos, toques e cantos devem ser vivenciados a partir de todas as performances ritualísticas”²⁷³. Mestre Bimba e Mestre Pastinha, implementaram práticas como o uso de um uniforme próprio – o abadá branco na Capoeira Regional de Bimba e a calça preta com camisa amarela, sempre calçado, na Capoeira Angola de Pastinha –, a exigência de uma conduta ordeira e exemplar de seus alunos e o abandono do método de ensino assistemático e às vezes violento dos primeiros mestres por métodos próprios que foram fundamentais para a institucionalização e valorização da capoeira.

Segundo o levantamento produzido pelo IPHAN, essas duas vertentes da capoeira originárias da Bahia se espalharam pelo país e passaram por um processo de folclorização e esportização entre as décadas de 1950 e 1970. Por um lado, alguns grupos passaram a investir no potencial turístico da capoeira, criando grupos folclóricos onde o aspecto mais performático desta arte-luta era privilegiado com o foco em espetáculos públicos, fenômeno criticado por muitos mestres; por outro lado muitos grupos buscaram uma formalização e aproximação com outras artes marciais. Foi com esse interesse, que em 1972,

[...] a Confederação Brasileira de Boxe determinou que a capoeira, assim como acontecia com as artes marciais orientais, deveria graduar seus alunos, mas ao contrário das faixas, utilizaria

²⁷³ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Roda de Capoeira e ofício dos mestres de capoeira*. Brasília, DF: Iphan, 2014. p. 78.

“cordéis” com as cores da bandeira brasileira: branco, verde, amarelo e azul. Embora essas cores não fossem adotadas por todos os grupos, o sistema de cordas passou a fazer parte da capoeira, de forma predominante, a partir dos anos 1970. Um modelo novo, que fundia elementos das capoeiras Regional e Angola, surgia no Sudeste do Brasil, difundindo-se pelo país e, mais tarde, pelo mundo.²⁷⁴

A introdução das graduações representadas nos “cordéis”, portanto, fez parte de um processo de aplicação à capoeira de uma prática característica de outras artes marciais, sobretudo as de origem oriental e ocorreu paralelamente ao surgimento de um novo estilo de capoeira, que mesclava elementos da capoeira Regional de Bimba com a capoeira de Angola de Mestre Pastinha e que ficou conhecido como capoeira contemporânea e é o mais praticado na contemporaneidade. Segundo o IPHAN, “os grupos que se tornaram os principais representantes dessa tendência no Rio de Janeiro são Senzala, Abadá e Capoeira Brasil; e em São Paulo, Cordão de Ouro e Cativoiro”²⁷⁵.

No Piauí, segundo Robson Carlos da Silva, historiador e também mestre de capoeira (Mestre Bobby), os primeiros registros da prática da capoeira no estado remontam à década de 1970, quando os futuros mestres locais tiveram seu primeiro contato com a arte-luta por meio de capoeiristas da Bahia e do Rio de Janeiro em viagem pela região. Para Mestre Bobby, foi no final desta década que surgiram os primeiros grupos de capoeira, como o grupo Nova Lua de Capoeira, liderado por Mestre Caramuru, sucedido por John Grandão e Valtinho; Grupo Irmãos Unidos, de Mestre Zé Carlos; Grupo Escravos Brancos, de Mestre Albino e Grupo Palmares, de Mestres Tucano e Chocolate.²⁷⁶ Nesta época, o clube do Serviço Social do Social do Comércio (SESC), onde o carioca Paulo Capoeira dava aulas regularmente, passou a ser um ponto de referência para os capoeiristas do estado, proporcionando encontros entre praticantes da cidade e visitantes em passagem pela capital.

Acompanhando o processo de esportização vivenciado pela capoeira em âmbito nacional, no Piauí, em 1893 Mestre Albino promoveu o primeiro batizado

²⁷⁴ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Roda de Capoeira e ofício dos mestres de capoeira*. Brasília, DF: Iphan, 2014. p. 59.

²⁷⁵ Ibid. p. 61.

²⁷⁶ SILVA, Robson Carlos da. *As narrativas dos mestres e a história da capoeira em Teresina/PI: do pé do berimbau aos espaços escolares*. Tese (Doutorado em História da Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. p. 212. 308 f.

de capoeira no estado, ocasião em que tentou fundar a Federação Piauiense de Capoeira, sob sua liderança. Mestre Albino recebeu a visita de Mestre Guarulhos, filiado à Federação Paulista de Capoeira, que por sua vez era filiada à Confederação Brasileira de Pugilismo. Segundo mestre Bobby,

Seu objetivo era efetivar a graduação de todo o pessoal, concedendo o grau de professor de capoeira para alguns capoeiristas que desenvolviam atividades frente a seus grupos e, para os considerados pioneiros e fundadores da capoeira no Piauí, o grau de mestre, tudo conforme as normas oficiais da Federação Paulista de Capoeira [...].²⁷⁷

Por divergências políticas com os outros capoeiristas, que, segundo a pesquisa de Mestre Bobby, não concordaram em se submeter à liderança de Mestre Albino ou às regras da Federação, muitos capoeiristas não aceitaram a federalização proposta por ele e posteriormente criaram suas próprias associações, como a Associação Quilombo Capoeira, fundada em 1984 pelos mestres Tucano, Chocolate e John Grandão.

Apresentando-se nas praças da cidade e realizando seus treinos nos pátios das escolas públicas da cidade, o grupo foi se consolidando e ganhando reconhecimento crescente nas décadas de 1980 e 1990, ao mesmo tempo em que buscavam intercâmbio com capoeiristas de outros estados para aperfeiçoamento de suas técnicas. Segundo Paulo César Valadares Costa, o Mestre Paulinho Velho, foi por esta época que os capoeiristas teresinenses buscaram se aproximar dos grupos de capoeira formalmente mais estruturados com vistas a terem a orientação de mestres reconhecidos que orientassem e legitimassem sua própria atuação como professores de capoeira algo que também ajudaria a combater o preconceito arraigado na sociedade local que avaliava a capoeira como “coisa de vagabundo”:

Nós nos reunimos pra falar com o Paulão. [...] Paulão veio aqui. Na época ele era corda marrom. Deu um curso pra gente e abriu o contato com o mestre Camisa. [...] Aí foi quando ligamos pra ele [...] e pedimos autorização pra usar uma corda. Que até então ninguém tinha usado corda de nada. Nunca tinha usado corda. E usamos uma corda branca. Que na época era branca que hoje é

²⁷⁷SILVA, Robson Carlos da. *As narrativas dos mestres e a história da capoeira em Teresina/PI*: do pé do berimbau aos espaços escolares. Tese (Doutorado em História da Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira. Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. p. 219.

corda crua. Nós passamos a usar. Confeccionamos um abadá, a calça, muito parecido com a calça da escola dele. Quer dizer. Nós já estávamos querendo... O que nós queríamos ali agora era ser aluno do grupo Senzala. Nós queríamos estar fazendo parte do grupo Senzala. Queríamos deixar o Palmares, a denominação Palmares, o grupo Quilombo também. Queríamos agora uma outra estrutura pra gente. Um outro nome, não é? Um conteúdo mais... Que nós considerávamos ali naquele momento mais elaborado. Então foi ali em [19]85 que foi dando os primeiros passos.²⁷⁸

Considerando a memória de mestre Paulinho Velho, foi por intermédio de Paulão, capoeirista carioca aluno de mestre Camisa à época integrante do grupo Senzala, que os pioneiros da capoeira em Teresina iniciaram seu processo de aproximação dos grupos de maior renome em âmbito nacional. Podemos entender a escolha pela orientação do grupo Senzala se considerarmos que o grupo era bastante antigo e respeitado no mundo da capoeira. Fundado ainda na década de 1960 pelos irmãos Rafael e Paulo Flores, que haviam sido alunos de Mestre Bimba, em 1967 e 1968 o grupo ganhou a competição de música e jogo Berimbau de Ouro, alcançando um sucesso entre a juventude²⁷⁹ que continuaria a crescer nos anos seguintes.

Ainda segundo Paulinho, foi esta ligação dos mestres locais com seus mentores de fora do estado que acabaria influenciando o surgimento dos principais grupos de capoeira piauienses na contemporaneidade. Enquanto Mestre Albino seguiu uma trajetória independente com seu grupo Escravos Brancos, os irmãos Tucano, Chocolate e Bobby e John Grandão, do grupo Quilombo e Paulinho Velho, do grupo Palmares, inicialmente se converteram todos em grupo Senzala e depois acompanharam mestre Camisa tornando-se membros do grupo criado por ele em 1988, o ABADÁ-Capoeira. Anos mais tarde, Tucano, Chocolate, Bobby e, posteriormente, também John Grandão abandonariam o ABADÁ para acompanhar mestre Raliu (de Brasília-DF) e integrar seu grupo, o Raízes do Brasil.²⁸⁰

²⁷⁸ CARVALHO, Paulo César Valadares. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 28 maio 2022.

²⁷⁹ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Roda de capoeira e ofício dos mestres de capoeira*. Brasília, DF: Iphan, 2014. p. 57-59.

²⁸⁰ CARVALHO, Paulo César Valadares. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 28 maio 2022.

Raízes do Brasil e ABADÁ-Capoeira atualmente são os grupos com maior penetração no estado do Piauí como um todo, tendo professores em diversas cidades, como o professor Jack Voador, filiado ao grupo Raízes do Brasil, que ensina capoeira em São Raimundo Nonato, cidade vizinha a São João do Piauí, desde 1994²⁸¹. Mas a história da chegada da capoeira de quilombo em São João começa numa cidade bem distante da nossa, Juazeiro da Bahia, onde morava Antônio Francisco dos Santos, filho do lavrador Geraldo Pereira dos Santos e da dona de casa Raimunda Pereira, um jovem que na sua adolescência conheceu a capoeira e por meio dela ganharia o nome e a identidade com a qual seria conhecido até hoje pela maioria das pessoas, Tiziu, hoje mestre Tiziu. Quando narra a sua história, Tiziu nos apresenta uma memória carregada de significados, a origem de um menino negro de uma família pobre numa comunidade com vizinhos com forte ancestralidade quilombola e marcada pelo racismo:

Eu sou o Tiziu. Eu sou natural, vamos dizer assim, de Juazeiro da Bahia. Eu nasci e cresci em um projeto da Revolução Verde, lá de depois da II Guerra Mundial, chamado Projeto Mandacaru. Projeto Piloto Mandacaru. Foi o primeiro projeto de irrigação daquela região que os países desenvolvidos criaram pro Nordeste, né? [...] Então eles criaram o que eles chamaram de colono lá. Meu pai e minha mãe vieram de um quilombo chamado Logradouro, em Pernambuco. Que é um quilombo bem tradicional lá em Pernambuco. Da gente, da nossa família. E eles vieram trabalhar nesse projeto como diarista, como trabalhadores. Assim, eu nasci nesse lugar. [...] Essa comunidade chamada Mandacaru tinha [...] um povo descendente de índio chamado Cipó. E tinha outro povo descendente de índio chamado Leandro. E tinha outro chamado Barrinha do Cambão, que esse era quilombola. E esse projeto chegou e ocupou essas terras e modificou a vida dessas pessoas. Eles já estavam lá. [...] A terra “eram” deles. Os colonos é que chegaram depois. Eles se isolaram, né? Ficaram isolados com suas terrinha. [...] Lá no próprio quilombo mesmo. Eles não saíram de lá. Eles demarcaram. A terra ficou pequenininha, né? [...] Ficou só a aldeia deles pequenininha e eles ficaram cercados pelo projeto. [...] Quando eu já tinha 10 anos eu ficava olhando aquilo, né? Eu ia pras festas dos terreiros deles mas eu não compreendia muito. Mas eu sabia que era a cultura. E era uma auto discriminação muito grande. [...] Eu cresci nesse lugar muito preconceituoso, não é? Com a cultura africana e a cultura indígena. Muito mesmo. E nós éramos descendentes de africanos e negros. [...] Nossos pais eram trabalhadores de diária então a gente não valia nada.²⁸²

²⁸¹ ASSOCIAÇÃO de Artes e Cultura Jack Voador está em São Raimundo, Piauí, Brazil. Disponível em: <https://www.facebook.com/Grupo-de-capoeira-Ra%C3%ADzes-do-Brasil-de-S%C3%A3o-Raimundo-Nonato-PI-1334114476675152/>. Acesso em: 29 maio. 2022.

²⁸² SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane C. Costa e Fábio G. de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo E. (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações*

Filho de pais quilombolas “trabalhadores de diária” que moravam numa comunidade rural, vizinha de uma “aldeia” com indígenas e quilombolas, as origens do menino Antônio apresentam vários elementos que, hoje, ressignificados pelo quilombola mestre Tiziu, ajudam a compreender as raízes do seu apreço pela cultura negra e sua luta contra o racismo. Esses valores, inclusive, marcam profundamente a memória de seu primeiro contato com a capoeira, que aconteceu durante uma gincana realizada na sua escola. Na ocasião, uma das provas da competição era trazer um grupo cultural folclórico para fazer uma apresentação e uma delas foi feita por um grupo de capoeira de Juazeiro (BA).

Aí minha surpresa quando chega esse grupo. Eu esperava todo mundo branco, né? [...] E chega um monte de pessoas negras. Homens negros e mulheres. De cabelo enrolado, de coisa na cabeça, com tatuagem, com uns colares. E sorrindo. E brincando. Alegre e feliz, tocando aquele berimbau. [...] Nós nunca tinha visto um berimbau. E nós, os jovens negros, ficamos parados olhando porque nós “tava” no Centro Social do Mandacarú. Olha o nome! Centro Social, né? Nós... Não era nosso. Era o Centro dos ricos. Era o clube dos ricos. Nós tava ali porque nós era estudante, né? Então nós tava no lugar dos ricos onde a gente não valia muita coisa. Então chega esse grupo de capoeira de fora com esses homens negros e mulheres negras e nós percebemos que eles tinha autoestima. Eles não andavam de cabeça baixa. Eles brincavam, cantavam, pulavam, e nós olhando aquela coisa. E na hora da roda, que eles fizeram a apresentação, nós chega ficamos tão perto, tão perto, que nós tava quase dentro da roda. [...] E aí no final quando eles começaram a jogar não parecia... parecia uma mágica, né? Porque o pé não pegava, né? Ao mesmo tempo que eles tavam jo... O pé passava perto do rosto. Eles iam em cima, eles iam em baixo. E quando o pé pegava eles sorria pro outro. Nós acostumados a brigar, né? Então nós não entendia aquilo. Porque eles tavam brigando mas eles não tinha raiva do outro, né? [...] E os saltos é que nos encantava. E o toque, a cantiga. Aquela cantiga parecida com cantiga de terreiro, né? Então, nós tava vendo um terreiro sem discriminação pela primeira vez.²⁸³

Para o hoje mestre Tiziu, aquela apresentação durante uma gincana de escola é o seu marco inicial de contato com a capoeira, um momento que além do

Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

²⁸³SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane C. Costa e Fábio G. de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo E. (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).*

fascínio da criança de 13 anos com os saltos, o toque, a cantiga e a luta sem raiva, ficou marcado sobretudo pelo espanto com aqueles homens negros e mulheres negras alegres, felizes e dotados de marcas que ele denomina como autoestima. Atualmente, em sua atuação como mestre de capoeira, Tiziu utiliza a capoeira como instrumentos privilegiado de formação da identidade e elevação da autoestima entre muitos meninos e meninas negras de São João do Piauí e isso carrega de um significado ainda maior esse seu primeiro contato com aqueles negros e negras empoderados do seu passado.

O líder do grupo era Mestre Bartola, um capoeirista nascido em Juazeiro da Bahia que havia aprendido com seu irmão mestre Canjiquinha e com mestre Vermelho 27. Seu primeiro grupo foi o Ogum Menino e, à época em que fez a apresentação na escola de Tiziu, ele conduzia o grupo Capoeira Arte. Algum tempo após aquela apresentação, ele iniciou uma turma de capoeira com os jovens da comunidade Mandacaru. A turma não se sustentou financeiramente e teve de ser encerrada, mas, devido à sua dedicação, Tiziu e mais seis amigos ganharam a oportunidade de treinar com o mestre numa escola particular da cidade, o Colégio Anglo, em Juazeiro (BA), e então, por meio da capoeira, aqueles jovens negros e pobres tiveram acesso a um ambiente de elite da cidade grande. Algum tempo depois, quando tinha por volta de 15 anos, ele pediu a permissão do mestre para repassar seus conhecimentos de capoeira aos seus amigos da comunidade e foi autorizado:

Quando o mestre foi lá visitar a gente eu tinha 150 alunos no meio o terreiro. No terreiro, né? 150 crianças! E eu era um menino também. Pequeno. Uns mais velhos do que eu. E não tinha onde nós treinar. Nós treinava no fundo da minha casa, né? Todas as cinco horas aquele monte de moleque lá jogando capoeira comigo. O mestre de capoeira ficou surpreso. Ficou assim assustado. E aí? Eu não era professor. E agora? Como é que ia fazer? Como é que ele ia enfrentar os outros capoeiristas? Porque eu tava dando aula mas não era... e ninguém sabia não. Aí foi que ele conversou com todos os outros mestres. Todos os professores. E eles me autorizaram [...] a continuar. Eles me deram a primeira graduação. Aí eu fiquei.²⁸⁴

²⁸⁴ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

A turma do jovem capoeirista iniciante que queria “brincar de capoeira” com seus amigos da comunidade, após a autorização do mestre, se consolidou fazendo com que Tiziu também ganhasse a admiração da professora Irene, da escola da comunidade, que ajudou a levar os treinos para lá. Mas por conta de alguns contratemplos, como episódios de mau comportamento esporádicos de alguns alunos, as aulas acabaram mudando de lugar e sendo transferidas para o Centro Social, onde as reclamações com casos de indisciplina também aconteceram. Mesmo com esses pequenos conflitos, a turma continuava e logo o jovem monitor organizou seu primeiro evento de capoeira, aproveitando-se da sua rede de relações para conseguir o suporte necessário para o mesmo.

Quando eu fiz o primeiro evento... Eu digo: “Mestre, eu vou fazer um evento de capoeira.” Isso em 94 [1994]. Ele disse: “Você vai fazer um evento de capoeira? Pois eu quero ver você fazer o evento. Eu vou autorizar você fazer um evento aqui.” Que eu ia pegar a primeira corda, né? A primeira graduação. Aí ele disse: “Eu quero ver.” Aí eu corri lá. Tinha um amigo no Exército. Aí eu corri pra ele. Capitão Assis. Amigo não. Ele admirava meu trabalho. E ele era capitão do Exército! Aí eu cheguei lá de bicicleta no setor que ia pedir, né? Pedindo ônibus pra trazer o pessoal da cidade. Ele olhou pra nós assim. Deu risada, né? Eu jovem, né? Não sabia de nada. Ele disse: “Eu vou arrumar quatro ônibus pra vocês.” Aí me arrumou quatro ônibus. Aí tinha um amigo meu que era do [incompreensível] que é uma empresa do Nível 6. Eu digo: “A gente precisa de filmagem, né?” Filmagem naquele tempo era muito cara. [...] Aí ele sorriu também o gerente da empresa e disse: “Rapaz, eu vou arrumar uma filmagem pra vocês.” Aí arrumou. “Eita! E agora a alimentação.” Aí eu corri no escolão, né? Eu digo: “Olha, o pessoal vai vir de fora e vai passar fome? Não acredito não!” Aí o presidente se aperreou, né? Eu: “Olha, nós vamos passar vergonha.” Aí eles arranjaram a alimentação. Conclusão: no primeiro evento eu juntei quatro mestres de capoeira. Que era muito difícil juntar quatro mestres naquela época. Com filmagem, ônibus e comida tudo de graça. Inclusive as cordas da gente. Isso espalhou na Bahia em geral. E aí logo a notícia se espalhou.²⁸⁵

Na capoeira contemporânea, o batizado é a cerimônia na qual o capoeirista recebe uma corda, representativa de sua graduação, associada aos seus conhecimentos e experiência no mundo da capoeira. Naquele momento, o jovem Tiziu ganharia sua primeira corda, mas já foi ele mesmo quem organizou a festa e, anos mais tarde, na memória do hoje mestre Tiziu, aquele primeiro evento teve

²⁸⁵ Id. Ibid..

um significado marcante. Foi um “momento muito mágico”, “dentro da sua comunidade com todo mundo olhando, sua família” quando “um menino jovem pobre que não valia nada de repente ele traz quatro mestres, três doutores, três pessoas...” Dali em diante ele continuaria treinando e ministrando aulas até que oito anos depois enfim conquistaria, junto com a corda azul, a legitimidade enquanto professor e seria por conta de seu engajamento social através da capoeira que ele chegaria a conhecer Bispo, a liderança quilombola de São João do Piauí, através dos integrantes da Cáritas, uma instituição da igreja Católica que participava do Encontro Internacional de Agricultura Familiar, em Petrolina (PE) e convidou o grupo para fazer uma apresentação no Centro de Convenções onde o evento ocorria:

E aí nós fomos pra essa apresentação. Eu falei um monte de besteira. Que eu sempre falava muita besteira. Eu não sabia de nada. E eu era muito ousado, né? [...] Aí foi que o pessoal da Cáritas achou interessante e disse que o povo aqui do Piauí tinha a mesma ideia que eu tinha. Pra você ter uma ideia. Antes eu já dava palestra nas universidades com 15, 14 anos de idade. Nas universidades. Sobre a capoeira e êxodo rural. Como manter o jovem na comunidade com a capoeira. [...] Já dava palestra na universidade. Já tentava fazer essa interlocução. [...] Aí eles falaram do [...] pessoal do movimento quilombola aqui do Piauí. Que tinha o Bispo, o Antônio Bispo. Que tinha esse mesmo pensamento. Aí eu disse: “Pois eu vou amanhã.” Aí eu já vim com eles, né? Eles vinham dar um curso aqui. Eu já peguei minha... “Mãe, eu tô indo pro Piauí.” Deixei a escola, deixei tudo. [...] Aí eu vim. Quando cheguei aqui encontrei o Bispo num assentamento cheio de casinha de barro. O Bispo com uma barba desse tamanho mais doido do que eu, né? [...] Aí eu muito consciente. Eu era muito consciente. [...] Eu disse: “Não, Bispo, é o seguinte: eu vou voltar. Eu termino o Ensino Médio. Sou muito jovem. Terminar. Quando eu terminar que tiver mais duro um pouquinho eu venho.” Aí foi que aconteceu. Terminei o Ensino Médio. Quando terminei eu vim pra cá, né? Aí já aceito as condições. Dar aula de capoeira de graça, aquela coisa toda.²⁸⁶

Em depoimento recolhido pela professora Raimundinha Coelho, Nego Bispo também comentou a introdução da capoeira em São João do Piauí e afirma que, antes da chegada de Tiziu, já havia um professor que dava aulas de capoeira na cidade, o professor Lindivaldo, mas ele não atuava nas comunidades quilombolas.

²⁸⁶ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane C. Costa e Fábio G. de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo E. (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

Como a comunidade não tinha condições de remunerar o professor, procuraram por todo o Piauí alguém que pudesse atuar na própria comunidade e gratuitamente, condições que inicialmente espantaram o jovem capoeirista que, posteriormente, voltou atrás e aceitou o desafio:

Nós fomos atrás em todo o Estado e não conseguimos, não tínhamos condições de pagar. Foi através da Hortência Mendes, da Cáritas, nós tivemos contato com um menino da Bahia, o professor Tiziu, e ele manifestou interesse de vir conhecer o Piauí e ver a possibilidade de dar aula. Tiziu veio a primeira vez. Quando foi informado que iria morar em um acampamento, em barracos feitos com material da comunidade, que não teria água canalizada nem energia elétrica, e que teria que dar aulas num terreiro, num teria academia, resolveu que não poderia ficar, porque isso era contra a capoeira que ele aprendeu na academia com o mestre Bartola, segundo ele na época, da Capoeira Arte. Então ele era da Capoeira Regional e a orientação que ele tinha é que só poderia dar aulas na academia, numa estrutura sofisticada. Nós dissemos para o Tiziu que ele tinha só essa capoeira ele podia voltar, porque essa capoeira não era a capoeira que nós queríamos. Ele de fato voltou pra Juazeiro. Sabino foi estudar em Juazeiro e foi aprender capoeira lá em Juazeiro, inclusive, com outros professores, mas manteve contato com o Tiziu. Dois anos depois [...] o Tiziu veio.²⁸⁷

A forma como se deu o contato entre Tiziu e Bispo demonstra o importante papel que tanto a igreja católica quanto o movimento de luta pela terra tiveram na formação e articulação política entre os sujeitos responsáveis pela construção das identidades negras e quilombolas na São João do Piauí contemporânea. Foi uma instituição da igreja católica, a Caritas, que levou Tiziu e seu grupo para o Encontro Internacional de Agricultura Familiar. Lá “a ousadia” do jovem que já dava palestras nas universidades sobre o uso da capoeira como instrumento de combate ao êxodo rural encontrou não só uma plateia receptiva para o escutar como também disposta a facilitar o contato entre ele e a liderança quilombola do Piauí que tinha uma proposta semelhante. Quando reunidos em São João do Piauí, por volta de 2001, Tiziu e Bispo começaram a montar a estratégia do que viria posteriormente a se tornar o grupo Capoeira de Quilombo:

²⁸⁷ SANTOS, Antonio Bispo dos. In: COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. p. 164.

Então acabou eu vindo pra cá. Quando eu cheguei aqui e nós começamos o trabalho, disse: “Não, Bispo, nós vamos montar uma base aqui em São João. Depois que nós montar uma base nós espalha a capoeira. Aí em um ano nós montamos essa base lá no Saco/Curtume. Aí o ano é que veio Kina, veio Chitara, veio o Pica-pau, veio o Lesma, veio o Pavão, veio o Pardal, veio a Tempestade. Tudo morando... tudo moradorzinho da comunidade lá. A Mulatinha... Eram 150 alunos. Desses 150 ficaram uns 12. Esses 12 que espalharam a capoeira no estado. O Kina foi dar aula em Queimada Nova, em Esperantina. O Leopardo, que é outro jovem, foi dar aula em outros lugares. E aí nós espalhamos a capoeira em quase todo o estado. A proposta do movimento a princípio era pegar nas armas para tomar o poder. [...] Era pegar nas armas, formar um grupo de jovens que tomasse o poder. [...] Aí depois o Bispo: “Não, Tiziu, vamos... Vamos devagar.” Aí nós começamos a... Porque nos quilombos eles não tinham ideia de que eles eram quilombolas. Quando o INCRA chegava eles diziam: “Olha, lá vem os quilombolas.” Eles diziam com o INCRA, né? “Lá vem os quilombolas.” Mas os quilombolas eram eles e eles não tinham ideia. O centro da juventude. E eles é... tavam caçando um jeito de trazer essa juventude para o movimento e eles não sabiam. Quando eles ouviram falar de mim lá no... lá na Bahia por isso eles me trouxeram. Então eu disse: “Olha, Bispo, vamos fazer.” O quê que eu fazia? Nós chegava com um berimbau na comunidade. Tocava, cantava, fazia samba de roda. E os meninos que ia comigo – Kina, Chitara – eles eram jovens também. Então eram jovens que outros jovens viam e se aproximavam. Nós tinha uma linguagem quase própria. E depois da roda de capoeira é que o Bispo entrava com as falas dos quilombos. Rosalina. Aí é que eles entrava. Porque se chamasse eles pra uma reunião de quilombo eles não ia. Mas a capoeira eles iam. Aí o Bispo falava que Zumbi era capoeirista, que Aqualtune era capoeirista. Dandara. Que os pais deles eram capoeirista. O Bispo é muito bom. É um dos melhores mestres que eu conheci nessa questão. É o Bispo. Então isso atraía a juventude, né? Atraía. Aí nós tinha um caminhão, né? Nós subia nesse caminhão véi. Nós descia esse estado do Piauí todinho, rodando por aí. Ressignificando os quilombos através da capoeira.²⁸⁸

Pela memória de Tiziu podemos vislumbrar o projeto idealizado por Bispo para a capoeira: aproveitar este esporte como instrumento de reflexão e construção das identidades negras nas comunidades quilombolas que vinham sendo identificadas em todo o estado do Piauí. Sabemos pelo depoimento de Eduardo Campos Rocha, antropólogo do INCRA responsável pela elaboração do Relatório Antropológico de Identificação da comunidade quilombola de Riacho dos

²⁸⁸SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane C. Costa e Fábio G. de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo E. (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

Negros, que o contexto de atuação do INCRA em São João foi também de uma azeitada articulação entre o Estado e o movimento quilombola que levou ao reconhecimento e busca de identificação formal de diversas comunidades remanescentes de quilombo no Piauí como um todo. Esse movimento, que envolvia a titulação como estratégia de luta pela posse coletiva da terra, passava pela necessária afirmação da identidade negra de cada comunidade e tal associação nem sempre se dava sem obstáculos, como vimos no caso da própria comunidade sanjoanense de Riacho dos Negros, onde os marcadores identitários mais comumente utilizados como referência no trabalho dos antropólogos não foram facilmente encontrados. Em situações semelhantes, a prática da capoeira casada com a formação política idealizada pelo movimento quilombola serviria tanto como marco da cultura negra como estratégia pedagógica de formação identitária. Além disso, a capoeira, neste contexto, teria um papel não só de despertar seus praticantes para uma reflexão e aproximação com a história e as identidades negras e quilombolas, como também a de servir como estratégia de atração e engajamento da juventude rural das comunidades no processo de titulação e na luta quilombola.

Ao adotar a capoeira como instrumento de mobilização, Bispo e seus companheiros do movimento negro piauiense colocavam em prática uma estratégia já tradicional entre seus companheiros, visto que, segundo Ivaldo Marciano de França Lima e Isabel Cristina Martins Guillen,

Desde os anos 1970 um contingente significativo de militantes negros havia estabelecido como proposta de atuação a intervenção no interior de entidades culturais. Nessa perspectiva, segundo Buscácio, “a cultura seria o gancho que colocaria na ordem do dia as questões econômica, política e social dos negros brasileiros. Era uma proposta de buscar uma identidade negra através do lado cultural”. Seja através do Ilê Aiyê, em Salvador, da Gran-Quilombo no Rio de Janeiro, ou nos maracatus do Recife, essa atuação era pautada pela combinação de discursos fortemente políticos em meio à festa e à arte. A cultura era o local por excelência para a atuação política destes militantes, que sofreram influências diversas, a exemplo do movimento Black Rio e Black Soul.²⁸⁹

²⁸⁹ LIMA, Ivaldo Marciano de França e GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Entre a cultura do espetáculo e a identidade negra: os maracatus-nação do Recife na contemporaneidade*. In: ABREU, Martha et al (Orgs.). *Cultura negra: festas, carnavais e patrimônios negros*. v. 1. Niterói: Eduff, 2018. P. 412.

Esse recurso à cultura como ferramenta na luta antirracista, que segundo os autores já era utilizado pelo movimento negro desde a década de 1970 vai ganhar uma importância ainda maior, segundo Martha Abreu e Hebe Matos, após a publicação do Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Brasileira de 1988, que reconheceu direitos territoriais aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, pois, a partir daí, houve um movimento de intensificação deste recurso à cultura pelo movimento negro, e a partir de então também quilombola, num processo que investiria as práticas culturais de um significado político ainda mais relevante:

Com abrangência nacional, o processo de emergência das novas comunidades quilombolas, ainda que gestado majoritariamente em contextos de conflitos territoriais, se apresenta hoje estritamente associado ao movimento paralelo de patrimonialização da cultura imaterial identificada com populações afro-brasileiras. Segundo o decreto 4887, de 20/11/2003, que regulamenta o artigo 68, em termos legais, “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”, entendendo-as como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada a resistência à opressão histórica sofrida”. A posse de patrimônios culturais relativos à experiência da escravidão e à memória da África ou do tráfico, exemplos contundentes da “resistência à opressão histórica sofrida”, fortaleceu as reivindicações e transformou-se em moeda de legitimação do processo de demanda pela posse de territórios ocupados coletivamente por descendentes das últimas gerações de africanos trazidos como escravos ao Brasil.²⁹⁰

Assim como as autoras analisaram em relação à valorização do jongo em comunidades quilombolas como as São José da Serra e Bracuí, no sudeste do país, em São João do Piauí a identificação e iniciativas de revigoramento das práticas culturais de matriz africana tinham um caráter político que extrapolava o âmbito da cultura e ocupava papel relevante na luta pela terra dentro de uma dinâmica cuja vitória passava necessariamente por um processo de auto afirmação identitária.

²⁹⁰ ABREU, Martha e MATTOS, Hebe. “Remanescentes das Comunidades de Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: Simpósio Nacional de História – ANPUH, XXVI, jul. 2011, São Paulo. *Anais*. São Paulo: ANPUH, 2011. p. 4.

Em São João do Piauí, muito semelhante ao que analisa Javier Lifschitz em seu livro “Comunidades tradicionais e neocomunidades”, esse processo se fez utilizando elementos da identidade local mas a partir de um olhar que foi incentivado por agentes externos, sobretudo pelo Estado:

Pretendemos mostrar que as “comunidades tradicionais” vêm sendo um âmbito privilegiado de políticas públicas e de instituições e agências privadas (agências culturais, ONGs, turismo cultural, dentre outras), e que estas imprimiram mudanças na dinâmica comunitária. [...] Em realidade, cada uma delas, a seu modo, participava na “reconstrução do jongo, outras na “gastronomia dos escravos”, outras tentavam produzir imagens documentais e narrativas sobre a “tradição” da comunidade, enfim, nessas comunidades rurais estavam acontecendo processos de reconstrução de territórios e práticas a partir de uma forte interação entre moradores e “agentes modernos” que, juntos, constituem uma sorte de modelo de produção de etnicidades que incorpora também o Estado.²⁹¹

Ou seja, no argumento de Javier, o que emerge após a intervenção estatal nas comunidades tradicionais não é apenas uma “tradição antiga revivida”, mas há uma verdadeira reelaboração de elementos que de fato já faziam parte da cultura da comunidade mas que agora passam a ser dotados de um novo significado dentro do processo de aplicação de políticas públicas, tais como a delimitação dos territórios quilombolas.

Em São João do Piauí, em meio ao processo de construção do relatório antropológico que subsidiaria a delimitação do território quilombola de Riacho dos Negros, Raimunda Coelho irá registrar que, para Nego Bispo, o pai de santo José Francisco e Mãe Bonifácia avaliaram que “as ancestralidades acordaram”²⁹², num processo que afetou não apenas a Umbanda como também o batuque:

Exemplo disso é a fala de um entrevistado desta pesquisa, o animador de batuque da região do Riacho, Chiquim de Neta, quando perguntei como foi a manutenção desses elementos culturais: “Foi difícil, foi difícil porque tava esquecido o batuque.

²⁹¹ LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.p. 13-14.

²⁹² COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. p. 176.

Quando foi pra nós começar, muita gente que tá aí dentro do batuque tava desacreditado, tava desacreditado, e aí eu fui conversando com eles: „Vamos continuar nossa cultura, que nossos avós deixou, nossos pais“. Ainda hoje eu me sinto... tem gente que desfaz de mim“. O animador de batuque reconheceu ter sido difícil manter vivo o batuque, porque segundo ele, “estava desacreditado”. Desacreditado pode significar que se deixou de “acreditar”, ou seja, considerar como cultura o batuque em detrimento de outros elementos culturais alheios às tradições da Região. Esses elementos que se encontravam invisibilizados e fragmentados como também desvalorizados por aqueles que classificaram os afrodescendentes do Riacho como povo de cultura inferior, foram surgindo no processo de reconquista do Território, passando a simbolizar a luta da ressignificação do território com todos os seus elementos constituintes.²⁹³

Neste processo de valorização das tradições locais ligadas à ancestralidade negra, o batuque sanjoanense recebeu um importante investimento das agências do Estado. Em 2007, por exemplo, os grupos de batuque locais chegaram a se apresentar em eventos públicos na capital, com indumentárias estilizadas e ganharam o Prêmio de Culturas Populares do Ministério da Cultura. Em 2008, a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas, com o apoio do Governo do Estado através da Fundação Cultural do Piauí (Fundac) realizou o Festival de Batuque da Comunidade de Curral Velho²⁹⁴ e, com o patrocínio do IPHAN, seria produzido o documentário Cabeça de Bale: O batuque de Curral Velho – São João do Piauí.²⁹⁵

Se o batuque tinha o mesmo potencial de representar a “tradição ancestral” ressignificada pelos agentes do Estado como elemento legitimador na luta pela terra via direito quilombola, como vimos, a capoeira, embora inserida no contexto local por meio de um “agente externo”, o baiano Tiziu, durante o processo se mostrou com maior potencial para mobilizar um grupo específico das comunidades cujo potencial de engajamento político não passou despercebido para o movimento negro local então liderado por Nego Bispo: a juventude.

²⁹³COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. p. 154-155.

²⁹⁴OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA E TERRITÓRIOS NEGROS. Primeiro festival de batuque na comunidade de Curral Velho. Disponível em: <https://kn.org.br/og/2008/07/17/primeiro-festival-de-batuque-na-comunidade-de-curral-velho/>. Acesso em: 31 maio 2022.

²⁹⁵NÚCLEO DE PRODUÇÃO DIGITAL PIAUÍ. Documentário Cabeça de Bale. Disponível em: <https://npdpiui.wordpress.com/2019/02/12/documentario-cabeça-de-bale/>. Acesso em: 31 maio 2022.

Um dos primeiros alunos de Tiziu que viria a ser um participante importante deste projeto de reconstrução das identidades negras por meio da capoeira foi o jovem Valdir de Sousa, o Kina, que nasceu na comunidade rural de Canto do Jenipapo, filho de Lucrécio Joaquim de Sousa e Maria Helena de Sousa, uma mulher negra que exercia uma liderança na comunidade por ser a professora que ensinava as primeiras letras às crianças da localidade no alpendre da própria casa. Quinto filho de uma família numerosa, o menino que era visto como o futuro professor da comunidade acabou se afastando da escola aos 17 anos de idade e construindo sua própria formação política principalmente por meio do Movimento Sem-Terra, a partir da sua participação na ocupação do acampamento de Saco/Curtume desde seu início em 1996. Foi no Assentamento que ele também conheceu Bispo e sua luta pela terra e, de jovem engajado no movimento sem-terra, em 2002 passou a também ser membro atuante e entusiasta da capoeira de quilombo introduzida na comunidade por mestre Tiziu. Quando recorda as origens do movimento, Kina comenta as suas estratégias e nos permite analisar como a organização do grupo de capoeira ia muito além dos ideais esportivos:

Em 2005 de fato Capoeira de Quilombo cria o grupo. [...] Naquele momento havia outra carência que ia do movimento quilombola. Qual é a carência? Identificar os quilombos do Piauí. Então quando o grupo surge, tipo assim, qual é a meta? Qual a nossa meta? Chegar nos quilombos. Identificar onde... Onde estão os quilombos. Se são onde que estão. E se são e estão, contribuir para a identificação desse quilombo e futuramente a titulação dele. Então tinha esse objetivo. Essa meta em jogo assim. Bem... bem específico. A área de atuação, foco: comunidades rurais. Pra nós saber onde é que os quilombos “tá” tem que ir pra zona rural. Então cidade nunca foi prioridade pra nós. Nunca foi. Entendeu? Aí, de novo, por eu ter essa coisa de formação, de ter uma baga... Talvez eu tinha uma casquinha mais grossa, já tinha uma casquinha mais grossa. Então eu terminei ser esse cara inicial de ponta, de sair. Comecei um trabalho logo em 2003 já com um ano e meio de capoeira, dois anos já comecei a trabalhar com capoeira aqui no Juazeirinho. Já na Santana. Eu dava aula e batia a cabeça naquela guna. Dava aula em 2003, tá certo? Aí depois dei aula na Lisboa mais o Lesma. Depois dei aula na comunidade Saco/Curtume. Isso em 2003 ainda. Em 2004 eu desço pra Queimada Nova. Iniciar um trabalho lá. Lá eu atuei em quatro comunidades.[...] É... 2005 eu desço já pro Norte. Nessa época aí eu ainda era Raízes do Brasil. Aí quando é 2005 [...] que vira Capoeira de Quilombo agora quando cria o grupo, aí isso intensifica mais ainda que a gente só se fortalece. Dizemos: Ó, a

meta é essa mesmo. Vamos agora ampliar isso.” Que é fazer o quê? Tentar chegar no Piauí todo.²⁹⁶

A velocidade com que Kina começou a atuar levando a capoeira para diversas comunidades rurais em outras cidades do Piauí demonstra como o movimento quilombola viu nesse esporte um importante instrumento de atuação política e como seu projeto desde o início tinha uma proposta de atuação bastante ampla. No entanto, quando os jovens capoeiristas alunos de Tiziu começaram a atuar e expandir sua metodologia pelo Piauí logo surgiram conflitos com outros capoeiristas do estado, e os enfrentamentos que surgiram entre eles podem ser vistos como um embate entre a tradição da capoeira representada pelos grupos já estabelecidos e o ímpeto do projeto mobilizador iniciado pela capoeira de quilombo:

Nosso grupo era Guiba Lá Capoeirarte, que era o nome do grupo do mestre Tiziu. Na época, Tiziu era professor. Veio da Bahia. Que era... o mestre dele era o mestre Bartola. Ah... Depois aí a gente decide, por não ter como trazer o mestre Bartola pra fazer eventos, batizados, por condições financeiras. “Não, bora pegar um grupo aqui mais próximo. Do Piauí.” Aí o Jack mora em São Raimundo Nonato. [...] Faz parte do grupo Raízes do Brasil. E aí decidimos a adentrar esse grupo. Fazer parte do Raízes do Brasil também. Ficamos nesse grupo. Mestre Tucano é um cara fantástico, inclusive. Que é o mestre do grupo Raízes do Brasil hoje. [...] No Piauí. E aí quando foi 2006... 2006 a gente teve uma dificuldade mesmo de diálogo com o Jack. [...] É um cara fantástico. Um cara fantástico na capoeira mas de fato a gente pode... Temos, temos que admitir isso. Tivemos dificuldade de diálogo mesmo. [...] Ele tinha mais dificuldade ainda de compreender porque que a gente ia pros espaço chegava lá a gente ficava dando palestra. A gente era corda amarela e ele que era corda azul e ficava meio no canto. Então não aparecia tanto nos eventos. E a gente aparecia nos eventos. Mas isso incomodava internamente. Ele tinha muito... E aí, a gente não conseguia ente... “Poxa, mano!” Mas é... Hoje eu entendo que ele vem de uma outra formação. Hoje eu consigo compreender isso melhor. [...] Nos eventos aparecia o Kina que era corda amarela e às vezes não aparecia o cara que era... Vinha muito cara. Tinha o Bolinha, Azulão. Azulão aparecia. É um cara muito bom. Mas... Passo Preto, Gato Preto. Cara corda alta e no evento não aparecia porque não tinha argumentos. Não é? E aí a gente terminava enveredando nessa parte da formação política e os

²⁹⁶ SOUSA, Valdir de (Kina) e (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

cara não tinha essa bagagem e aí isso termina virando um conflito.²⁹⁷

No mundo das lutas o respeito às hierarquias construídas com base no domínio da técnica, adquirido com anos de prática e experiência, é um elemento fundamental das relações entre os praticantes de cada modalidade. E na capoeira a corda é o elemento distintivo que representa e reafirma essa hierarquia. No entanto, devido à sua estreita relação com o movimento negro e sua ideologia, os praticantes da capoeira ensinada por Tiziu e orientada ideologicamente por Bispo e seus companheiros do movimento negro e quilombola do Piauí, desenvolveram um empoderamento político que, a julgar pelo depoimento de Kina, ultrapassava o capital cultural de seus colegas mais graduados de grupo.

Podemos situar esta diferença de repertório cultural se observarmos a avaliação que a mestre em Educação Raimunda Coelho fez sobre a capoeira de quilombo. Segundo a autora,

Foi importante registrar, principalmente, o seu caráter pedagógico, cuja metodologia facilita a autoafirmação, a geração da auto-estima, a consciência de pertencimento a um passado histórico e a um presente de resistência ao escravismo, a elaboração dos processos identitários de forma libertadora, concorrendo para que as crianças e os jovens constituam formas de enfrentamento dos racismos ainda tão presentes nos diferentes espaços por onde se movimentam.²⁹⁸

As rodas de conversas, o diálogo próximo e cotidiano com as lideranças do movimento, negro, a demanda junto aos representantes do Estado por políticas públicas refletiam na formação política construída cotidianamente dentro do grupo e observada pela pesquisadora sanjoanense, que se tornou uma entusiasta do movimento e reconheceu em suas práticas elementos da educação libertadora idealizada por Paulo Freire.

De certa forma, dentro de um esporte extremamente marcado pela sua relação com a ancestralidade negra, o conflito entre os politizados iniciantes alunos de Tiziu e os habilidosos graduados menos articulados no debate

²⁹⁷SOUSA, Valdir de (Kina) e (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

²⁹⁸COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. p. 166.

colocavam em evidência a disputa entre dois elementos fundamentais da conquista do respeito dentro da capoeira: de um lado o conhecimento sobre toda uma história de opressão, luta e resistência negra associada a essa arte e o reconhecimento de sua importância enquanto instrumento de articulação e empoderamento político, lugar de trânsito seguro dos quilombolas de São João do Piauí; e de outro a experiência decorrente do tempo de prática e do domínio da luta em si, pré requisito indispensável para a construção da legitimidade dos mestres, geralmente considerados os interlocutores privilegiados e principal fonte de sabedoria do grupo, algo que é ainda mais acentuado considerando-se a força da tradição oral e da sabedoria ancestral na cultura africana que informa toda a capoeira.

Considerando este contexto, podemos entender melhor porque a diferença de atuação entre Kina e Jack nos eventos adquiria um peso tão elevado a ponto de gerar mal estar entre os dois colegas de grupo. De certa forma a fala articulada e a “bagagem” cultural dos alunos da capoeira de quilombo deslocava um dos elementos da construção da figura do mestre - a sabedoria associada ao passado ancestral - para um iniciante. Não por acaso, Kina recorda que uma atitude do professor durante os estranhamentos entre eles era limitar sua fala e testar suas habilidades de luta colocando adversários mais fortes para lhe enfrentar na roda:

Enfim, era uma fala, uma pegada tensa. [...] Já havia um mal estar. Já tinha desde 2004. [...] De dois anos assim esses arranjos e tentando. Não sabia como dizer e aí... O cara por ter a corda maior. Ser o... É como se fosse o mestre na região. Ele é professor mas é como se fosse o mestre. Que era o Jack. Então nós não... Não aceitava a gente falar na roda às vezes. Eu fui numa roda em São Raimundo e ele botou um cara que era... Cara chamava Gorila. Um cara fortão pra me bater. Pra... na roda. Pra dar pancada em mim. A ideia era essa. “Vai, vai lá. Quero ver o Kina jogar na roda. Bora aí. Bora trocar pancada.”²⁹⁹

As “pancadas” trocadas na roda entre Kina e Gorila, mais que um ato de revanche do professor, tinham o poder simbólico de pesar a balança na disputa política pelo reconhecimento dentro do grupo a favor de Jack com um elemento bastante respeitado no mundo das lutas, a perícia no combate, a vitória sobre o

²⁹⁹ SOUSA, Valdir de (Kina) e (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

opponente. Se na fala o aluno mais articulado superava o mestre, na roda, na hora de “trocar pancada”, ele teria de reconhecer sua condição de iniciante e respeitar a força e experiência dos mais graduados.

Na interpretação de Kina, essa verdadeira disputa de liderança entre o professor Jack e os alunos de Tiziu foi um dos principais motivos que acabou levando os quilombolas sanjoanenses a romper com o grupo Raízes do Brasil em 2006, quando um colega foi expulso do grupo por estar mais afinado com a atuação dos capoeiristas de São João que com sua instituição de origem. Considerando a sua memória, podemos concluir que a crise desencadeada entre Jack e os capoeiristas alunos de Tiziu devido a expulsão de Azul acabou oferecendo a oportunidade de rompimento formal que daria as condições para a emancipação do movimento e a formação do grupo Capoeira de Quilombo, o que traria junto a liberdade para a construção de toda uma ideologia e identidade próprias:

Tinha um cara. Tinha e tem um cara chamado Azul. Azulão. Azulão é aluno de Jack, certo? De São Raimundo Nonato. Azul foi um cara que pegou rápido a nossa ideia, certo? Nossa ideia política. Só que ele era aluno de Jack. E aí Azul se aproximou muito da gente aqui. Azul ia com a gente viajar para Queimada Nova, Campinas (PI). Fazer roda de capoeira, sabe? A gente viajava direto. A semana tal... De pé, de bicicleta, como dava. Então por Azul comprar ou concordar com a nossa ideia [...] então Azul... Jack terminou de... Além de criticar mas chega a ponto dele expulsar o Azul do grupo. Diz assim: “Ó, você não vai ser meu aluno mais. Porque você agora só quer falar em... Só São João. Os meninos de São João e tal.” [...] Então em 2006 eu estava em Batalha [PI], nessa época. Fazia um trabalho nas comunidades quilombolas. [...] Eu tava lá em Batalha mas sempre em contato com Tiziu. sempre trocando ideias e tal. E aí quando ele me ligou contando que o Azul tinha sido expulso, ou mandado embora ou afastado do grupo, algo assim. Aí eu digo: “Ó, chegou a hora.” [...] A gente tem que ter peito pra dizer que capoeira não tem dono. E se a gente diz que capoeira é liberdade que liberdade é essa que eu tenho que tá condicionado a uma postura de alguém que a gente sabe que tá equivocado? Eu até me condiciono até certo ponto. Eu digo quando eu sei que o condicionamento tá me levando pro lado certo. Se a metodologia é correta então vamos. Mas se ela tá equivocada não posso seguir o que tá... o que eu sei que tava errado.” E aí chegamos o ponto de sentar. Disse assim: “Ó, e agora?” Aí desse dia pra frente eu fui bolar a ideia também. [...] Aí passamos um mês mais ou menos nessa, nessa construção. E aí eu vim pra cá. Foi o tempo que eu consegui vir pra cá. [...] E aí eu vim já com ideias boladas na mente. [...] Cheguei... Trouxe inclusive a mente a ideia

de como seria a... a logomarca do grupo. Já fiz um rascunho. [...] [...] Então 2006 de fato a gente cria o grupo Capoeira de Quilombo, de forma ilegal e quando é 2009 a gente cria a Cooperativa Mista... Cooperativa Mista de Empreendedorismo e Serviço da Capoeira de Quilombo - COOMESQ.³⁰⁰

Se na memória de Kina o principal motivo do rompimento dos capoeiristas quilombolas com o grupo Raízes do Brasil foi o conflito de lideranças entre o professor Jack e os alunos de Tiziu, cujo estopim se deu com a expulsão de Azul, para Tiziu foram as diferenças da proposta metodológica dos jovens sanjoanenses que acabaram causando um desgaste cuja escalada acabou levando o próprio mestre Tucano a incentivar que eles se desligassem do Raízes do Brasil para formar o próprio grupo:

Esse foi o problema. Tem um dos alunos mais velhos chamado Pirata. Que tá em São Paulo hoje. Ele [...] fez um evento e dava aula no Junco, né? Disse: “Mestre, eu vou fazer um evento lá no Junco.” Eu: “Tá bom.” E ele fez uma faixa bem interessante. Ele fez assim: “A capoeira de quilombo: oportunidade pros oprimidos. Uma oportunidade pros oprimidos. Que os meninos tava lá de short. Não tinha abadá, né? Mesmo assim nós dava a cordinha, né? Que é proibido nos outros grupos, né? Dar corda sem a... sem a calça, não é? [...] Aí começou a... a incomodar o grupo, né? Os outros grupos formais. Porque tava fora do padrão, né? Tava fora do padrão mais mercantil. Assim... Já começou alguns conflitos porque a capoeira tem esse padrão, né? Não é? A capoeira geral ela tem um padrão de uniforme, né? De postura, certo? Aquela coisa toda. E a gente... Nos quilombos não davam mais porque a realidade dos meninos era outra. [...]. Então, por exemplo, o Kina, né? O Kina arrumou o primeiro emprego, né? O primeiro trabalho. Então eu não podia: “Ei, Kina, vem treinar aqui amanhã. Se você não vier você tá fora.” Não existe isso, né? [...] Já os outros grupos não aceita isso. Professor tem que treinar. Tem que tá lá. Que é aquela capoeira, né? E aí eu disse: “Não, rapaz, os meninos do quilombo tem o jeito deles. Eles tem a maneira de fazer a capoeira deles. [...] Nós temos que nos adaptar a esse jeito e não colonizar eles. [...] A comunidade já existe há mais de cem anos e eu vou chegar e colocar o meu jeito? A capoeira tem que se adaptar ao jeito quilombola de ser deles. [...] Aí o mestre Tucano chegou, muito bacana, Tucano. Disse: “Olha, Tiziu, tá na hora de você formar lá, né? Tá na hora de você mesmo... né?” Que eu não falo expulsar, né? Ele expulsou a gente não. Que o mestre Tucano é um cara muito bacana. O jeito que ele falou foi muito... Disse: “Olha, veja lá o Jack lá”. Que é o menino aqui de São Raimundo. “Mas se não tiver condições você mesmo já... e nós vamos, a gente vai apoiar do mesmo jeito.” Aí

³⁰⁰ SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

foi que... Digo: “É. Tá na hora mesmo de eu começar a fazer nosso próprio grupo.”³⁰¹

Embora Tiziu destaque o tato de mestre Tucano durante o processo de rompimento, sua fala deixa entrever que, se por um lado o desligamento do grupo Raízes do Brasil foi significado como uma escolha dos próprios quilombolas em busca de autonomia, como Kina ressalta em sua memória, houve também uma ação que, embora diplomática, no mínimo indicava para os quilombolas que a construção de um novo grupo representava uma saída honrosa de um conflito cujas outras soluções poderiam ser mais traumáticas.

Condizente com sua própria personalidade conciliadora e num indicativo de como o respeito aos mestres informa sua própria formação enquanto pessoa, em sua memória Tiziu significa o conselho de mestre Tucano como o estopim de sua própria decisão de criar o novo grupo, mas também estabelece uma dicotomia entre o caráter “mercantil” da capoeira praticada pelos grupos formais e o respeito à cultura e ao modo de vida quilombola dentro de seu próprio grupo que de certa forma justifica e legitima sua decisão.

Em sua tese de doutorado “As narrativas dos mestres e a história da capoeira em Teresina (PI): do pé do berimbau aos espaços escolares, o pesquisador Robson Carlos da Silva, o mestre Bobby, capoeirista e membro do grupo Raízes do Brasil critica a lógica de atuação do que ele denomina de “grupo-empresa”: “grupo de grande visibilidade e relevância no mundo da capoeira, comandado por um mestre, também de renome e trabalho valorizado, notabilizado por uma significativa parcela de seguidores e várias filiais espalhadas pelo país e pelo exterior [...]”³⁰². Em grupos de capoeira com este feito, segundo Robson,

Além do método uniforme de ensino e prática, há ainda, um respeito acentuado às hierarquias. Na Capoeira, assim como “no sistema capitalista, o respeito à autoridade, à hierarquia, é necessário ao funcionamento das instituições [...]” (RABELO,

³⁰¹ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

³⁰² SILVA, Robson Carlos da. *As narrativas dos mestres e a história da capoeira em Teresina/PI: do pé do berimbau aos espaços escolares*. Tese (Doutorado em História da Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira. Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. f. 186.

2020). Dessa forma, os líderes dos grupos podem ter o controle sobre os integrantes, deixando-os no estágio de heteronomia. O capoeirista-empresário, dono do mega-grupo espalhado pelo mundo, muitas vezes prostitui a atividade em nome dos apelos do mundo capitalista. O comportamento desse tipo de capoeirista é um reflexo da sociedade e suas relações com o trabalho e deste com uma inter-relação com o meio através das influências do capitalismo sobre as ações humanas.³⁰³

Não deixa de ser irônico que, se em sua narrativa Bobby deixa subentendido que os grupos teresinenses cuja história detalha apresentam um contraponto a estes grupos-empresa, em especial o Quilombo Capoeira fundado por seu irmão Mestre Tucano e que depois se integrou ao Grupo Raízes do Brasil. Na visão de Tiziu seriam seria Mestre Tucano e o Grupo Raízes do Brasil que representariam as amarras desta capoeira “mais mercantil”.

Contradições à parte, a posição de Robson nos permite concluir que o ideal de uma capoeira mais ligada às tradições e crítica da lógica capitalista defendido pela Capoeira de Quilombo também fazia parte dos princípios políticos de outros grupos, inclusive do próprio Raízes do Brasil do qual o pesquisador faz parte e a partir do qual o grupo Capoeira de Quilombo se emancipou.

Mesmo assim, naquele contexto específico, podemos concluir que as diferenças ideológicas entre os capoeiristas sanjoanenses e o grupo Raízes do Brasil, ali representado pelo professor Jack, se manifestaram de diversas formas, seja no mal estar durante as falas nos eventos ou nos conflitos em torno da flexibilização das normas da capoeira, se intensificaram drasticamente com a expulsão de Azul e atingiram sua culminância com o conselho de desligamento feito pelo mestre Tucano, momento a partir do qual Tiziu e seus alunos começaram a lidar com a tarefa de criar o novo grupo.

A personalidade jurídica escolhida para formalizá-lo e a memória de Kina e sua esposa Chitara nos ajudam a descobrir que, durante esse processo, a atuação dos capoeiristas sanjoanenses teve um suporte institucional que ia além da formação política. Mesmo se tratando de um grupo de capoeira, os jovens membros da capoeira de quilombo escolheram definir-se como uma cooperativa, tipo de organização de cunho econômico e bastante valorizada no âmbito dos movimentos sociais rurais. Desta forma, a escolha por tal estrutura se

³⁰³ SILVA, Robson Carlos da. As narrativas dos mestres e a história da capoeira em Teresina/PI: do pé do berimbau aos espaços escolares. Tese (Doutorado em História da Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira. Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. f. 187

fundamentou numa necessidade prática: potencializar a geração de renda por meio da atuação do movimento, como destaca Kina:

Desde que a ideia de criar o que veio a ser uma cooperativa. É que a ideia inicial é que a gente conseguisse vender produtos com [...] esse corpo. [...] Vender o quê? Artesanato. Que era barro. A gente construía em Saco/Curtume. Vender a polpa do umbu. A ideia era vender produtos. Subprodutos, não é? Da caatinga. O artesanato do próprio quilombo. Então a ideia da cooperativa não é a... Ela está a serviço mas ela não é da capoeira de quilombo. Vou dizer assim: “a serviço da capoeira de quilombo.” Quer dizer que é um corpo que está a serviço desse grupo. Certo? Então a ideia seria... Imaginemos que tem um quilombo, capoeira de quilombo lá em Esperantina. Esse grupo da comunidade tem... lá tem é... babaçu. Querem vender babaçu. [...] Essa cooperativa ela pode sim ser um meio de conseguir dar a nota fiscal e tal. Era pra ser um meio. Entendeu? Então ela não é de São João. Ela é nacional. Ela pode servir nacionalmente. Se lá em Conceição das Crioulas precisar de vender um produto e esse corpo serve. Venda como capoeira de quilombo. Não há problema nenhum.³⁰⁴

A atuação do grupo podia ser predominantemente no âmbito da cultura, mas podemos concluir que a busca por estratégias que garantissem a sustentabilidade financeira de seus membros era um desafio que deve ter informado de forma intensa a sua formalização nos moldes de uma cooperativa, sobretudo se considerarmos que o principal serviço prestado pelo grupo, as aulas de capoeira, era realizado de forma gratuita devido à postura política e ideológica da entidade que buscava alcançar um público alvo que se caracterizava majoritariamente por sua vulnerabilidade social. Já que a prioridade conferida pelo grupo à tarefa de empoderar a juventude pobre das comunidades rurais quilombolas por meio da capoeira dificultava qualquer cobrança sistemática sobre o serviço essencial do grupo, restava como alternativa encontrar nas próprias comunidades elementos de sua cultura que pudessem ser convertidos em produtos comercializáveis para gerar renda.

No entanto, tal tarefa também não era fácil e em sua memória, Chitara, esposa de Kina, também capoeirista e fundadora da capoeira de quilombo, aponta uma estratégia mais prática que foi encontrada para garantir o sustento

³⁰⁴ SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021

dos monitores: buscar parcerias com outras instituições, sobretudo no âmbito do estado. A cooperativa, nesse sentido, trouxe o respaldo legal

[...] também para prestar serviço como... como técnico, né? Nós fomos formados como técnico. [...] Tivemos uma bolsa. Nos deram uma bolsa pra gente ser... A gente era aluno de quilombo. [...] A gente como capoeirista a gente ia dar aula de capoeira pra... fazer com que... Era como se fosse um pagamento numa bolsa que a gente tinha. Então nós tínhamos o serviço que era a capoeira de quilombo. Então nós dava a capoeira e ganhava a bolsa, né? Então nós prestávamos um serviço das comunidades quilombolas e a capoeira... E a COOMESQ, ela também serve pra isso. Pra poder legalizar, né? Tanto o capoeirista como nós que já éramos técnicos e capoeiristas. Que a gente poderia estar dentro de qualquer projeto. Com um corpo legal.³⁰⁵

Em sua explicação, Chitara nos ajuda a perceber como a articulação com o poder público foi fundamental para a garantia da atuação do movimento capoeira de quilombo em seu nascedouro. Se havia dificuldades e muitas vezes os monitores precisavam se deslocar para as comunidades de carona, como recorda Kina, por outro lado a atuação sistemática por todo o amplo território do estado com certeza encontrou nas bolsas oferecidas pela EMATER e pelo Projeto Dom Helder um suporte financeiro importantíssimo.

A EMATER (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural) do Piauí foi criada ainda em 1975 com o objetivo de atuar prioritariamente com a agricultura familiar. A partir de 2003, reestruturou seu Serviço de Assistência Técnica e Extensão Rural no estado, priorizando a inclusão de afrodescendentes e quilombolas, além de ações específicas para a convivência no semiárido. Atuando “junto aos produtores e suas famílias” a instituição buscava “aumentar a renda, a produção e a produtividade agrícola, melhorando as condições de vida dos pequenos produtores”³⁰⁶.

Já o Projeto Dom Helder Câmara também prestava serviços de assistência técnica e extensão rural, e foi criado em 2001 pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa), por meio da Secretaria de Agricultura Familiar e Cooperativismo (SAF),

³⁰⁵ SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). In: SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 202.

³⁰⁶ PIAUÍ. Governo do Estado. Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí. Missão do EMATER. Disponível em: <http://www.emater.pi.gov.br/missao.php>. Acesso em: 10 mar. 2022.

em conjunto com a Anater e várias instituições de assistência técnica e extensão rural, por meio de um acordo de empréstimo firmado entre o Brasil e o Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola (Fida). A iniciativa traz ações de combate à pobreza e apoio ao desenvolvimento rural sustentável no semiárido.³⁰⁷

O apoio financeiro prestado pelo poder público, via EMATER e Projeto Dom Helder, ao movimento Capoeira de Quilombo, portanto, fazia sentido dentro de um contexto histórico marcado pelo fortalecimento de políticas públicas voltadas para o combate à fome e para a inclusão de diversos grupos sociais - tais como os quilombolas, indígenas e comunidades ribeirinhas - na agenda no governo federal. O subsídio aos professores de capoeira, portanto, faziam parte de um conjunto mais amplo de ações desenvolvidas pela União que englobavam também a criação do projeto Fome Zero, a implementação do programa Bolsa Família e a instituição do sistema de cotas para negros e indígenas nas universidades públicas.

Como moradores de um assentamento rural, Kina, Chitara e seus mentores Tiziu e Bispo, já eram alvos privilegiados das instituições promotoras da agricultura familiar e, com a implementação das políticas voltadas para os afrodescendentes e comunidades remanescentes de quilombos neste novo governo, eles foram alçados à condição de público-alvo prioritário das ações do Estado. Segundo Raimunda Coelho, à época em que ela escrevia sua dissertação, defendida em 2012,

[...] essas pessoas, provocadoras desses debates sobre a questão racial, estarem [estavam] sendo solicitadas para participarem, inclusive do planejamento de políticas públicas. Para citar um exemplo bem explícito, os jovens e as jovens do Grupo de Capoeira de Quilombo foram as pessoas procuradas para a coordenação das escola, dos programas “Mais Educação” e “Mais Cultura”, além de estarem atuando no PETI e em outras atividades educativas. Com a experiência de lidar com as crianças baseada na lógica da circularidade, dialógica, as escolas acham que, diante dos comportamentos de violência que as crianças apresentam, a capoeira, juntamente com todas as discussões e práticas metodológicas que desenvolveu, pode contribuir para a melhoria das possibilidades de sucesso escolar das crianças,

³⁰⁷BRASIL. Governo Federal. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Primeira etapa de pesquisa sobre o projeto Dom Helder Câmara é finalizada. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/noticias/primeira-etapa-de-pesquisa-sobre-o-projeto-dom-helder-camara-e-finalizada#:~:text=Criado%20em%202001%2C%20o%20Projeto,%C3%A9%20atender%2074%20mil%20fam%C3%ADlias> Acesso em: 10 mar. 2022.

principalmente aquelas das periferias e afrodescendentes, que são maioria.³⁰⁸

Observando a atuação dos integrantes da Capoeira de Quilombo junto aos órgãos públicos de São João do Piauí poucos anos após a institucionalização do grupo, Raimundinha avalia que

O processo de formação política, que culminou no acesso a políticas públicas como a escolarização e a participação em outros espaços sociais e das estruturas do governo, fez que os jovens da capoeira ganhassem mais mobilidade social, mais consciência dos seus direitos, mais capacidade de resolução de problemas e buscassem alternativas de vida, definindo espaços específicos para a atuação dos jovens dos quilombos.³⁰⁹

De posse destas informações, podemos avaliar que os capoeiristas sanjoanenses aproveitaram as condições políticas favoráveis ao movimento negro e quilombola nos anos 2000 para consolidar sua cooperativa e a construir uma identidade para o movimento num processo onde o conflito entre ideal político da luta quilombola e a tradição hierárquica da capoeira continuaram vindo à tona recorrentemente, numa dialética dentro da qual a metodologia e a autoimagem da capoeira de quilombo e de seus praticantes foi sendo paulatinamente ajustada.

Ao criar seu novo grupo, os jovens capoeiristas sanjoanenses lançaram mão de toda uma bagagem cultural e um arcabouço ideológico vigoroso que incorporaram em suas vivências nos movimentos sociais, primeiro no âmbito do MST e das instituições que lutavam pela reforma agrária e pela valorização da agricultura familiar e depois dentro do movimento quilombola. Do primeiro, podemos concluir que a capoeira de quilombo herdou o perfil aguerrido, contestador e às vezes até agressivo de reivindicar o acesso às políticas públicas; e do movimento quilombola, além desse perfil também combativo, o conhecimento sobre a história e a cultura e visão de mundo afro brasileira, que o grupo buscou incorporar intensamente em todas as suas práticas, como bem

³⁰⁸COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. p. 193-914.

³⁰⁹*Id.*, *Ibid.*, p. 165.

demonstra Kina ao recordar as primeiras discussões para criação do nome e da logomarca do grupo, cujo ícone principal era um atabaque:

[A primeira proposta de logomarca] já era o atabaque. Inclusive a ideia de não ser o berimbau e ser o atabaque exatamente por ser... mais que... a ideia inicial ali era dizer que a capoeira ela é um ciclo. Que na minha visão ela vem de... ela... não podemos negar que a raiz africana ela é a do terreiro. E pra mim quem simboliza o terreiro não é o berimbau. É o tambor. Tá certo? Então por isso que deveria tar botando o tambor e não [...] o berimbau. Kina, pode botar o berimbau? Pode. Mas ele como um ser de menor representatividade. Não o ser maior. O ser maior pra mim é o atabaque. Até hoje pra mim é o atabaque. Inclusive é uma coisa que eu sempre luto pra ter. Um atabaque. Que o atabaque tem essa, esse... Pra mim ele agrega mais. Eu trago o tambor. Eu trago o terreiro. Eu trago a Umbanda, Quimbanda. Eu trago... eu trago o batuque. Eu trago os batuques de um modo geral pra dentro da capoeira.³¹⁰



Figura 43: Logomarca do grupo Capoeira de Quilombo.
Fonte: Acerco do grupo Capoeira de Quilombo.

Se a primazia concedida ao ataque representava a centralidade conferida pela capoeira de quilombo à cultura africana identificada por Kina com as tradições dos terreiros e dos batuques, a ideia de circularidade nas relações que

³¹⁰ SOUSA, Valdir de (Kina) e (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

informa a cosmogonia africana também foi reconhecida como princípio norteador não só das relações como também da própria prática pedagógica do grupo, como ressaltou mestre Tiziu:

Agora o significado das cordas da capoeira de quilombo é o sentimento. Aí é diferente deles [dos outros grupos]. Não é uma hierarquia de: “Qual é a tua corda?” [fala em tom agressivo] Né? Primeiro... Não. A Adriana vai pegar uma corda mas ela vai ter um sentimento de responsabilidade. De correr atrás. [...] Na capoeira de quilombo a corda amarela o menino é responsável por isso, por aquilo. É um tipo de sentimento. Não é uma coisa hierarquizada. Quer dizer. A Adriana pode muito bem me dar um conselho. A capoeira de quilombo permite. Já nos outros grupos não permite não. Que o aluno, né?, chegue e tal. Nosso grupo não. Ela é circular. Não é linear. A Adriana pode [...] se responsabilizar, assim como o Besourinho, como o Wytalo, pode se responsabilizar pela Kizomba. [...] Quando nós fizemos a Kizomba que os meninos vieram de fora. Eu tô tocando berimbau, né? Eu sou o mestre. Aí eu tô cansado. Com o dedo cansado. Tudo cansado. Aí o aluno meu percebe. Diz: “Ei, mestre, posso tocar?” Mas eu tô com o gunga, né? Tô com o principal berimbau da capoeira. Não pode ser tocado por aluno. Aí... Na hierarquia. Disse: “Olha, pegue. Mas na roda oficial você não pode pegar. Tá bom? Somente nas rodas aqui pra você ir aprendendo.” Aí, né?, que... Na primeira Kizomba o mestre Rasta que é da Bahia tava tocando o gunga, né? Na roda comum mesmo, né? Aí o aluno chegou: “Ei, mestre, me dá aí o berimbau. Você tá cansado.” Aí ele se espantou, né? O aluno não podia fazer... Não podia nem pegar. Eu... “Tiziu, o que é isso, rapaz?” Aí eu fui conversar com ele. “Ah, entendi. A capoeira de vocês [...] tem essa abertura.” “Tem.” Então nossa capoeira ela é circular. Ela não é linear.³¹¹

A incorporação no próprio vocabulário da dicotomia linear versus circular e a flexibilização das hierarquias se tornou um elemento identitário da capoeira de quilombo e pode ser associado à importância da circularidade, um aspecto marcante na tradição oral e na cosmogonia afro brasileira de acordo com a interpretação de Nego Bispo, principal interlocutor entre o grupo e a discussão sobre as tradições quilombolas, como ele mesmo explicou em depoimento a Raimunda Coelho:

Na verdade, o povo quilombola vive a circularidade. Tudo que o povo negro, o povo afro-indígena, o povo afro-pindorâmico, como

³¹¹ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane C. Costa e Fábio G. de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

eu gosto de chamar, tudo o que eles fazem é circulando. Tudo o que se faz, se faz rodando. Enquanto quando você faz rodando, não tem jeito pra não se encontrar. É um povo que não conhece extremos. Não há extremo para quem vive em circularidade. O extremo é uma coisa típica de quem vive o vertical, que ou você tá no Norte ou você tá no Sul. Quem vive a circularidade passa o Norte e passa no Sul, mas não fica no extremo. Por conta disso, as expressões culturais estão nas festas, estão no trabalho, estão na religião e estão em tudo em quanto é lugar.³¹²

Todavia, os comentários da professora Raimundinha, pesquisadora sanjoanense contemporânea e entusiasta da construção do movimento, nos ajudam a perceber como a matriz ideológica quilombola e seu diálogo como uma discussão também acadêmica que se expressava na proposta de uma pedagogia descolonizadora foi importante nesta construção:

Desde o momento, dos primeiros momentos, né?, de discussão da questão racial, da questão da [...] retomada das terras, do território, a discussão territorial, eu estive presente. Foi o tempo em que o... chegou o Bispo aqui, né? Que foi um dos principais mobilizadores. Que o Tiziu veio logo depois pra comunidade pra trabalhar capoeira, né? Mas um... Já existia todo um processo de discussão através do... do Bispo, né? E aí eu fui pro... observar que [...] a capoeira ela era muito mais do que o simples jogo de dança e que as crianças elas iam se divertir. Mas um espaço, né?, de descolonização. Um espaço em que as crianças iam encontrar... Elas iam entrar em contato com a sua história e a partir dali elas iam se envolver na sua história, [...] Elas são fruto desse processo de descolonização através da capoeira. Então dentro da capoeira eles foram, eles e elas foram aprendendo a se reconhecer como pertencentes, né? Descobrir o seu pertencimento, não é?, ao povo afrodescendente. Foi se apropriando dessa história e se fortalecendo. [...] E até o Bispo chama, diz, deu nome hoje: contra colonização. E como o Tiziu diz que é um espaço das crianças vomitarem aquilo que elas assimilaram no sistema e elas... [...] Então, é um espaço de fortalecimento da identidade racial, é um espaço de reconhecimento do pertencimento, não é?, à cultura, à história e cultura afrodescendente. É um espaço de apropriação da história que foi negada. É um espaço que eu chamo contra hegemônico.³¹³

³¹²COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013. p. 163.

³¹³COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. Depoimento concedido a Ariane C. Costa e Fábio G. de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETTINI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

Mais uma vez Bispo aparece como uma referência na formação política e cultural do movimento negro sanjoanense. Ele que até hoje se reconhece como um autodidata formulou a partir de suas experiências no movimento negro do Piauí todo um repertório ideológico acerca do racismo e da história e cultura afro-brasileira e africana e, ao chegar em São João, atuou como o primeiro formador, transmitindo para os jovens capoeiristas e para os quilombolas da cidade uma versão bastante pessoal deste debate.

A apropriação deste discurso pelos membros da capoeira de quilombo resultou inicialmente na adoção de práticas bastante radicais de contestação de diversas formalidades comuns em outros grupos como o uso do uniforme e o uso de cordas para diferenciar os níveis e a experiência de cada aluno dentro da capoeira. Tais ações, que geraram uma forte polêmica com os grupos já estabelecidos, eram justificadas como uma tentativa de identificação com uma “essência” histórica da capoeira, como justifica Kina em sua memória:

E como foi que a gente fizemos até hoje? [...] O quê que dissemos, na época? Digo: “Olha, cara, se a capoeira não tiver fazendo bem a você e você continua nela apenas pra atender aos caprichos de uma pessoa autoritária então deixa de ser liberdade. Deixa de ser capoeira”. Eu dizia direto. [...] [...] A... Tiziu professor. Isso também... [...] isso vai ter uma cobrança natural porque além de nós sair e criar outro grupo sem ter um mestre, né?, ainda, a gente também tira as cordas. Aí isso que foi o mais crítico ainda, certo? Nós fomos muito ousados! Nós tiramos as cordas da capoeira. O que nós colocamos de volta, nós tiramos no começo. Tiramos! Nós tiramos as cordas. Nós ficamos só com um tocão e sem corda. Uma corda única. Assim... começamos... saco de açúcar. [...] Como vamos fazer? Tira abadá da história. [...] Tiramos os abadás convencional que nós temos hoje e colocamos sacos de açúcar. Tocão. Relembrando o povo do quilombo, o negrão do quilombo e tal. É... quando a gente faz isso a gente também tira a corda. Coloca uma corda única e dizia assim: [...] “Ó, o que vai te identificar numa roda se você... o teu nível não é a corda. É a sua capacidade de interpretar o jogo. Tanto do outro e do outro com você. Não é a corda que me diz se eu vou jogar um golpe tal com a pessoa. É a ginga. É a habilidade. É a expressão, tal. Não é a corda.” A gente precisou falar isso.³¹⁴

Além da abolição das cordas e dos abadás, o grupo chegou até mesmo a formular um “código” próprio que também trazia muitos elementos polêmicos, e foi

³¹⁴ SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

discutido na primeira Kizomba, o primeiro grande evento do grupo recém-criado, como recorda Tiziu:

Aí nós criamos até um código, né? Criamos tudo. De como é que devia ser a capoeira de quilombo. [...] Foi na Kizomba que nós fizemos isso. Na primeira Kizomba, né? A capoeira de quilombo deve ser assim. A capoeira de quilombo não é exigido... Não é obrigatório usar abadá. A capoeira de quilombo (risos) não é obrigado tar sóbrio na roda. Pode até... (risos) [...] Nós tinha uma série de coisas muito contraditórias, né? Podem jogar de short e tal, em certos ambientes. Porque é a mudança do camaleão. É claro se o cara me chamar pra uma apresentação de capoeira é claro que a turma tem que tá organizadinho direitinho, né? Só que não precisa ser aquele branco, podia ser um tocão que nem os escravos usava, né? Aí nós começamos. Nós criamos dois tocão. Um preto, um marrom. Então nós... Não é só abadá. Pode ser outra roupa. Pode ser uma roupa afro. E aí que nós começamos a fazer essa questão. Aí foi muito bacana porque adaptou à comunidade. Então não tinha mais aquele peso, né? Aquele peso colonial nas costas. Então já não tinha mais aquele peso.³¹⁵

Como podemos perceber pelos depoimentos, a abolição do abadá e, principalmente, das cordas, foi justificada pelos mentores da capoeira de quilombo como uma libertação da rigidez de uma capoeira hierarquizada e voltada para uma lógica de mercado em prol de uma capoeira inclusiva e identificada com o passado histórico de resistência à escravidão. Cabe ressaltar que tamanha dicotomia enfatizada pelo movimento e informada por suas disputas políticas com os demais grupos de capoeira deve ser relativizada, visto que o próprio grupo Raízes do Brasil, do qual a Capoeira de Quilombo se emancipou, inicialmente surgiu como Grupo Quilombo, numa clara alusão ao passado de resistência negra tão valorizado pelos capoeiristas sanjoanenses e entre seus integrantes também se faziam duras críticas aos grupos-empresa, como demonstra a citação de mestre Bobby feita no início deste capítulo.

No entanto, a memória de Kina apresenta um indício de que tal mudança tão drástica tinha também uma razão prática: minimizar o conflito em torno da legitimidade do grupo, visto que Tiziu, seu líder e capoeirista mais experiente, ainda não era reconhecido como mestre.

³¹⁵ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

[Quando o grupo foi criado, Tiziu] não era mestre. E nem virou mestre no mesmo momento. Não. Tiziu era professor. Corda azul. Tá certo? Tiziu era corda azul e aí [...] quê nós fizemos? Nós não migramos pra corda. Nós tiramos foi as cordas. Então é... Tiziu era corda azul. E agora? Vamos fazer como? Aí nós... Na boa, nós não somos bobo, né pai? A gente não ia tirar Tiziu professor e amanhã botar uma corda de mestre nele na mesma da hora. Claro que isso aí geraria mal estar, entendeu? Naturalmente. Que fizemos? Vamos fazer assim. Vamos isentar corda. A gente tira e quando chegar a hora, quando chegar a um certo ponto a gente percebermos que [...] alguém vai chamar Tiziu de mestre aí é a hora de Tiziu virar mestre pelo anseio da própria comunidade. Mas esse... É as pessoas, não é ninguém. É as pessoas que vai fazer isso.³¹⁶

De uma forma diferente, o dilema que vinha novamente à tona por conta da graduação atribuída a Tiziu era o mesmo que gerou o conflito com o professor Jack e a saída do grupo Raízes do Brasil: a incompatibilidade entre a “juventude” de Tiziu e de todo o grupo e a necessidade de tempo e de experiência como pré-requisito para a legitimidade dentro da capoeira, como o próprio Kina explicou:

Tiziu é muito jovem. De... Tô falando de idade mesmo, né? [...] Então no mundo da capoeira tem esses olhares assim meio torto quando você é jovem, certo? Porque se você fosse jovem mas se você fosse aluno de... de...sei lá, de Raliu, o cara respeitava ainda. “Não, é aluno de Raliu. Já é mestre. Raliu formou ele mestre.” Então ninguém questionava porque Raliu é Raliu. É o cara, entendeu? Mas já que Tiziu vem duma formação daonde? Dos quilombos. Como é que foi essa história? Foi um histórico sempre que a gente... sem corda. Tocão. Tira corda. Meio conflituoso. Nessa pegada cultural. Então nós [...] somos muito ousado ainda até hoje. A gente tem muito peito pra gente ir pros eventos e segurar o rélis. Entendeu? E segurar a onda. Que Tiziu é nosso mestre e pronto. Acabou. Entendeu? Mas se for olhar o tempo de capoeira, tá certo? Qual é a lógica? O cara tem que ter vinte... vinte... no mínimo vinte e dois anos de capoeira. Tiziu tem mais de trinta e dois anos de capoeira. Entendeu? Tipo assim, não tem um consenso. Não há idade de capoeira, entendeu o negócio? É muito mais como você chegou ali. Como você se deu nesse processo.³¹⁷

³¹⁶ SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

³¹⁷ *Id.*, *Ibid.*

Podemos ter uma noção dos valores que informavam os questionamentos em torno da aceitação do jovem Tiziu como mestre por meio da análise de Paulo Valadares acerca do perfil do mestre de capoeira. Ele mesmo mestre de capoeira formado por um dos grupos mais tradicionais do Brasil, o ABADÁ Capoeira, o Mestre Paulinho Velho, que também é graduado em Educação Física e Mestre em Educação, em seu artigo “Escola ABADÁ-Capoeira: filosofia e método”, defende que

[...] a figura do Mestre de Capoeira denota a honrosa e importante condição de sê-lo o guardião e o multiplicador dos saberes dessa arte-luta, exigindo, imperiosamente para isso, um expressivo processo de constituição e construção de saberes e fazeres, para a chegada sólida ao ofício da maestria da Capoeira – ininterruptos anos de estudo, prática e ensino, produção de trabalho, defesa e preservação de elementos que caracterizam e materializam a arte-luta Capoeira. Por esta forma, o Mestre de Capoeira, diante da referência da Escola ABADÁ – Capoeira, posiciona-se como síntese, como produtor, como irradiador dos saberes que representam todo o processo de elaboração cultural e política implementado pelos ancestrais do povo afro-brasileiro. Saberes estes que redundaram na criação da arte-luta Capoeira.

Isto nos remete ao deferimento de que para a condição do alcance da maestria da Capoeira é demandado, ao Capoeirista, um considerável tempo para a confluência, para a análise, para a incorporação e para a consolidação de conhecimentos que estejam significativamente relacionados à vivência, à docência e à ação político-social através da Capoeira.³¹⁸

A avaliação de Mestre Paulinho Velho acerca do processo de formação do Mestre de Capoeira nos ajuda a entender todo o capital político e simbólico atribuído a esta figura no mundo da capoeira. Muito mais que um conhecedor do repertório técnico da luta, no mundo da capoeira o mestre também é reconhecido como o “guardião e multiplicador de saberes dessa arte-luta”, um verdadeiro irradiador dos saberes de toda uma rica cultura afro brasileira, cuja formação demanda “ininterruptos anos de estudo, prática e ensino”, um “considerável tempo” não apenas para domínio das técnicas de luta como também para a consolidação significativa de conhecimentos “relacionados à vivência, à docência e à ação política através da Capoeira”.

³¹⁸ CARVALHO, Paulo César Valadares. Escola ABADÁ-Capoeira: filosofia e método. In: MOREIRA, Sérgio Rodrigues; OLIVEIRA, Sérgio Roberto de Lara; BRITO, Andreyson Calixto de (Orgs.). *V AbadÁcadêmico – Capoeira, tecnologia e tradições: diálogos contemporâneos* [Anais eletrônicos]. Petrolina, PE: UNIVASF; Fortaleza, CE: IFCE; Curitiba, PR: ABADÁ-Capoeira, 2020. p. 51.

Na avaliação de Mestre Paulinho Velho, a formação do Mestre de Capoeira é tão profunda que exige que

[...] o trabalho educativo realizado pelo capoeirista deve fugir do mero processo de instrução de movimentos, situando-se para além dessa perspectiva, obtendo o ponto de ação reflexiva da realidade. Isso se dará na medida em que ele explicitar as contradições existentes na sua prática educativa, no instante em que assumir uma posição definida e consciente diante das contradições constatadas; e no momento em que suscitar a crítica reflexiva sobre a moral e os valores subjetivos.³¹⁹

Diante de tamanha importância, política e simbólica, atribuída aos Mestres e da exigência de critérios tão profundos para sua formação e reconhecimento no mundo da capoeira, o jovem Tiziu, mentor da capoeira de quilombo, tinha por volta de dez anos de capoeira e seus alunos, que já atuavam inclusive como professores, tinham ainda menos que isso. Kina, um dos seus alunos mais antigos e protagonista privilegiado na construção da identidade do novo grupo, tinha apenas quatro anos de capoeira quando a nova agremiação foi criada.³²⁰ Diante disso, a recepção da capoeira de quilombo entre os demais grupos

não foi positiva. Qual era a fala? A maior fala? Inclusive dos mais próximos mesmo que a gente... Quando a gente saiu, né? Mesmo os outros mais locais, no caso, de São Raimundo e tal. Diziam assim que nós era o grupo piratas. Quer dizer, era o grupo que não tinha mestre. Pra sociedade, ou melhor, pro mundo do capoeira, capoeirista, todo professor tem que ter um mestre e tem essa coisa... Tem que ter o mestre. A... Só a história por si só não vale. Tem que ter o mestre. Então era tido como o dos piratas assim. “Ah, é os piratas. Os meninos são os piratas.” Não dizia pra nós mas a gente sabia pelos outros e tal.³²¹

Por mais que Tiziu e os quilombolas sanjoanenses tivessem todo um repertório ideológico para justificar e fundamentar as práticas do novo grupo, fora dos limites das comunidades quilombolas a sua legitimidade era questionada e sua prática de abolição das cordas começaram a gerar desentendimentos que acabaram levando o movimento a reintroduzir as graduações e ir se ajustando às tradições da capoeira já estabelecidas nos grupos mais antigos. Como indica a

³¹⁹ CARVALHO, Paulo César Valadares (Mestre Paulinho Velho). *Capoeira, arte-luta: uma abordagem pedagógica de inclusão*. Teresina: Gráfica Ipanema, 2010, p. 70.

³²⁰ SOUSA, Valdir de (Kina) e (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

³²¹ Id. Ibid.

memória de Kina, se no início o grupo optou por abolir completamente as cordas e suas respectivas graduações os desgastes no relacionamento com outros grupos acabou levando à reintrodução das mesmas, inicialmente com um sistema próprio e por fim mais adequado à ordem de cores mais comuns no mundo da capoeira:

Chegou um momento que não dava mais. [...] Nós era bons capoeiristas. [...] Aí é uma pressão grande. [...] A gente chega nos evento... E aí aquilo, perguntava assim. [...]“E você? Que corda é? Qual é seu nível?” Aí nós tinha dificuldade. [...] O mestre. E agora? Como é que eu digo pra esse cara que eu sou, que eu tenho... Rapaz, eu vou dizer assim: “Eu tenho três anos, quatro, cinco ano de capoeira.” Então eu não sabia dizer a classificação porque minha corda era a mesma corda do menino que tinha dois anos de idade e era a mesma cor da minha. [...] E isso foi gerando, sabe?, um incômodo pra nós e ia... sabe? Muito ruim. A galera não compreendia isso. Quando foi 2010 [...] a gente senta de novo. “Galera, vamo tentar... Vamo pegar as quatro cores africanas que mais aparece no cenário. São mais mas vamos botar as quatro que aparece aí da Jamaica que é verde, preto, vermelho e [...] amarelo. As quatro cores da bandeira da Jamaica e vamos colocar nossas corda. Pra gente tentar pelo menos fazer umas subdivisões ai. Que não tá dando mais.” [...] Aí fizemos. Ó. Aí liberamos pra abadá. [...] “O símbolo, a logomarca é essa, Fique à vontade”. 2010. [...] De novo... não. Ainda não encaixava. Eu cheguei num evento em Juazeiro da Bahia. Minha corda era vermelha porque eu era professor aqui no grupo. Era de professor a corda vermelha. Só que corda vermelha é pra... É mestre, na convencional. Na maioria dos grupos é mestre. [...] Chega num grupo o cara olhava pra mim assim: “Você é mestre?” (Risos) Aí eu sorrio: “Não.” Aí o cara dizia: “Porra, vai lutar com corda de mestre?” Sabe? [...] Que criava um desafeto, sabe? E terminava isso resultando no jogo. Que o cara já vinha no jogo... Vinha comendo porque já tava... Que é assim: “Ah, esse cabra quer ser mestre. Quero saber se tu é mestre mesmo.” Já vinha assim com um mal-estar pro jogo, né? Aí eu: “Porra, essa carga tá muito pesada.” Sentamos de novo em 2013... 2013 se eu não me engano. 2012. Acho que 2012 [...]. A gente senta de novo e aí decidimos a pegar a mesma linhagem de cordas mais convencionais que temos hoje no Brasil, tá certo? Que é a linha do Senzala. [...] Tem ainda um pinguinho nosso no meio ainda, algumas modificaçõeinhas. Pequenas mas tem. [...] Mas foi feito isso porque o sistema meio que nos engoliu assim. A gente não tinha força, essa é a real. Nós não tínhamos força pra colocar a nossa corda, nosso jeito de olhar pras cordas no... no evento.³²²

³²² SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

Em sua narrativa, quando detalha o processo de construção e adequação do sistema de graduação do grupo, Kina demonstra como a força do contexto externo ao grupo foi aos poucos forçando as adequações e de certa forma fazendo com que a capoeira de quilombo fosse se aproximando das tradições mais convencionais da capoeira regional. Por sua vez, em sua memória Tiziu indica como sua própria trajetória e sua relação com as hierarquias da capoeira acabou orientando essa dialética entre a ousadia inovadora da capoeira de quilombo e a tradição estabelecida nos grupos mais antigos:

Quando eu iniciei na capoeira já havia a graduação dessa capoeira contemporânea, né? Nós tentamos criar um sistema de graduação do próprio grupo. Só que o quê acontecia? Quando nós chegava nas rodas tinha dificuldade de interagir com os outros grupos porque a gente chegava com a graduação que era diferenciada e nós não conseguia explicar [...] a hierarquia daquela corda, né? E eles demoravam a entender. Como eu já vinha duma [...] já vinha de uma graduação já... de uma hierarquia, desde cedo, já tava dentro de mim aquela... Disse: “Ó, pessoal, então vamos voltar pra minha graduação do meu mestre. Que todo mundo já conhece e tem um significado tão bonito quanto o da gente.” Aí nós criamos. Que é a mesma coisa. Que é amarela, laranja, azul, verde, roxa, marrom. Só mudamos a preta que no outro grupo é vermelha. Nós colocamos a preta de mestre. [...] Aí eu vou mudar. Quando eu ficar mais velho eu vou pegar a branca.³²³

Se os jovens capoeiristas quilombolas tinham uma formação questionada por conta da velocidade com que o grupo se constituiu, seu mestre Tiziu tinha as referências que aproximavam o grupo dos valores reconhecidos no mundo da capoeira, como a orientação de um mestre reconhecido e um lugar dentro da hierarquia legitimado por seu tempo de prática. É emblemática a sua adesão à corda preta e a escolha por adotar a branca apenas “quando ficar mais velho. Visto que a corda branca em alguns grupos, como no tradicional ABADÁ-Capoeira, já era identificada com a corda de mestre e a corda preta não era comum entre eles sendo a corda marrom a mais corriqueiramente utilizada pelos professores, naquele momento, ao evitar adotar o branco na sua corda, em sua sabedoria Tiziu reconhecia que, se entre os outros capoeiristas ainda não era

³²³ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

reconhecido como mestre, por outro lado já tinha conquistado o status de professor, e isso já seria suficiente para os objetivos mais imediatos do grupo. Seria então mais prudente continuar o seu trabalho evitando maiores conflitos e construir o último elemento de legitimidade que lhe faltava: a experiência que viria com o tempo.

A formação do mestre de capoeira ela se dá pelo tempo, né? Ela não é uma coisa programada. Ela é uma coisa complicada. [...] Você não se forma... As pessoas que começam a lhe chamar de mestre, né? Quando eu tava na minha primeira graduação eles me chamavam de professor. Os pais, as mães, né? Por causa do meu trabalho. E depois que eu peguei professor eles começaram a me chamar de mestre. [...] Então a formação? Como é que se deu a formação? Com muita dedicação à capoeira. [...] [Peguei] minha primeira graduação amarela com dois anos de capoeira. Com seis anos eu peguei a laranja e com oito anos, nove anos, eu peguei a azul. Aí eu não peguei mais nenhuma graduação que eu vim pro Piauí. Cheguei no Piauí continuei com a graduação e fui dando aula nas comunidades quilombolas. Viajando. E com o tempo as pessoas começaram a me chamar de mestre. Naturalmente. E eu não usava mais nem corda. Porque eu não era formado em nenhum mestre, né? [...] Aí foi que um dia nós resolvemos criar o sistema de graduação e botei a corda preta na cintura. Mas hoje os mestres: “Tiziu, mestre, você quer... Como é que a gente faz com você? A gente pode dar uma graduação também.” Eu disse: “Não. Espera mais um pouquinho aí.” Porque essa graduação que eles usam já é mais uma graduação, né?, já mais da formalidade. Digo: “Eu vou... com o tempo eu vou ver se eu vou mudar essa graduação.” Que essa graduação quem me deu foi a comunidade, né? Foi a capoeira quem me deu. Não foi nenhum mestre. [...] Então eu vou abrir mão de uma coisa que aquela comunidade me deu, né? [...] Então se eu mudar de preta pra vermelha que é a que o pessoal usa, né? Então os mestres vão me dar. [...] Mas eles já me reconhecem como mestre.³²⁴

É interessante observar como em sua memória Tiziu dá indícios de como este conflito entre as tradições e a hierarquia da capoeira “convencional” e a ideologia da capoeira de quilombo influenciaram na formação de sua própria identidade. Se o respeito aos mestres aparece de forma recorrente em sua narrativa, tanto quando se refere ao seu próprio grupo de origem quanto ao grupo Raízes do Brasil e quando recusou à promoção a corda vermelha demonstrando

³²⁴ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

uma certa prudência em assumir muito cedo um status tão elevado e as cobranças que o acompanham, o que nos indica a força dos valores aprendidos com mestre Bartola, por outro lado, a forma como elabora a justificativa dessa atitude demonstra o peso que a valorização do poder político da comunidade e a autonomia que ela lhe concedeu.

O certo é que, com o decorrer dos anos, enquanto o desenrolar do tempo e os ajustes às tradições da capoeira “convencional” foram conferindo ao grupo parte de sua legitimidade, por outro lado os quilombolas sanjoanenses foram aprimorando sua proposta de formação política antirracista e consolidando uma identidade que informou de forma marcante a construção das identidades negras de vários jovens meninos e meninas negras capoeiristas de São João do Piauí e de outras comunidades quilombolas onde a Capoeira de Quilombo atuou. Sua lógica própria de uso da capoeira como atividade não apenas esportiva, mas sobretudo identitária e política acabou por ser incorporada nas práticas cotidianas de seus integrantes, como nas conversas com o mestre ou com os instrutores após as rodas, mas foi uma festividade, o evento anual de troca de cordas, que acabou se configurando como o momento privilegiado de aplicação desta metodologia. Chamado nos grupos tradicionais de batizado, na capoeira de quilombo o evento de graduação de seus alunos foi denominado de kizomba, palavra de origem iorubá que significa “festa da juventude negra” e o grupo procurou sempre incorporar a esse momento festivo uma discussão política e racial, entremeando as muitas rodas de capoeira com palestras e rodas de conversas com representantes do movimento negro ou de instituições engajadas na luta antirracista.

Em sua primeira edição, realizada em 2006, a Kizomba do grupo Capoeira de Quilombo já traria em si as características que seriam os marcos distintivos basilares deste evento e da própria atuação do movimento: a preocupação intensa com a simbiose entre prática esportiva e formação política, a aproximação estreita com os pensadores do movimento negro e com as manifestações da cultura negra e africana e a busca de parcerias com o poder público para financiamento dos custos do evento:

A primeira kizomba que eu trouxe [...] o pessoal da Bahia e que veio o pessoal de Teresina pra cá eles ficaram surpresos. Eles

olharam: “Ei, Tiziu, como é que vai dar comida pra esse povo todo?” Disse: “Não, a comida já tá lá, rapaz. Vão lá nas panelas.” Ele chegou cheio de panelas, né? [...] Eles cobram o prato de comida, né? Isso me incomodava [...]. Você vem lá de São Paulo eu vou lhe cobrar um prato de comida? Disse: “Não, cara, aqui nós não cobra a comida de ninguém não.” E a camiseta também cobrava, né? Aí demos 250 camisetas. Eles ficaram impressionados. “Como é...” “Não, porque aqui nós vamos atrás de políticas públicas.” E eles ficaram surpresos com a forma... como é que... Aí quando eles chegaram fizemos logo uma roda com todo mundo de short, né? Fizemos logo uma roda e todo mundo se conhecendo na roda. Dali todo mundo: “E agora, mestre?” Digo: “Vai ter outra roda, outra roda...” Só no batismo é que nós usamos, né?, [...] o uniforme. Todo mundo direitinho. Teve o ritual. Aí a surpresa deles foi os terreiros de Umbanda, né? Nós ficamos todo mundo (fala rindo) em círculo e o Zé Francisco e a Mãe Santinha ficaram passando aquele negócio, né?, o defumador na gente, né? E aí eles ficaram: “Poxa, que coisa maravilhosa! Tiziu, nós nunca conseguimos fazer isso. Então aí comecei... Aí eu trouxe o mestre Touro, que é um dos mais hoje conceituados em Teresina, pra dar aula sobre Benguela pra gente. Ele veio. Aí hoje eles...eles respeita nosso grupo demais eles.”³²⁵

O espanto dos visitantes com a bênção dos pais e mães de santo que ficou marcada na memória de Tiziu é um indício de como a ideologia do movimento negro se incorporou à dinâmica do evento e acabou se constituindo em seu elemento distintivo e o próprio riso de Tiziu ao recordar esse momento do encontro indica como aquele estranhamento deixava claro o desconhecimento dos outros grupos em relação às religiões de matriz africana. Mas é importante destacar que até mesmo esta espiritualidade que informava o evento também foi obra de uma reflexão cuidadosa que surgiu do objetivo de diferenciação e auto afirmação da identidade do grupo por meio da formação política de seus integrantes, como explicou Kina:

Nosso medo era esse. [...] [...] É, tamo saindo de um grupo aí nós vamos um dia formar o mestre aí ia virar o mesmo grupo de novo. Todo mundo cego assim. Entendeu? Percebeu a data? 2006 é... Não sei se era um ano depois mas no mesmo processo de migração. [...] Nossa preocupação era de: “Porra, nós vamos criar outro grupo mas qual é o... qual é o referencial? Como é que a gente vai lidar com esse referencial? A galera tá formada pra

³²⁵ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane C. Costa e Fábio G. de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

isso? Não. Na boa. Tava não. E agora? A gente... Na verdade, tudo que a gente conseguiu fazer foi caminhando. A gente não fez porque já sabia. Não. A gente foi fazendo as coisas. E caminhando. A gente não tinha recursos pra fazer a Kizomba. “Como é que a gente fez, Kina?” “Fomos fazendo.” A gente foi andando de acordo com as condições que a gente conquistava. Não a que a gente tinha. Que a gente conquistava.³²⁶

Pela fala de Kina podemos perceber como as influências do movimento negro foram um elemento basilar da construção da identidade do grupo recém-criado. Era este o “referencial” que ia impedir que com o tempo a Capoeira de Quilombo perdesse sua distinção e se tornasse “todo mundo cego”, “sem movimento” como acrescentou Chitara, e as lideranças do grupo reconheciam que esse era um processo de formação necessário aos jovens capoeiristas e para o qual era necessário o contato direto com os referenciais da cultura negra, como a advogada e cientista social Sueli Rodrigues (importante referência no movimento negro piauienses), as pessoas dos terreiros de Umbanda e integrantes de grupos afro como o Coisa de Nêgo, que desde 1990 participava do carnaval de Teresina com uma proposta de discussão das questões raciais e cujos integrantes se orgulhavam de se apresentarem com uma estética negra empoderada:

O que nós... o que o grupo via? Via uma galera já nesse caminhar mas via também umas pessoas jovens. Entendeu? Por exemplo, 2006 Chitara ainda era bem jovem. Pra você ter ideia. Entendeu? Então, assim, um exemplo, né? Já era envolvida mas era jovem. Entendeu? Não conseguia... Ela tinha que ouvir outras paradas. Ela tinha que ver uma pessoa com o cabelo enrolado. Ela tinha que ver pra que ela também se orgulhasse. Entendeu? Ela tinha que ver outra... enfim. [...] Só capoeira, só a gente falando de coisa ali não ia render muito, assim. Tem ver outras referências. [...] Sueli ajudou demais, é... Sueli Rodrigues. E aí, viemos pra São João. Fizemos um grande evento. Três dias de evento. Uma galera. [...] A galera veio, a galera do Coisa de Nêgo..., hip hop. [...] Deu tão certo a Kizomba que... que ela gera energia pra próxima.³²⁷

³²⁶ SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

³²⁷ *Id.*, *Ibid.*

E além desta tônica de formação, Chitara acrescenta que a Kizomba tinha ainda um caráter organizacional como um momento de discussão e definição das estratégias de atuação do movimento:

E aí que é um elemento onde a gente tem a necessidade de discutir sobre as questões da capoeira mesmo. Como é que a gente vai lidar com isso? Como é que a gente vai distribuir o pessoal pras comunidades? Como é que a gente coloca isso no papel? E a Sueli era uma das pessoas que ajudava muito a gente. E construiu. Precisa formar a juventude da capoeira de quilombo pra saber que são capoeira de quilombo mas que precisa difundir, né? Não pode só fazer capoeira de quilombo. Então todas essas pessoas da primeira Kizomba... A ideia da Kizomba é exatamente pra isso. Pra que a gente possa continuar em formação pra que a gente possa ir, né?, pra outro... pra outras comunidades, pros outros quilombos. Mas não só jogando. Não só fazendo os movimentos. Mas levando informação para as pessoas.³²⁸

A articulação entre ritual de graduação, e formação política, que acontecia através de palestras que ocorriam dentro do evento e eram voltadas para temáticas associadas ao pensamento norteador do movimento negro, planejamento estratégico e contato direto com representantes do povo negro emponderado - sejam eles das comunidades de terreiro, de grupos afro ou da academia - ao longo do tempo acabou se consolidando como elementos característicos da Kizomba, que hoje adquiriu um sólido significado de afirmação identitária associada ao passado ancestral de luta e resistência negra no Brasil, como demonstra Tiziu ao definir o evento:

A Kizomba é a ressignificação das antigas festas dos quilombos. Dos... que acontecia em Palmares, né? Palmares fazia depois da colheita, né? Eles se juntavam pra trocar as mercadorias e se organizarem. Dançarem. Era uma festa entre eles, né? Sempre depois da colheita. [...] Nós peguemos essa... a história, né? e ressignificamos. Então a Kizomba é um momento onde todos nós nos encontramos pra dançar, pra discutir, pra debater. Pra rever o irmão, o amigo. É um momento onde a gente dança. A gente canta. Tem palestras, tem os batizados de capoeira. Tem os intercâmbios culturais entre os grupos culturais: batuque, reisado, a Umbanda. É um momento da cultura africana aqui no Brasil. Que é a nossa Kizomba. [...] Então a Kizomba é isso. É o encontro

³²⁸ CHITARA. In: SOUSA, Valdir de (Kina) e (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

da cultura africana, do povo quilombola dentro da capoeira, dentro da roda de capoeira.³²⁹

Como podemos ver, todo esse investimento ideológico subsidiado pela orientação do movimento negro do estado, cujas lideranças eram presença constante nos eventos, acabou por dotar a Kizomba de uma riqueza cultural marcante e, se considerarmos novamente o contexto nacional e estadual caracterizado pela prioridade concedidas pelos agentes públicos às políticas voltadas para as comunidades quilombolas, é possível entender como o movimento conseguiu formar parcerias que resultaram no financiamento de praticamente todos os consideráveis custos do evento: alimentação para os cerca de 250 participantes durante três dias, alojamento, transporte das comunidades quilombolas para São João do Piauí, presença de grupos afro de Teresina, camisas.

Em sua memória Kina enfatiza como foi uma verdadeira conquista conseguir o apoio de instituições estatais como a Secretaria de Educação e Cultura do Piauí (SEDUC), a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí (EMATER), a Secretaria de Desenvolvimento Rural do Piauí (SDR) e a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), além de empresas locais, como a Faculdade de Educação Sul do Piauí (FACESP).³³⁰

A “ousadia” e a proposta político-pedagógica dos jovens capoeiristas, casada com a articulação política facilitada pelas lideranças do movimento negro do estado e o contexto histórico favorável, ainda que a custo de muita negociação, acabou por favorecer o acesso do movimento Capoeira de Quilombo aos recursos públicos que proporcionaram o sucesso da Kizomba e logo essa estreita relação com o poder público também acabou sendo um fator que tornou ainda mais intenso os conflitos com os outros grupos nos primeiros anos após a sua criação, como recorda Tiziu:

E aí foi muito criticado pelos outros grupos. Que nós era clandestino... Porque os órgãos começaram a apoiar a gente por

³²⁹ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

³³⁰ SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

conta da questão política que nós tinha. Nós tínhamos um... Na reunião, por exemplo, disse: “Não, doutor, a capoeira já é nossa. Eu quero que vocês vá lá, fale sobre porque é que o jovem não tem emprego. Mas já tem capoeira. Aí isso nós... Isso facilitou muito a nossa... a nossa entrada nos órgãos. Isso incomodou os grupos de Teresina porque nós conseguia coisa que eles não conseguia, não é? Mas nós somos mesmo, clandestinos mesmo. Nós não tamos nessa formalidade mesmo aí não. Entendeu? Mas com o tempo eles perceberam que essa era a forma de fazer e hoje eles imitam a Kizomba. [...] Essa palavra é mal, né? Imitam não. Eles fazem, né?, a kizomba parecida. Já com palestras, com... chama outras pessoas de fora pra participar. É... Não só... é só capoeira, certo?”³³¹

Em sua memória Tiziu nos traz um indício de como os conflitos entre o grupo Capoeira de Quilombo e seus congêneres mais antigos não era apenas uma questão cultural de respeito ou desacato à hierarquia e às outras tradições da capoeira “convencional”, aspectos em relação aos quais os quilombolas apresentavam evidente desvantagem, mas também era pautada numa rivalidade com fundamentos econômicos relevantes visto que, enquanto o jovem grupo recém-criado transitava entre as instituições estatais com poder de barganha capaz de angariar recursos consideráveis, os grupos mais antigos e, em sua lógica própria, dotados de todo um histórico que lhes legitimava, ficavam de lado. Diante dessa derrota na disputa pelo financiamento público, ao que indica a memória de Tiziu, o desdém ao novo grupo soava não só como crítica mas também como uma estratégia política dos grupos mais antigos para garantir o próprio lugar simbólico dentro da capoeira.

Neste embate, se considerarmos a memória de nossos depoentes, se por um lado os “novatos” em um certo momento tiveram de se submeter às tradições da capoeira tradicional, os grupos mais antigos também acabaram incorporando parte da proposta pedagógica e política da Capoeira de Quilombo, que hoje conquistou seu lugar no mundo da capoeira e convive mais pacificamente com os outros grupos, defendendo uma auto imagem cuja marca consolidada se caracteriza pelo caráter aguerrido da sua proposta político-pedagógica antirracista, como define Kina: “A Capoeira de Quilombo, ela não é apenas um corpo físico. Ela é um corpo político. Ela é um corpo ideológico. Ela foi criada pra

³³¹ SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). Depoimento concedido a Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETTINI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

ser um corpo questionador de tudo aquilo que tiver sendo [...] excludente. Entendeu?”³³²

A referência à capoeira como um “corpo ideológico” demonstra como os jovens capoeiristas sanjoanenses incorporaram os discursos do MST e do movimento negro a ponto de hoje eles constituírem parte de suas identidades e influenciarem inclusive sua memória acerca de suas próprias trajetórias. Para Raimunda Coelho, para além da sua inserção no mundo da capoeira, as práticas pedagógicas utilizadas pelo grupo Capoeira de Quilombo implicam numa importância política do grupo porque elas ajudam a pôr em discussão a fragilidade do sistema escolar fundamentado em práticas racistas e excludentes:

As falas de Chitara revelaram que o que as crianças e os jovens quilombolas vivenciaram nas comunidades não tem qualquer relevância no espaço escolar. Mas há também uma desestabilização dessa situação quando esses jovens, atuando nas diferentes frentes de ações dentro das dinâmicas de lutas por seus direitos, forçam o reconhecimento e a visibilização destas práticas e experiências.³³³

Na contemporaneidade, o Grupo Capoeira de Quilombo atua como o principal interlocutor do movimento negro na cidade, continuando seu trabalho formativo por meio das aulas de capoeira e das Kizombas e buscando o fortalecimento das identidades negras inclusive em espaços públicos, como as escolas da cidade, onde os jovens fundadores do grupo, hoje homens e mulheres maduros, vem buscando maior visibilização da história e da cultura negra do município.

Nesse sentido, a trajetória dos quilombolas sanjoanenses, resguardadas suas especificidades, confirmam um movimento mais amplo reconhecido por Martha Abreu e Hebe Matos em sua análise acerca da relação entre a cultura e a luta pela terra via direito quilombola:

[...] A incorporação de uma agenda política patrimonial nas reivindicações de direito à terra e à identidade quilombola não envolveu unicamente expressões culturais da música e dança associados à escravidão e à afrodescendência (Mattos e Abreu,

³³²SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

³³³COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Teresina: UFPI, 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.p. 176.

2007). Envolveu também a percepção da própria história, memória e tradição oral do grupo como patrimônio, que precisam ser valorizados, lembrados e, desta forma, reparados. [...] Os remanescentes de quilombos passam a inserir-se, para além da luta por terras tradicionais, em um esforço moral para que determinados acontecimentos não sejam esquecidos. Para que sejam registrados como patrimônio do grupo, na memória pública do país, através da construção de locais de locais ou da incorporação de tais memórias e tradições orais na história contada e divulgada nas escolas e universidades.³³⁴

Mesmo distantes dos grandes centros e tendo vivenciado um processo de legitimação conflituoso o movimento Capoeira de Quilombo repercute no âmbito local os debates e reivindicações de outros quilombolas Brasil afora, demonstrando que as formas de resistência dos dançarinos de jongo do sudeste, dos brincantes de bumba meu boi no Maranhão ou dos capoeiristas sanjoanenses guardam relevantes semelhanças, fruto de um passado comum de opressão cuja trajetória de resistência hoje começa a ser reconhecida e cujo legado cultural vem sendo aos poucos mais valorizado.

³³⁴ ABREU, Martha e MATTOS, Hebe. “Remanescentes das Comunidades de Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: Simpósio Nacional de História – ANPUH, XXVI, jul. 2011. São Paulo. *Anais*. São Paulo: ANPUH, 2011. p. 6.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após analisarmos estes três processos históricos do passado sanjoanense: a intensificação da formação de lugares de sociabilidade negras diante da sua proibição nas festas dos brancos, que se estendeu das décadas de 1920 até os recentes anos 1970 e 1980; o processo de reelaboração das ancestralidades negras durante a produção do Relatório Antropológico de delimitação da comunidade quilombola de Riacho dos Negros, entre 1997 e 2010 e a fundação e consolidação do grupo Capoeira de Quilombo, de 2005 até dos dias de hoje, chama atenção o fato de que uma cidadezinha do interior do Piauí, distante mais de 400km da capital apresente manifestações de cultura negra tão fortes e recorrentes.

Não podemos considerar que Pompílio e os frequentadores das festas da União influenciaram diretamente os “riacheiros” em sua luta pela terra via direito quilombola, nem mesmo que os “riacheiros” foram os responsáveis pela criação e legitimação do grupo Capoeira de Quilombo. No entanto, em contextos históricos bastante distintos, vemos negros sanjoanenses ocupando a posição de protagonistas na resistência ao racismo e adotando a cultura como arma, seja organizando festas próprias quando foram proibidos de entrar nas festas dos brancos, seja lutando pelo devolução de suas terras por meio do reconhecimento de sua ancestralidade negra associada a Anselmo, seja utilizando a capoeira como instrumento de fortalecimento da auto estima de meninos e meninas negras e de favorecimento de sua atuação junto ao poder público.

Recordo que em meus primeiros contatos com os moradores da comunidade quilombola de Saco/Curtume me chamou a atenção a forma como toda a valorização do passado negro associado por Anselmo parecia informada pela atuação de agentes externos, seja as lideranças do movimento negro, como Nego Bispo, seja a equipe do INCRA responsável pelo reconhecimento do território como comunidade remanescente de quilombo. Simplificando a discussão, eu busquei entender até que ponto aquela história podia ser considerada em parte uma “tradição inventada” tal como o conceito elaborado por Eric Hobsbawn.

Ao final da pesquisa, pude concluir, que as identidades negras que emergiram após o processo de titulação não podem ser consideradas como

identidades simplesmente resgatadas do esquecimento pela atuação do Estado. Seu Sérgio, Seu Raul e Dona Alexandrina mesmo antes do contato com o antropólogo Eduardo e os demais membros da equipe do INCRA já se reconheciam como herdeiros de Ancelmo, mas o significado que este termo tem para eles após a intervenção estatal é bastante diferente. A ancestralidade que sempre preservaram por questões pessoais passou a ter uma relevância política que informou a nova imagem de si que eles construíram desde então. Por conta desse processo, seu Sérgio hoje afirma orgulhoso: Somos neguinhos, mas somos conhecidos dos homens, e isso por ser um dos herdeiros de Anselmo!

Essa auto estima fundamentada numa ressignificação das práticas culturais negras, utilizando aqui um termo caro ao movimento negro local, repercutiu também entre os praticantes do batuque. O batuque de Curral Velho, liderado por Seu Chiquim de Neta, criou roupas estilizadas, se apresentou em eventos na capital e ganhou prêmios nacionais, antes de infelizmente retornar ao ostracismo. O batuque uniformizado que ganhou o prêmio não aconteceu no mesmo contexto espontâneo de diversão em que seu Chiquim aprendeu o ritmo com seus pais, mas só foi possível de ser revitalizado porque já existia como prática cultural ancestral, ainda que adormecido.

A Umbanda, tão tradicionalmente atacada, ganhou o respaldo das instituições públicas, quando seus representantes, como Pai Francisco, Mãe Bonifácia e Mãe Santinha passaram a ser reconhecidos como guardiões privilegiados de uma religiosidade marcadamente negra. Mas as festas de terreiro que hoje paulatinamente ganham legitimidade entre novos setores da sociedade sanjoanense sempre ocorreram, mesmo que talvez em menor escala e com uma repercussão diferente, notadamente marcada pelo preconceito e intolerância.

E mesmo a capoeira, que como vimos em São João foi uma prática cultural que só ganhou força através de agentes externos como o baiano Tiziu, só se consolidou enquanto movimento porque encontrou entre os jovens quilombolas sanjoanenses uma clientela atenta e participativa, que comprou a briga idealizada por Nego Bispo e o movimento negro, pôs a mão na massa e foi aprender a gingar, atacar e se defender, seja com o corpo ou com o discurso, para depois, como disse Kina, ter a ousadia de criar o próprio grupo e “segurar o rélis” de reconhecer o jovem Tiziu como seu mestre.

O sucesso da Capoeira de Quilombo e do processo de reconhecimento de Riacho dos Negros demonstra que a semente plantada pelas instituições do Estado e o movimento negro encontraram em São João um solo fértil para frutificar. Solo fértil que havia sido preparado por Pompílio e os frequentadores da sua União e pelos negros e negras amigos de Seu Batistão antes dele, quando estes responderam à proibição de participar das festas dos brancos organizando suas próprias festas, suas “igualdades”. A história de resistência e auto afirmação da gente negra de São João vem de longa data.

Além disso, uma descoberta que não esperava despontou das pesquisas, o protagonismo exercido nestas lutas pelos próprios sanjoanenses. Nos tempos das “festas de classe”, Seu Batistão, depois Pompílio e os sócios da União eram gente daqui mesmo. Pompílio viveu fora e teve referências externas para fundar sua associação. Mas foi ele mesmo, sua família e amigos locais que organizaram as festas, construíram a sede da entidade e buscaram recursos junto aos políticos locais. Muitos anos depois, quando o INCRA veio pesquisar a história e delimitar os limites da comunidade de Riacho dos Negros, ainda que o processo tenha se iniciado por iniciativa do movimento negro local, no final das contas foram os próprios riacheiros que apresentaram os elementos legitimadores desse reconhecimento e que opinaram sobre os limites do próprio território. E no início dos anos 2000, quando a Capoeira de Quilombo, trazida para São João por Nego Bispo e ensinada pelo baiano mestre Tiziu, se tornou um grupo novo os jovens quilombolas sanjoanenses estiveram junto com seu jovem professor na criação da marca e da pedagogia do grupo e foram eles que levaram a capoeira para outras cidades do Piauí, ensinando nas comunidades rurais muitas vezes bastante distantes de São João do Piauí.

Isso não implica dizer que os “agentes externos” não tiveram importância na história da cidade, pelo contrário. Sem Nego Bispo, Tiziu, Eduardo e outros que vieram depois, os jovens negros e negras sanjoanenses de hoje teriam outra história pra contar. Foi na interação entre a influência externa do Estado e do movimento negro que as comunidades quilombolas sanjoanenses constituíram suas identidades negras, num processo que vimos que envolveu tanto a negociação e a aproximação quanto o conflito.

O protagonismo e a criatividade da gente negra sanjoanense geraram diferentes formas de afirmação de suas identidades: seja nas festas da União,

nas histórias contadas para o INCRA ou nas rodas de capoeira. O que justificaria tamanha pujança da cultura e da resistência negra por aqui? A resposta, tomo emprestado da pesquisadora sanjoanense Raimundinha Coelho:

Considerando a origem de segregação da história do município de São João do Piauí, compreende-se porque o espaço educativo da capoeira se fez tão significativo. As crianças e jovens, circulando nos diferentes meios sociais, onde, por meio de olhares hostis e de outras manifestações racistas, seus ancestrais foram e continuam sendo descaracterizados, vão criando um complexo de inferioridade e uma autoimagem depreciativa (FANON, 2008). A capoeira para esses jovens significa um espaço possível para a desconstrução das histórias de depreciação dos descendentes de Anselmo Rodrigues.³³⁵

Ampliando o raciocínio que Raimundinha aplica à Capoeira de Quilombo também para a vida dos negros que frequentavam as festas da União e que moram na comunidade de Riacho dos Negros, podemos perceber que, de modos diferentes, todos sofreram duramente os efeitos do racismo tão presente na cidade de São João do Piauí: impedidos de entrar nas festas de brancos, ridicularizados pela gente da cidade como os “negros de baixo” ou hostilizados no espaço escolar por sua estética negra, foi o histórico de agressão que levou à necessidade da auto afirmação, seja pela festa “que causava inveja aos brancos”, pelo orgulho de ser herdeiro de Anselmo ou pela ousadia de ser capoeirista e quilombola.

É porque houve muita opressão que também houve muita resistência, e nessa luta a gente negra de São João do Piauí sempre teve muita criatividade e ousadia pra tomar as rédeas de sua própria vida e encontrar na cultura razões de se orgulhar de suas identidades negras e eu, mais um estrangeiro tão bem acolhido por esta cidade maravilhosa, espero que este texto seja mais uma contribuição para que seus negros e negras sintam orgulho de sua raça, sua história e sua cultura e para que todos, negros ou não, possamos contribuir para a superação do racismo que ainda vigora entre nós.

³³⁵ COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.p. 166.

REFERÊNCIAS

FONTES

Depoimentos Orais

ARAÚJO, Emanuel José. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 17 set. 2019.

ARAÚJO, Maria Leonisa de. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 13 set. 2019.

CARVALHO, Paulo César Valadares. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 28 maio 2022.

GOMES, João de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

GOMES, Sérgio de Aquino. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

NETO, Honório Santos. *Depoimento concedido a Emerson Ferreira de Sá e Raianne de Sousa do Nascimento*. São João do Piauí, 18 set. 2016.

_____. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 set. 2019.

NUNES, Maria Pereira. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

ROCHA, Eduardo Campos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 06 jul. 2015.

RODRIGUES, João Evangelista. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 11 out. 2014.

SANTOS, Antônio Francisco (Tiziu). *Depoimento concedido a Ariane Couto Costa e Fábio Guaraldo de Almeida*. São João do Piauí, mar. 2019. In: ZANETINNI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: 2ª Etapa de Campo – pesquisa Capoeira*. São Paulo, 2019. 179 f. (texto digitado).

SANTOS, Antônio Pereira dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 11 out. 2014.

SANTOS, Eliane dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Sayonara Ferreira Lopes*. São João do Piauí, 12 maio 2018.

SANTOS, Evandro da Silva. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. Teresina, 06 set. 2021.

SANTOS, João Batista dos. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e à equipe Deus da Guerra*. São João do Piauí, 29 maio 2015.

SILVA, Elias Pereira da. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito e Valéria Santana Sousa*. São João do Piauí: 17 ago. 2014.

SILVA, Olinda. *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 23 jul. 2019.

SOUSA, Gildete Dias de. *Depoimento concedido a Emerson Ferreira de Sá e Rianne de Sousa do Nascimento*. São João do Piauí, 18 set. 2016.

SOUSA, Valdir de (Kina) e SOUSA, Marcília Rodrigues de (Chitara). *Depoimento concedido a Thiago Oliveira da Silva Brito*. São João do Piauí, 11 set. 2021.

Documentos

ARAÚJO, Elizabeth L. *Correspondência ao Il. Sr. Dirigente da Escola Profissional Almino Afonso de São João do Piauí*. Rio de Janeiro, 1º maio 1966.

ARMANDO FREIRE & FILHOS. *Correspondência ao diretor da Escola Profissional Almino Afonso*. Rio de Janeiro, 15 dez. 1965.

MORAIS, Raimundo. *Recibo de empréstimo de 70 latas de cal junto à União Operária Sanjoanense*. São João do Piauí, 13 jan. 1970.

NÚCLEO OPERÁRIO PARQUE PIAUÍ. *Estatuto do Núcleo Operário Parque Piauí*. Timon, 23 dez. 1967.

PARTIDO DOS TRABALHADORES. *Ata da convenção municipal do Partido dos Trabalhadores – PT*. São João do Piauí, 21 jun. 1981.

_____. *Livro de Atas das Convenções do Partido dos Trabalhadores em São João do Piauí*. São João do Piauí: [s.n.], 1981. 3f.

PAULO, Celso Ferreira. *Declaração de tempo de funcionamento da Escola Profissional Almino Afonso*. São João do Piauí, 8 mar. 1971.

SILVA, Eloi Vieira. *Atestado de funcionamento do Centro Artístico Operário Sanjoanense*. São João do Piauí, 13 abr. 1971.

SILVA, Pompílio José da. *Correspondência ao Exmo. Sr. Governador do Estado*. São João do Piauí, 17 dez. 1969.

_____. *Declaração de que o Centro Artístico Operário Sanjoanense não recebe auxílio de entidade internacional.* São João do Piauí, 18 abr. 1971.

_____. *Folha de pagamento do pessoal que prestaram serviço como ajudante de pedreiro na reforma da União Operária de São João do Piauí.* São João do Piauí, 30 jun. 1973.

_____. *Ofício à Exma. Sra. D. Hercília Torres de Almeida, presidente do SERSE.* São João do Piauí, 07 jul. 1970.

_____. *Ofício ao Exmo. Sr. Alberto Tavares Silva, governador do Estado do Piauí.* São João do Piauí, 15 out. 1971.

_____. *Ofício ao Prefeito Claudionor Ferreira Paes Landim.* São João do Piauí, 30 mar. 1967.

_____. *Ofício sobre remessa de documentos enviados ao Dr. Viegas, diretor de D.N.S.A.S. do M. da Educação e Cultura.* São João do Piauí, 9 mar. 1971.

_____. *Ofício sobre remessa de documentos enviados ao Dr. Viegas, diretor de D.N.S.A.S. do M. da Educação e Cultura.* São João do Piauí, 13 abr. 1971.

ROCHA, Eduardo Campos. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação do Território Quilombola do Riacho dos Negros.* Teresina, 2010. 99 f. (Texto digitado).

UNIDADE ESCOLAR HELVÍDIO NUNES. *Livro de Matrículas e de Ponto.* São João do Piauí, 22 fev. 1967. 21f.

ZANETTINI, Paulo Eduardo (coord.). *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí, Estado do Piauí: Relatório de Planejamento de Ações.* São Paulo, out. 2018. 69 f.

_____. *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí: Relatório de Formação de Parcerias.* Estado do Piauí. São Paulo, out. 2018. 55 f.

_____. *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí: 1ª Etapa de Campo – Pesquisa Terreiros.* Estado do Piauí. São Paulo, nov. 2018. 109 f.

_____. *Valorização e Salvaguarda das Manifestações Culturais dos Povos e Comunidades de Matriz Africana no Município de São João do Piauí: 2ª Etapa de Campo – Pesquisa Capoeira:.* Estado do Piauí. São Paulo, mar. 2019. 179 f.

Sites

ASSOCIAÇÃO de Artes e Cultura Jack Voador está em São Raimundo, Piauí, Brazil. Disponível em: <https://www.facebook.com/Grupo-de-capoeira-Ra%C3%ADzes-do-Brasil-de-S%C3%A3o-Raimundo-Nonato-PI-1334114476675152/>. Acesso em: 29 maio. 2022.

BRASIL. Governo Federal. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. *INCRA agiliza regularização fundiária em comunidades quilombolas no Piauí*. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/incra-agiliza-regularizacao-fundiaria-em-comunidades-quilombolas-do-piaui>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

BRASIL. Governo Federal. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. *Primeira etapa de pesquisa sobre o projeto Dom Helder Câmara é finalizada*. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/noticias/primeira-etapa-de-pesquisa-sobre-o-projeto-dom-helder-camara-e-finalizada#:~:text=Criado%20em%202001%2C%20o%20Projeto,%C3%A9%20ate%2074%20mil%20fam%C3%ADias..> Acesso em: 10 mar. 2022.

IBGE. Piauí. *São João do Piauí*. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=221000>. Acesso em: 27 jul. 2017.

INCRA-PI. *Painel de Assentamentos*. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/pi>>. Acesso em: 25 mar. 2018. p. 17.

NÚCLEO DE PRODUÇÃO DIGITAL PIAUÍ. Documentário Cabeça de Bale. Disponível em: <https://npdpialui.wordpress.com/2019/02/12/documentario-cabeca-de-bale/>. Acesso em: 31 maio 2022.

OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA E TERRITÓRIOS NEGROS. Primeiro festival de batuque na comunidade de Curral Velho. Disponível em: <https://kn.org.br/oq/2008/07/17/primeiro-festival-de-batuque-na-comunidade-de-curral-velho/>. Acesso em: 31 maio 2022.

PIAUÍ. Governo do Estado. Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí. Missão do EMATER. Disponível em: <http://www.emater.pi.gov.br/missao.php>. Acesso em: 10 mar. 2022.

PORTALAZ. *Coisa de Negócio comemora 18 anos com grande festa*. Disponível em: <<https://www.portalaz.com.br/noticia/arte-e-cultura/125543/coisa-de-nego-comemora-18-anos-com-grande-festa>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

PORTALPÉDEFIQUEIRA. *POLÊMICA: INCRA fará novas desapropriações em São João*. Disponível em: <<http://www.pedefiqueira.com.br/noticias.php?id=835>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Martha Campos. *O Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996. 486f.

ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018.

ABREU, Martha e MATTOS, Hebe. “Remanescentes das Comunidades de Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, XXVI, jul. 2011, São Paulo. *Anais*. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299778862_ARQUIVO_anpuh2011.pdf. Acesso em: 30 maio 2022.

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In.: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes históricas*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 174.

AMORIM, Gilvani Carvalho de. *Relatos da Aldeia*. Teresina: Edições Pulsar, 2008.

BARBOSA, Fernancio. *História do Movimento Negro em Teresina: numa visão histórica militante*. Disponível em: <<https://www.webartigos.com/artigos/historia-do-movimento-negro-em-teresina-numa-visao-historica-militante/58443#ixzz5Ah0tdKFV>>. Acesso em: 24 mar. 2018.

BARCELLOS, Daisy Macedo. *Família e ascensão social de negros em Porto Alegre*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.

BEZERRA, Amélia Cristina Alves. Festa e cidade: entrelaçamentos e proximidades. *Espaço e Cultura*, UERJ-RJ, n. 23, p. 9, jan/jun. 2008.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das Cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia da Letras, 2018.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese das “classes”. In:_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Ministério da Educação/Secad. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: MEC/SECAD, 2004.

BRASILEIRO, Sheila e SAMPAIO, José Augusto Sampaio. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: LEITE, Yonne de Freitas e OLIVEN, Ruben George. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002

BRITO, Thiago Oliveira da Silva. *Os herdeiros de Ancelmo: o processo de luta pela terra e construção das identidades étnicas da comunidade quilombola de Riacho dos Negros (São João do Piauí, 1989-2010)*. São João do Piauí: IFPI, 2014. Projeto de pesquisa.

_____. *Festas de classe: as festas e a construção das relações sociais, étnicas e políticas em São João do Piauí (1950-1970)*. São João do Piauí: [s.n.], 2015. Projeto de pesquisa.

CARVALHO, Paulo César Valadares. Escola ABADÁ-Capoeira: filosofia e método. In: AbadÁcadêmico, V, 2020. Petrolina, PE; Fortaleza, CE; Curitiba, PR. *Anais*. Petrolina: ABADÁ-Capoeira, Sérgio Rodrigues Moreira, Sérgio Roberto de Lara Oliveira, Anderson Calixto de Brito (Orgs.), 2020, 317p.

_____. (Mestre Paulinho Velho). *Capoeira, arte-luta: uma abordagem pedagógica de inclusão*. Teresina: Gráfica Ipanema, 2010.

CLARK, John et al. Subcultures, Cultures and Class. In: HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony (eds.). *Resistance through Rituals: youth subcultures in post-war Britain*. 8 ed. Cambridge: University Press, 1991 [1975]. p. 10.

COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. Teresina: UFPI, 2013. 229 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

COTA, Luis Gustavo Santos. Com pianos e tambores: as festas abolicionistas em Minas Gerais. In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros*. Niterói: Eduff, 2018.

CUNHA, Raquel Cantarelli Vieira da. *Os conceitos de cultura e comunicação em Raimond Williams*. Brasília: Universidade de Brasília, 2010. 109f. Dissertação (Mestrado em Comunicação), Programa de Pós-graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

DA MATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. *Tempo* [online], Niterói, vol. 12, n. 23, pp. 100-122, 2007. p 101-102. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000200007&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 13 fev. 2017.

ESCOBAR, Gianne Vargas. *Clubes sociais negros: Lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial*. 205 f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação Profissionalizante em Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010.

FERREIRA, Luiz Felipe. O lugar festivo: a festa como essência espaço-temporal do lugar. *Espaço e cultura*, Rio de Janeiro, UERJ, n. 15, p.6, 2003.

GIMÉNEZ, Gilberto. Materiales para una nueva teoría de las identidades sociales. In: *Revista Frontera Norte*, México, v. 9, n. 18, p. 9-28, julio-diciembre, 1997. p. 11.

GOMES, Fabrício Romani e MAGALHÃES, Magna Lima. Sport Clube Cruzeiro do Sul e Sport Club Gaúcho: associativismo e visibilidade negra em terras de imigração europeia no RS. In: SILVA, Gilberto F. da; SANTOS, José Antonio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da C. (orgs.). *RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento (Dados eletrônicos)*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p.272-282.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03*. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005. p. 39 – 62.

GRINBURG, Keila. A história nos porões dos arquivos judiciários. In: DE LUCA, Tânia Regina. BASSANZI, Carla (org.) *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

HEYMANN, Luciana. *Velhos problemas, novos atores: desafios à preservação dos arquivos privados*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005. p.3.

HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Dossiê Roda de Capoeira e ofício dos mestres de capoeira. Brasília, DF: Iphan, 2014.

_____. Superintendência do Iphan do Piauí. *Povos quilombolas do Piauí: memórias, práticas e modos de vida*. Piauí: Iphan-PI, 2013.

JESUS, Nara Regina Dubois de. *Clubes sociais negros em Porto Alegre – RS: a análise do processo de recrutamento para a direção das associações Satélite Prontidão e Floresta Aurora, trajetórias e questão da identidade racial*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 8, n. 12, p. 90-100, jan.-jun. 2006

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

LIMA, Ivaldo Marciano de França e GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Entre a cultura do espetáculo e a identidade negra: os maracatus-nação do Recife na contemporaneidade. In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018. p.395-424.

LIMA, Marcos Fernandes. *O MST e a luta pela terra no Piauí: histórias e memórias familiares (1989-2014)*. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2017. 198f. Dissertação de Mestrado, PPG em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

MARTINS, Carolina de Souza. Entre brechas e proibições: a experiência de brincantes negros do bumba-meu-boi no Maranhão no pós-Abolição. In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018. p. 369-394.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. A fotografia como documento - Robert Capa e o miliciano abatido na Espanha: sugestões para um estudo histórico. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 150, set. 2002.

_____. Rumo a uma "história visual". In: *O imaginário e o poético nas ciências sociais*[S.l.: s.n.], 2005.

MOURA, Florêncio de Sousa. *Lembranças, fatos e devaneios*. Teresina: Halley S.A. Gráfica e Editora, 2014.

NASCIMENTO, Álvaro. Jongo da Serrinha: performance negra, violência urbana e mudança social numa comunidade carioca (2003-2010). In: ABREU, Martha et. al. *Cultura negra* vol. 1: festas, carnavais e patrimônios negros. Niterói: Eduff, 2018. p. 325-344.

NASCIMENTO, Ana Maria Bezerra do. *Trabalhadores e trabalhadoras no fio da história das práticas e projetos educativos no Piauí (1856-1937)*. Teresina: UFPI, 2005. 151f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2005.

O'DWEYR, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: LEITE, Yonne de Freitas e OLIVEN, Ruben George. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

QUEIROZ, Teresinha de Jesus Mesquita. *Economia piauiense: da pecuária ao extrativismo*. Teresina: EDUFPI, 1991.

RIOS, Ana Maria e MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v. 5, nº. 8, p. 170-198, 2004.

ROSADO, Rita de Cássia Santana de Carvalho. *São João do Piauí: cronologia*. São João do Piauí: Prefeitura Municipal, 1986.

SÃO JOÃO DO PIAUÍ. Prefeitura Municipal. *Memorial Fotográfico*. São João do Piauí: [s.n.], 2006.

SANTOS, Daniely Monteiro. LIMA, Solimar Oliveira. Movimento quilombola do Piauí: Participação e organização para além da terra. *Revista Espacialidades*, v. 6, n. 5, p. 197-215, 2013.

SERRA, Ordep. Identidade e reflexão crítica. In: UFBA. *Seminários de Carnaval II*. Salvador: Pró-Reitoria de Extensão, 1999.

SILVA, Fernanda Oliveira da. *As lutas políticas nos Clubes Negros: culturas negras, racialização e cidadania na fronteira Brasil-Uruguai no pós-abolição (1870-1960)*. Porto Alegre: UFRGS, 2017. 278 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, 2017.

SILVA, Robson Carlos da. *As narrativas dos mestres e a história da capoeira em Teresina/PI: do pé do berimbau aos espaços escolares*. Tese (Doutorado em História da Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira/Doutora, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

SOUSA, Adriana de. *Constituições de feminilidades de professoras afrodescendentes “entre contextos” de São João do Piauí*. Teresina: UFPI, 2015. 158 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015.

SOUSA, Constantino Pereira. *Lembranças e histórias de uma vida*. Teresina: Gráfica do Povo, 2001.

SOUSA, Valéria. *Terra de Quilombo: O processo de formação, desapropriação e reconquista das terras de Ancelmo em São João do Piauí (1889-2010)*. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Plena em História, Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2015. 52 f.

STOMPKA, Piotr. *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WEBER, Regina. *Imigração e identidade étnica: temáticas historiográficas e conceituações*. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2446/1942>. Acesso em: 05 maio 2017.

_____. *Os operários e a colméia: trabalho e etnicidade no sul do Brasil*. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

ZAMBONI, Vanessa. *Construção social do espaço, identidades e territórios em processos de remoção: o caso do bairro Restinga – Porto Alegre/RS*. Dissertação de Mestrado, PPG em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.