

“PEDRA É CAIANA NO RIO DE JANEIRO”: breves reflexões sobre as  
transfluências do ser-quilombo e viver-quilombola, a partir da migração entre Caiana  
dos Crioulos-PB e Pedra de Guaratiba-RJ<sup>1</sup>

Marina Prado Santiago – UFPB/Brasil

Patrícia Alves Ramiro – UFPB/Brasil

Resumo: No presente trabalho trataremos algumas primeiras divagações a fim de compreender os caminhos, as dinâmicas e as estratégias de migrações entre pessoas da comunidade remanescente de Quilombo Caiana dos Crioulos, situada na zona rural de Alagoa Grande, na Paraíba, Nordeste do Brasil para Pedra de Guaratiba, distrito localizado no subúrbio do município do Rio de Janeiro, na zona oeste, com o intuito de ampliar as percepções das noções de ser-quilombo e viver-quilombola<sup>2</sup>. Destacamos a relevância do tema não apenas no campo da Antropologia, ao buscar entender como se processa tais vínculos nas comunidades tradicionais, que apesar da forte relação construída com base na identidade territorial não é capaz de romper a prática da migração, mas também para tais grupo sociais que se reúnem em corpos-territórios em diferentes espaços e, apesar de terem seus direitos reconhecidos juridicamente, ainda enfrentam dificuldades para acessá-los. A migração revela-se, nesse contexto, como uma relação dialética no paradoxo entre o/a quilombola e seu território, desafiando as percepções das noções jurídicas, políticas e sociais preestabelecidas sobre identidade, pertencimento e território.

Palavras-chave: Quilombo; Migração quilombola; Corpo-território.

A comunidade remanescente de Quilombo Caiana dos Crioulos está situada na zona rural de Alagoa Grande, na Paraíba, Nordeste do Brasil, num território de 646,5873 hectares<sup>3</sup>, o qual em sua grande maioria só pode ser percorrido a pé ou de moto pelas estreitas veredas que serpenteiam por toda paisagem de declives e aclives acentuados.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

<sup>2</sup> Sobre as intersecções interpretativas possíveis das locuções propostas, “ser-quilombo” e “viver-quilombola”, aponto ao leitor/a algumas daquelas que me atravessam: “ser-quilombo”, como uma percepção expandida de modos enegrecidos de se organizar política e socialmente em/na comunidade, a partir de valores identificados como africanos ou ainda afrodiáspóricos (Santos, 2015), apresentados no capítulo 4 da dissertação de Santiago (2023) e que podem ser expressos em diferentes espaços, como conduta e filosofia de vida; já “viver-quilombola”, como modo específico e particular daqueles e daquelas que historicamente descendem de quilombolas, contando ou não com o reconhecimento e certificação dos órgãos institucionais governamentais. Trata-se, portanto, de toda complexidade cultural, política, econômica, social e espiritual que constitui a existência de pessoas socialmente identificadas como quilombolas.

<sup>3</sup> Dados obtidos por meio de tabela atualizada, obtida via e-mail (abril/2023), pelo INCRA SR (PB) - Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas, 2023.

Para chegar em Caiana, é necessário percorrer 14km de estrada de terra, que liga a rua até o sítio, de médio a difícil acesso e que em dias de chuva fica intransitável. Há apenas um ônibus, já desgastado, circulando uma vez ao dia, saindo de Alagoa Grande até Caiana e vice-versa.

Ao longo do caminho, é possível avistar pequenos lotes de plantações em terrenos inclinados que deixam dúvidas de como é possível plantar e colher ali os milhos que, na época de junho ou temporão, destacam-se na paisagem. Casas distantes umas das outras, onde raramente ao passar a gente vê seus moradores, mas uma espichada de olho para dentro da residência, por cima da porta holandesa (estilo de porta que é dividida no meio muito comum nos interiores da Paraíba), que frequentemente tem a divisão de cima aberta, revelando a sala logo na entrada com fotos enquadradas na parede e, por vezes, cortinas que ora dividem os cômodos, ora são usadas como adornos em paredes sem janelas.

Olhos muito urbanos, desacostumados com as texturas, formas e tons de verde da natureza, talvez não consigam identificar tão bem as diferentes folhas dos pés de manga, gandu, macaíba, jaca, cajá, caju e tambor, por exemplo, que são frequentemente referenciados nas falas indicando e situando a localização espacial e temporal, pelos moradores/as, ao dizerem: “daqui pra quando florescer o cajá”, “ali no segundo pé de manga”, “no tempo do caju”. Mesmo na ausência material, mas na presença da memória, a natureza compõe o referencial: “quando passar o riozinho, você vira”, o rio que no verão seca mas ainda assim é referenciado, tal como a jaqueira que cortaram há anos, mas ainda é usada para localizar onde se pega o ônibus de Caiana para a cidade.

Nos pequenos roçados perto das casas, vemos os terreiros com as pegadas das galinhas e cisternas para armazenamento da água, que nem sempre chega encanada para todos/as. No horizonte da paisagem, mais algumas casas, plantios de macaxeira, milho, inhame, fava, alguns produzidos também para a comercialização na feira de todo sábado, com certo excedente reservado para venda nos eventos da comunidade.

A comunidade de Caiana dos Crioulos protagoniza a luta pelos direitos quilombolas em seu estado. Em 1997, a comunidade deu entrada na Fundação Cultural Palmares, ao primeiro processo de reconhecimento da Paraíba e, em 2005, tornou-se o 13º Quilombo reconhecido no Brasil. Na carta enviada a Fundação, destaca-se no texto a preocupação da comunidade com a evasão dos homens do Quilombo, jovens e adultos em idade economicamente ativa, que migravam para trabalhar na cidade do Rio de Janeiro.

Em reportagem na Revista Sem Fronteira (1997), intitulada “O Rio é logo ali: da Paraíba para o Rio de Janeiro, à procura de trabalho”, o missionário na época Luís Zadra, compartilha a partir da sua imersão junto à comunidade de Caiana dos Crioulos, relatos que evidenciam algumas das motivações da população local para migrar, como este que diz: “é bem melhor que nas fazendas de cana, onde ninguém arruma nada, ou que ficar aqui de mãos abanando” (Zadra, 1997, p. 16). Um outro relato da reportagem parece desabafar: “aqui, quem sustenta a gente são os homens que mandam dinheiro do Rio e os velhos aposentados. Nas usinas, não arruma nada. Meu filho de 16 anos e um companheiro arrumaram 1 real cada, depois de quinze dias na usina” (Zadra, 1997, p.16).

Ao longo dos anos percorridos até a conquista do Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CCDRU) imitado em 2020, algumas estratégias intragrupo foram reforçadas diante do contexto desafiador para a manutenção socioeconômica da comunidade. Dentre elas a migração, sazonal ou não, destacou-se como dispositivo adotado em Caiana para a manutenção e reprodução do viver-quilombola. Assim a migração é compreendida não somente por aqueles que migram, mas igualmente por aqueles que ficam (não-migrantes), tal como endossa Silva (2005). Em suas pesquisas de campo desde 2021, Marina Prado registrou em seu diário as catorze vezes que Elza Quilombola (50 anos) se lembra de até os seus doze anos de idade ver seu pai partir rumo ao Rio de Janeiro para trabalhar, o mesmo retornava e permanecia o tempo de auxiliar a esposa com o plantio no roçado, partindo em seguida.

Por conseguinte dessa estratégia, uma comunidade étnica migrante consolidou-se em Pedra de Guaratiba, localizada no subúrbio do município do Rio de Janeiro, na zona oeste. Nos relatos coletados por Marina Prado, entre 2021 até 2023, repete-se a máxima que “Pedra é Caiana no Rio de Janeiro”, complementada pela observação de que “hoje em dia, se bobear, tem mais gente no Rio que na Caiana!”, marcando as zonas de diálogos e influências, ou seja, as transfluências das fronteiras do Quilombo de Caianas dos Crioulos.

Desse modo, propomos apresentar as teorias e reflexões iniciais que orientam a proposta de pesquisa no doutorado, na qual buscaremos compreender a partir da migração quilombola realizada entre Caiana dos Crioulos (PB) e Pedra de Guaratiba (RJ), como o deslocamento de corpos-territórios impacta as múltiplas transformações e percepções dos modos de vida do ser-quilombo e do viver-quilombola, assim como as concepções em relação ao território e pertencimento étnico. Destacamos a relevância do tema não apenas no campo da Antropologia, ao buscar entender como se processa tais vínculos nas

comunidades tradicionais, que apesar da forte relação construída com base na identidade territorial não é capaz de romper a prática da migração, mas também para tais grupo sociais que se reúnem em corpos-territórios em diferentes espaços e, apesar de terem seus direitos reconhecidos juridicamente, ainda enfrentam dificuldades para acessá-los.

No estabelecimento do Plano Nacional de Operacionalização da Vacina Contra Covid-19 (2020-2021) para povos quilombolas e comunidades tradicionais, foi indicado a vacinação prioritária de tais grupos, enfatizando a prerrogativa da pessoa estar habitando o território. A restrição da vacinação para quilombolas fora de seus territórios afeta o direito dessas pessoas de conviver com sua comunidade, pois impede os não imunizados/as de retornar e manter contato com suas famílias no Quilombo. Isso afeta especialmente trabalhadores/as quilombolas sazonais, que ficam impossibilitados/as de voltar para suas próprias casas. Por fim, os/as quilombolas são duplamente penalizados pela ausência de políticas públicas nos Quilombos: inicialmente, são forçados a abandonar seu território, e posteriormente, têm o acesso a direitos garantidos restringido sob a justificativa de que deveriam estar no território (Dias; Purificação, 2021).

A migração revela-se nesse contexto e em tantos outros de reconhecimento, acesso e efetivação de direitos para comunidades quilombolas, como uma relação dialética no paradoxo entre o/a quilombola e seu território, desafiando as percepções das noções jurídicas, políticas e sociais preestabelecidas sobre identidade, pertencimento e território.

\*\*\*

A migração negra tem sido pauta de debate em diversas áreas como História, Geografia, Sociologia e Antropologia, por exemplo - gerando uma extensa produção sobre a migração africana forçada (sequestro) para o Brasil, o período escravocrata e assuntos correlatos. Compreendida como a dispersão, ainda que coercitiva, dos povos africanos pelo mundo, a Diáspora Negra, como foi nomeada por alguns intelectuais (Hall, 2006; Gilroy, 2001), reforçou as convergências e divergências, ou seja, as transfluências (Santos, 2015) na constituição das identidades culturais brasileiras, principalmente dos afrobrasileiros, a partir da presença civilizatória dos povos africanos.

Em variadas estratégias do viver e do r.existir, o aquilombamento e os Quilombos foram (e continuam sendo) espaços de fortalecimento e cooperação étnicas, além de ruptura com a lógica opressiva estabelecida por grupos dominantes no poder (Ratts, 1999). A formação e configuração dos Quilombos não devem, por isso, ser restringidas ao significado histórico dado pelo Conselho Ultramarino de 1740, como “agrupamento de

cinco ou mais negros/as fugidos/as ou rebelados/as”. O ato de se aquilombar não apresenta um único padrão e muito menos tem que estar inserido na linearidade dos territórios de resistência de negros/as do passado. Aliás, essa limitada compreensão, é frequentemente utilizada como argumento por atores sociais que estão exclusivamente interessados/as em descaracterizar e deslegitimar a luta do povo negro pela terra e pelo território, enquanto espaço social de vivências e trabalho.

Beatriz Nascimento, intelectual e ativista negra, já questionava em sua época quais são os limites e quais são as fronteiras<sup>4</sup> do Quilombo. Em 1989, a autora em produção visual *Ôrí* (1989) buscava decifrar o enigma, afirmando que: “a Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou”. Nessa perspectiva, Nascimento (1989) advoga que corpos negros são corpos transatlânticos, pois levam consigo saberes ancestrais, considerando-os, dessa forma, como corpos-territórios. Esses corpos-territórios arrogam pertencimento, ocupando e transformando espaços na extensão e atualização de suas existências, que podem ser sentidas e percebidas, nas escolas de samba, favelas e outras frentes de existência e resistência das ontologias e ethos negros (Gonzalez, 1988; Nascimento, 1985).

Marco nas lutas das comunidades tradicionais, a Constituição Federal-CF de 1988, consolidou a pauta identitária no país a partir das reivindicações e pressões dos movimentos sociais pelo reconhecimento e reparação aos grupos afro-pindorâmicos, com destaque para a questão fundiária. Os conflitos pela terra passam pelo Brasil Colônia e remontam o Brasil Império (1822 – 1889) quando a Lei de Terras (1850) materializou o caráter excludente de suas determinações, concentrando grandes porções de terras nas mãos de latifundiários, sacrificando com absurdas taxas o pequeno produtor rural que tentava regularizar sua propriedade e tornando inacessível o novo mercado de terras aos povos escravizados que em breve se tornariam “libertos”<sup>5</sup>. A concentração fundiária no Brasil é considerada uma das principais causas das desigualdades sociais.

Realidade essa que levou muitos/as à migração, inclusive de comunidades tradicionais situadas na zona rural, como o caso de Caiana dos Crioulos. Tal processo ficou conhecido no Brasil como êxodo rural, derivado de um movimento populacional

---

<sup>4</sup> Utilizo os termos limite e fronteiras, sob a esteira de Santos (2015), sendo o primeiro a zona de barreira e o segundo a zona de diálogo.

<sup>5</sup> O uso da palavra libertos entre aspas, refere-se à oposição explicativa da realidade vivida no nordeste brasileiro que dividirá as camadas populares rurais entre “libertos” e “sujeitos”, delimitadas pela dominação personalizada vivida pela categoria que irá substituir muitos escravizados, os chamados “moradores”. Sobre a categoria ver, especialmente, Moacir Palmeira.

presente desde o período colonial, mas intensificado e atualizado durante as novas configurações do desenvolvimento desigual do trabalho, nas diferentes regiões do país, principalmente entre as décadas de 1950 a 1970 – período da modernização do campo, industrialização das cidades e um regime ditatorial (Menezes, 2009).

O pesquisador e historiador José Avelar Freire (1996), ao abordar as bases históricas e econômicas da formação e transformação do espaço territorial do Brejo paraibano, destacando a cidade de Alagoa Grande, enfatiza o processo de declínio do comércio do algodão e agave, em simultâneo com a falência da usina Tanques (1997) sediada no município e, conseqüentemente, dos engenhos açucareiros. Ele aponta que esses eventos tiveram uma influência direta na modificação do espaço urbano na região, impulsionada também pela migração da área rural para a urbana, especialmente de trabalhadores rurais e pequenos produtores que dependiam das atividades da usina e dos engenhos. Durante esses ciclos, a mão de obra foi sendo substituída, no caso do Brejo paraibano um pouco antes da abolição, passando da mão de obra escravizada para moradores, foreiros, posseiros, entre outros. Com acordos abusivos e condições precárias de trabalho, esses continuaram em diferentes níveis, submetidos ao poder dos grandes fazendeiros que perpetuaram seus domínios, sobre essas atualizadas categorias (Garcia Jr., 1989).

Nos relatos coletados em campo durante a dissertação de Santiago (2023), por diversas vezes escutamos histórias que estão marcadas de abusos, onde fica evidente as estratégias não só de exploração econômica, mas também de coerção, medo e violência às quais estavam submetidos/as. Eram diversas as estratégias que constituíam as formas de imobilização e exploração da força de trabalho, que o fazendeiro (proprietário da terra) por meio do controle do uso da terra e dos meios de produção, exercia e validava seu poder. Assim, eram feitos acordos para que fosse possível acessar as lavouras, dialogando com um sistema de remuneração que variava por tempo de serviço, tarefa e produção, mas caracterizava-se sobretudo pela baixa remuneração (Neves, 2009), tudo em prol de um lucro materializado em mais terras, status social e retorno financeiro.

No tocante aos remanescentes das comunidades dos Quilombos, destacamos o Art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da CF de 1988 que reconhece o direito desses grupos à propriedade definitiva desde que estejam ocupando suas terras. E também os artigos 215 e 216 que reconhecem a contribuição e o legado dos povos originários, atribuindo ao Estado e seus cidadãos a responsabilidade de proteger as manifestações culturais, em uma perspectiva pluriétnica, destacando as

questões territoriais, a ocupação e regularização da terra, para garantir o cumprimento desse dever. Anos mais tarde, em 2003, o Decreto 4887 regulamentou o critério de autoatribuição com base na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1991, no processo da reivindicação da identidade quilombola. Uma mudança que incitou transformações nas perspectivas da lei, pois assegurou que afirmar-se quilombola é uma decisão do grupo, dos sujeitos afetados e não do “outro”, do de fora – ou seja, revoga como válida a narrativa da comunidade.

Ao longo desse período de reivindicações, reconhecimento e legitimações de direitos, foram necessárias estratégias intragrupais que fossem capazes minimamente de garantir a manutenção dos grupos familiares que residiam nos Quilombos. Entre essas estratégias, a migração emerge como um dispositivo de resistência, operando de maneira dialética, entre ficar e partir (Silva, 2005). Na esteira de Hall (2006), podemos entender que as mais diversas formas de deslocamento e contato, como as migrações, exílios e diásporas contribuem para a formação de identidades híbridas culturais, entendendo-as como diversas ainda que inseridas em um mesmo grupo étnico, que tampouco deve ser entendido como homogêneo. Logo, tal como orienta Eliane Cantarino O’Dwyer (2002), é importante buscar compreender a identidade desses a partir das trajetórias de vida e particularidades vividas, em diálogo com a continuidade do grupo, para construirmos compreensões contemporâneas mais inclusivas das transformações do viver-quilombola e do ser-quilombo.

Em virtude da concepção jurídica que orienta (mas também limita) alguns trabalhos acadêmicos, estabeleceu-se um estreito vínculo no entendimento entre a existência do/a quilombola com o seu território, sendo a migração um grande paradoxo nessa compreensão (Anjos, 2009). A concepção do Estado-Nação, privilegia a monoidentificação prezada por uma purificação étnica, em seus moldes mais radicais (Cuche, 1999), onde o Estado é responsável por regulamentar e controlar as identidades. Controle rejeitado por parte das comunidades tradicionais que lutam por:

[...] reapropriar os meios de definir sua identidade, segundo seus próprios critérios, e não apenas em se reapropriar de uma identidade, em muitos casos concebida pelo grupo dominante. Trata-se então da transformação da hetero-identidade que é frequentemente uma identidade negativa em uma identidade positiva (Cuche, 1999, p. 190).

Ao buscar afirmar-se fora da liminaridade estigmatizada da hetero-identidade, pessoas se re-unem a partir da identificação de semelhanças etnoculturais entre si. Esses

indivíduos re-unidos não pleiteiam o reconhecimento de uma identidade unidimensional, apesar da insistência do Estado em assim classificá-los/as. Eles/as prezam pela diversidade de suas existências, valendo-se de manobras estratégicas da identidade diante das lutas sociais, necessárias para garantir seus direitos. Assim, ressaltar ou omitir a identidade pode ser parte de uma estratégia coletiva, mas também individual, quando para evitar discriminação, exílio e etc.

Enfatizando essa perspectiva, Cuche (1999) afirma que a identidade se molda de acordo com as diferentes situações (políticas, sociais e ambientais) e se deslocam constantemente, sendo fruto de estratégias e diferenciações culturais que marcam os limites entre "nós" e "eles", estabelecendo fronteiras. Isso indica que participar de uma cultura não assegura uma identidade particular, pois cada grupo pode se identificar de maneira única, até mesmo contrapondo-se a ela. Logo, “a etnicidade que é o produto do processo de identificação, pode ser definida como a organização social da diferença cultural” (Cuche, 1999) e a partir dos mecanismos de interação, as “fronteiras coletivas”, serem reforçadas ou questionadas.

Logo, compreendendo que a identidade é portanto uma construção social, a questão mais relevante está em entender “Como, por que e por quem, em que momento e em que contexto é produzida, mantida ou questionada certa identidade particular?” (Cuche, 1999, p. 202). Há mais relevância em saber o porquê se recorre a tal identificação, do que quem verdadeiramente pertence a ela. Assim conclui-se que necessidade da afirmação da identidade, é a necessidade de reconhecer, resguardar e/ou fortalecer seus direitos, ou seja, sua existência. Barth (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998) enfatiza que não é o isolamento que fortalece as fronteiras étnicas e seus limites, mas sim as interações sociais, o contato, sem deixar de levar em conta a influência do meu ambiente sobre os grupos

.....

Em agosto de 2023, Santiago teve a oportunidade de conhecer a comunidade migrante de Caiana dos Crioulos (PB) em Pedra de Guaratiba (RJ), fato que despertou ainda mais inquietações para a pesquisa. No contato inicial com os quilombolas no Rio de Janeiro, principais interlocutores da presente proposta de pesquisa, foi levantado quarenta e sete núcleos familiares ao longo das ruas dos quarteirões (vide croqui 1), onde se concentram a maior parte dos/as quilombolas migrantes do bairro de Pedra de Guaratiba. Cada núcleo familiar é composto por pai, mãe e em média de dois/ três

filhos/as (ou mais), solteiros, cujos os pais não migraram, somam-se como agregados aos núcleos de seus parentes mais próximos como tios e padrinhos, por exemplo.

No âmbito do viver-habitar, consideramos pertinentes as reflexões de Nêgo Bispo (Santos, 2023) sobre os terrenos das famílias nos Quilombos que acolhem em seu lote a casa dos/as filhos/as com suas famílias – confluindo em sentido e significado com as lajes das ocupações nas zonas periféricas e morros (favelas) do Rio de Janeiro, tal como pontuado pelo autor e observado por nós em Pedra de Guaratiba. É a laje que acolherá os membros da família que aumentam ou que se juntam aos que já migraram e lá se estabeleceram por mais tempo. Desse modo que se desenha os sobrados dos núcleos familiares dos/as quilombolas migrantes, observados em Pedra de Guaratiba (croqui 1), com três ou mais andares, além da laje que apresenta o potencial de negociação de venda, arrendamento ou construção.

Inicialmente contabilizamos na área investigada em Pedra de Guaratiba, uma média de 188 a 235 pessoas pertencente ao grupo aferido de migrantes e descendentes de Caiana dos Crioulos. A partir dos diagramas de parentescos realizados durante a pesquisa do mestrado (Santiago, 2023), foi possível identificar quatro gerações presentes de migrantes entre Caiana e Rio de Janeiro, estabelecendo uma dinâmica própria de relações afetivas, econômicas e sociais, entre os familiares, o território-quilombo e as comunidades (Caiana e Pedra), a qual a pesquisa se propõe a compreender.

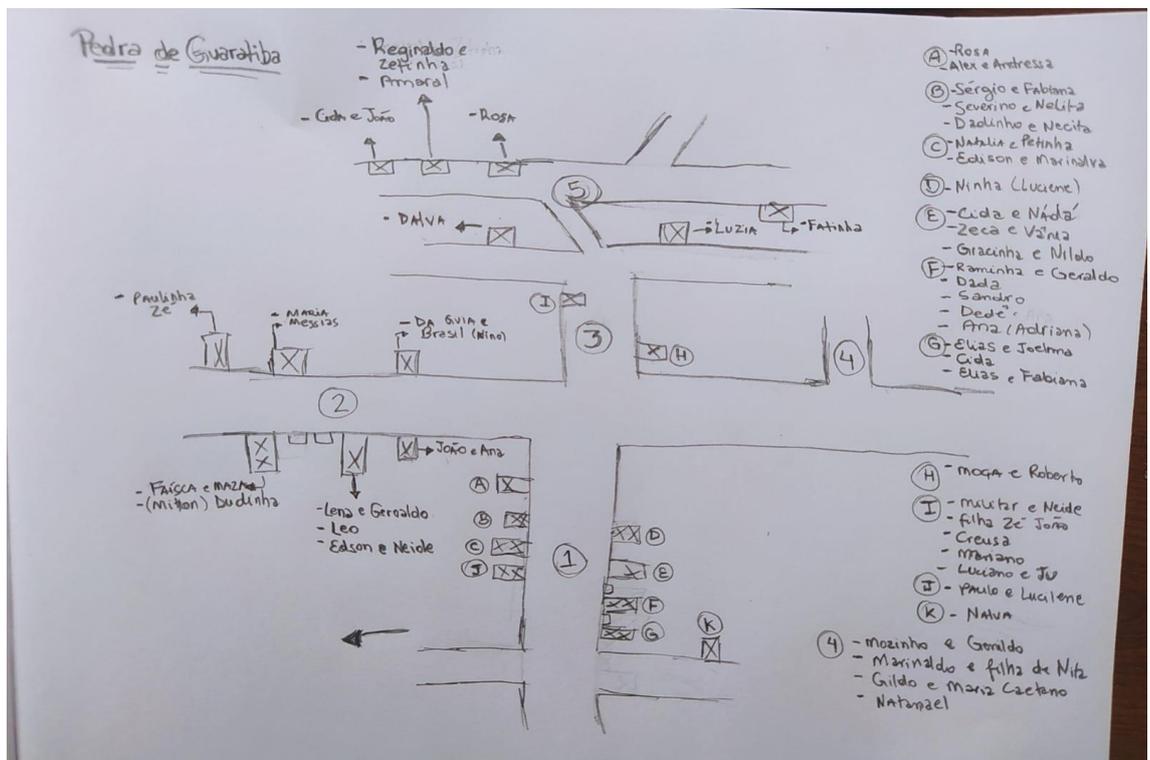
### **Algumas possibilidades de pesquisa:**

Em conversas informais com as interlocutoras em Pedra de Guaratiba (RJ), alguns dados preliminares aparecem como motivações da migração: escassez de água, condições da estrada que fica intransitável em dias de chuva e a ausência de trabalho assalariado. Além disso, entre as pessoas que tivemos acesso, algumas expressaram o desejo de retornar principalmente devido a “segurança” que é o principal motivo de desencanto com a cidade do Rio de Janeiro, e também pela saudade dos familiares. Já entre as gerações nascidas no Rio de Janeiro, não há tanta certeza se desejam ir morar na zona rural, no entanto, consideram talvez morar na “rua”, ou seja, na cidade de Alagoa Grande (PB) município do Quilombo de Caiana dos Crioulos.

Nesse sentido, pensamos que deverá ser extremamente rico termos em mente, inspiradas nas pesquisas de Sayad (1991), os diferentes significados desse processo

migratório a partir do momento da vida de cada membro da família. A pesquisa deverá, portanto, problematizar a situação vivida pelos pioneiros da rota migratória detectada, com ênfase ao discurso construído por eles para justificarem tais deslocamentos, buscando dar conta do conjunto de disposições disponíveis antes do ato de migrar, entendidas como condição indispensável para explicar tais movimento (Perez, 2009). Além dos mesmos, deveremos exercitar o ouvir antropológico (Oliveira, 2000), com os/as jovens e crianças que nasceram no Sudeste do país e lá foram socializados. Através das falas geracionais acreditamos que a interpretação da etnicidade sob a ótica de quilombolas migrantes possa auxiliar uma compreensão mais abrangente do próprio processo de reconhecimento identitário, do papel do Estado na definição dos rumos da população negra historicamente subalternizada, ao mesmo tempo em que permitirá diálogo com a situação dos que permanecem no território delimitado via política pública de reconhecimento.

Croqui 1: Distribuição espacial dos núcleos familiares migrantes em Pedra de Guaratiba (RJ)



Fonte: Acervo da pesquisa (Autora, 2023).

Na ocasião, ao buscar entender como se dá a interação da comunidade migrante quilombola com as instituições públicas de ensino e saúde, por exemplo, notamos que as

características do grupo são desconhecidas pelas mesmas. Duas escolas de ensino básico, onde estudam crianças e jovens de Caiana e/ou filhos de quilombolas nascidos no Rio de Janeiro, ficaram interessadas em cooperar no levantamento de dados e na possibilidade de um trabalho conjunto de formação em relações étnico-raciais; a ser realizado a partir da fomentação e valorização dos saberes de comunidades afro-brasileiras, sobretudo quilombolas, considerando o legado da comunidade de Caiana dos Crioulos, ali presente por meio das pessoas migrantes - além das exigências curriculares em cumprimento com a Lei 10.639/2003 sobre o ensino da “História e Cultura Afro-brasileira”.

Será realizada uma pesquisa multissituada (Marcus, 1995) na Paraíba e no Rio de Janeiro, com etnografias no quilombo e em Pedra de Guaratiba, quando serão analisadas as percepções de cada entrevistado/a sobre ficar no território ou partir, bem como, sobre o retorno daqueles que partem. Além disso, daremos ênfase às análises da interação entre “os que ficam” e “os que partem” durante as festividades, predominantes nos meses de dezembro e janeiro, quando costumam ocorrer os casamentos e batizados no quilombo.

As migrações atuais nos parecem diferentes das detectadas em períodos anteriores quando tais movimentações seguiam o calendário das atividades agrícolas do território de Caiana e o retorno correspondia em sua grande maioria o cronograma do ciclo dos cultivos. Faz-se necessário ainda investigar até que ponto migrar se firma como projeto efetivo de mudança de domicílio do núcleo familiar ou não. Em conversa com migrantes de Caiana localizados/as no Rio de Janeiro e que constituíram família com filhos/as nascidos/as na cidade, há divergência entre o casal ou filhos/as sobre o possível retorno para o quilombo. Muitos acreditam que os/as filhos/as terão mais oportunidade na cidade e por isso só voltam à passeio, outros pensam em voltar quando se aposentarem, outros antes que os pais faleçam, entre tantos outros diversos motivos que nem sempre apontam no horizonte o retorno ao Quilombo de Caiana dos Crioulos. Horizonte esse que está em constante transformação nas intenções do permanecer ou retornar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMIN, Pérez. « Le “sens du problème” chez Sayad », **Hommes et migrations** [En ligne], 1280 | 2009, mis en ligne le 29 mai 2013. Disponível em : <http://hommesmigrations.revues.org/321> Acesso em: 30 sep. 2016.

ANJOS, Rafael.S.A. **Quilombos, Geografia Africana, Cartografia Étnica, Territórios Tradicionais**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria Ltda, 2009.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe;

STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth – 2 Ed. – São Paulo: Unesp, 2011b.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *In: O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000. p. 17-36.

CUCHE, Dennys. Cultura e identidade. *In: Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 175-202.*

DIAS, Vercilene; PURIFICAÇÃO, Nathalia. Quilombola é ser, não estar. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 2021. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/quilombola-e-ser-nao-estar/>. Acesso em: 20 ago. 2021.

FORTES, Maria Ester P. **Relatório de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos**. João Pessoa: Incra, 2015.

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

GARCIA JR., Afrânio. Libertos e Sujeitos: Sobre a transição para trabalhadores livres do nordeste. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 7, vol.3, junho de 1988. Disponível em [http://anpocs.com/images/stories/RBCS/07/rbcs07\\_01.pdf](http://anpocs.com/images/stories/RBCS/07/rbcs07_01.pdf) Acesso: 20 ago. 2022

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, 2001.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117, 1995.

MENEZES, Russel Parry. Migrações: Uma experiência histórica do campesinato do Nordeste. *In: GODOI, E. P; MENEZES, M.A de; MARIN, R.A. (Orgs.). Diversidade do Campesinato*: expressões e categorias. São Paulo: Editora da UNESP, v.02, 2009.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Rio de Janeiro: Afrodiáspora, 1985. *In RATTTS, Alex. Eu sou Atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa oficial, 2006, p. 117-125.

NEVES, Delma P. **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil**. São Paulo: Unesp/Nead, 2009.

O'DWYER, Eliane C. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-82

**ÔRÍ.** Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: . Acesso em: 10 de junho de 2023.

RATTS, Alex. **Traços étnicos:** espacialidades e culturas negras e indígenas. Fortaleza: Museu do Ceará. 2009.

SANTIAGO, Marina Prado. **Mulheres quilombolas:** a (auto)afirmação étnico-racial na comunidade de Caiana dos Crioulos, PB. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, João Pessoa, 2023. Orientadora: Patrícia Alves Ramiro.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombo:** modos e significados. Brasília: INCTI/UnB; 2015.

SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu, 2023.

SAYAD, Abdelmalek. **L’immigration ou les paradoxes de l’altérité.** Bruxelles: De Boeck Université; Paris: Universitaires, 1991. p.173-235.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Contribuições Metodológicas para a Análise das Migrações. In: DEMARTINI, Zélia de Brito Fabri & TRUZZI, Oswaldo Mário Serra (org). **Estudos Migratórios: perspectivas metodológicas.** São Carlos: EdUFSCar, 2005.

ZADRA, Luís. O Rio é logo ali: da Paraíba para o Rio de Janeiro, à procura de trabalho. **Revista Sem Fronteiras.** São Paulo, nº251, p. 16-17, jun. 1997.