

Maria Taíres dos Santos*
Roberto dos Santos Lacerda**

O campo das Culturas Populares tem contribuído significativamente para o desenvolvimento de estudos que valorizem atores e atrizes sociais, historicamente vistos como coadjuvantes. A participação da população negra e quilombola na construção e manutenção de algumas das principais manifestações culturais do estado de Sergipe é um elemento central nos processos de internalização do conceito de sergipanidade. A partir das interseções e distanciamentos entre conceitos como cultura popular, cultura popular negra e quilombola, o presente artigo tem o objetivo de refletir o papel protagonista das populações negra e quilombola na produção cultural sergipana.

363

Doutor em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA-UFS). Mestre em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS/BA) com estágio na Gillings School of Global Public Health, University of North Carolina/USA. Graduação em Biomedicina pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/BA). Professor Adjunto do Departamento de Educação em Saúde da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT/UFS). Especialista em Estado e Direito de Povos e Comunidades Tradicionais (UFBA). Áreas de interesse: Saúde Coletiva, Saúde da População Negra, Disparidades em Saúde, Sustentabilidade e Saúde, Comunidades Quilombolas e Práticas Tradicionais de Saúde, Educação Popular em Saúde. Membro do Movimento Popular de Saúde de Sergipe e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI/UFS)

Quilombo, Black Culture and Popular Culture Sergipana

Quilombo, Cultura Negra y Cultura Popular Sergipana

Abstract

The field of Popular Cultures has significantly contributed to the development of studies that value social actors and actresses, historically seen as supporting actors. The participation of the black and quilombola population in the construction and maintenance of some of the main cultural manifestations in the state of Sergipe is a central element in the processes of internalization of the concept of segipania. From the intersections and distances between concepts such as popular culture, black popular culture and quilombola, this article aims to reflect the leading role of black and quilombola populations in the cultural production of Sergipe.

Keywords: Quilombo, black culture, popular culture

Resumen

El campo de las Culturas Populares ha contribuido significativamente al desarrollo de estudios que valoran a los actores y actrices sociales, históricamente vistos como actores secundarios. La participación de la población negra y quilombola en la construcción y mantenimiento de algunas de las principales manifestaciones culturales en el estado de Sergipe es un elemento central en los procesos de internalización del concepto de segipanía. A partir de las intersecciones y distancias entre conceptos como cultura popular, cultura popular negra y quilombola, este artículo pretende reflejar el protagonismo de las poblaciones negra y quilombola en la producción cultural de Sergipe.

Palabras clave: Quilombo, cultura negra, culturas populares



Introdução

O campo das Culturas Populares tem contribuído significativamente para o desenvolvimento de estudos que valorizem atores e atrizes sociais, historicamente vistos como coadjuvantes. Tratar como protagonistas dos seus saberes e fazeres nas artes e na cultura valorizar a contribuição desses saberes, fazeres e de seus detentores, sejam eles pessoas, grupos ou comunidade, configura-se como forma de subversão à lógica hegemônica do pensamento eurocêntrico que recorrentemente os menospreza.

Em Sergipe, a vasta riqueza de manifestações culturais foi construída a partir da importante contribuição de povos africanos. Estes foram trazidos desde o processo inicial de exploração da Capitania de Sergipe Del Rey, por volta do final do século XVI e início do século XVII. O contingente tornou-se numericamente mais significativo a partir do final do século XVIII, decorrente do cultivo da cana-de-açúcar. Dentre os processos de resistência ao regime escravocrata e de reafirmação dos valores culturais africanos e afro-brasileiros, a formação de quilombos foi uma das principais e mais efetivas estratégias.

Atualmente, segundo a Fundação Cultural Palmares (FCP), Sergipe acolhe em seu espaço geográfico 32 comunidades quilombolas certificadas¹. Comunidades que fazem parte da nossa memória histórica e cultural. É nesse sentido que evidenciar Sergipe como um estado protagonista da cultura afro-brasileira se faz necessário, pois

Embora a escravidão tenha um lugar reconhecido na formação da nação brasileira, e algumas cidades brasileiras mostrem com orgulho seu caráter afrodescendente, o Brasil tem mantido uma relação ambígua com seu passado escravo (CICALO, 2016, p. 49).

Em Sergipe, por vezes, tem-se a impressão de que o fato histórico do estado não ter recebido pessoas diretamente do continente africano, dentre outros fatores, contribuiu para a invisibilidade e

1 Informação atualizada até 22 de abril de 2021. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br>>.

negação da presença negra no estado. Diante do exposto, o objetivo central deste artigo é discutir a influência da cultura negra quilombola na cultura popular sergipana.

Cultura, Cultura Popular e Identidade: Encontros e distanciamento entre cultura negra e identidade nacional

O conhecimento de um povo sobre a sua própria história e cultura, se constitui enquanto um importante e fundamental instrumento de sobrevivência e autonomia. É nesse sentido, que um dos principais teóricos afrocentristas, Molefi K. Asante (2009), ressalta que a cultura é elemento crucial e determinante na construção da emancipação física e mental das pessoas de origem e ascendência africanas, em particular, e da humanidade, de maneira geral.

A tentativa de rompimento com os laços culturais, que ocorreu e ainda ocorre com africanos em diáspora no Brasil, é um mecanismo utilizado pela elite dominante para a manutenção e exclusividade nos espaços de poder. A imposição de denominações generalizadas, e o impedimento de se expressar através da língua nativa são exemplos disso, parte de uma estratégia para dominar povos originários e africanos. Sobre essa questão, o grande intelectual brasileiro, o quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, nos aponta que:

Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores, ao generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar. Com relação aos africanos, também aprendi na escola várias versões. Uma delas é a de que pelo fato dos índios terem se rebelado contra o trabalho escravo os portugueses resolveram trazer o povo da África, porque esses se-



riam mais “dóceis”, portanto, mais facilmente “domesticáveis”. No entanto, os povos africanos, assim como os povos pindorâmicos², também se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas auto-denominações. Os colonizadores, ao chamá-los apenas de “negros”, estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação (SANTOS, 2015, p. 27-28).

Uma outra forma utilizada para destituir esses povos de seus valores socioculturais e consequentemente atacar suas identidades, diz respeito à religiosidade.

“Faz-se por bem entendermos que as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (SANTOS, 2015, p. 38).

A catequização se configura como um processo de aculturação dos povos originários, mas tanto estes, quanto os povos africanos considerados “sem alma”, passaram a construir estratégias de resistência, a partir de uma confluência entre as suas práticas religiosas e as do dominador.

Em uma perspectiva de resistência cultural, essas identidades vêm sendo constantemente ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra os povos tradicionais. Pensando identidade em um contexto mais contemporâneo, de mundo globalizado, onde as dinâmicas e relações estabelecidas são outras, o autor Stuart Hall (2006) chama atenção para o surgimento de novas identidades, e que estas tem fragmentado o indivíduo moderno, o qual antes era visto como unificado:

2 Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul. O autor utiliza esse termo como exercício de descolonização da linguagem e do pensamento (SANTOS, 2015).

Assim a chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p. 7).

Hall (2006) explica que há uma fragmentação de paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, raça, etnia e nacionalidade, que é fruto de uma mudança estrutural a qual tem transformado as sociedades modernas. Dessa forma, o que antes se entendia enquanto localizações sólidas dos indivíduos, tem passado por transformações, as quais têm abalado a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados.

Essa é uma discussão importante a ser levantada principalmente quando refletimos sobre o contexto da diáspora, pois nesta, as identidades são numerosas. *“Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas”* (HALL, 2003, p. 30). Sobre essa realidade, Asante (1996) afirma que devemos estar preparados para lidar com o tema complexo das “culturas misturadas”, tendo o cuidado de separar as superposições em termos de definições, explicações e soluções culturais, para a partir disso determinar de que modo elas se juntam ou se diferenciam em determinados ambientes.

Um dos termos que tem sido aplicado para descrever as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas é o “hibridismo”. Em estudos construídos a partir da sua experiência diaspórica vivenciada no Caribe e Grã-Bretanha, Stuart Hall (2003) observa que a hibridização ocorre no contexto da diáspora e no processo de tradução cultural³ que os sujeitos experimentam para se habituarem às matrizes culturais diferentes da sua de origem.

3 Stuart Hall (2000) define como tradução cultural, o processo de negociação entre novas e antigas matrizes culturais, vivenciado por pessoas que foram dispersadas de sua terra natal. Elas têm em consequência disso, uma cultura que não as assimila e, ao mesmo tempo, não perdem completamente suas identidades originárias. Mas precisam dialogar constantemente com as duas realidades (SOUZA, 2012).



Na experiência brasileira, o debate sobre identidade ganha notoriedade principalmente a partir do fim do período colonial, onde o país passa a se constituir como nação. A elite política e intelectual da época, ao discutir os fundamentos dessa identidade nacional tinha como preocupação central a diversidade racial. Muito influenciada por fontes europeias e norte-americanas, a partir de uma abordagem raciologista, influenciada pelo determinismo biológico, acreditavam na inferioridade da raça negra e degenerescência da mestiça, julgando que estas gerariam influência negativa e faria do brasileiro um povo inferior.

A solução encontrada pela “tal elite” foi tentar reduzir a pluralidade de raças em uma única coletividade, a partir de uma proposta eugenista que visava o branqueamento da população. Propostas que iam desde enxergar a mestiçagem como fase transitória, a qual com o tempo diluiria os negros e a nação brasileira seria branca com o passar dos séculos. perpassando a proposta de institucionalização das diferenças, pois não se acreditava que a miscigenação resultaria no embranquecimento, mas sim no enegrecimento da população, então não se deveria considerar índios, negros e mestiços como indivíduos iguais a raça branca e por isso seriam necessárias modificações na responsabilidade penal. Se esta última tivesse sido aplicada, talvez o Brasil tivesse construído uma espécie de *apartheid*, cuja dinâmica teria levado a consequências e resultados imprevisíveis (MUNANGA, 2019).

Por outro lado, por volta dos anos trinta do século passado, a solução sugerida se dá a partir de um maior distanciamento do debate biológico, passando o conceito de “raça” a caminhar no plano cultural. Tendo como principal formulador dessa linha de pensamento Gilberto Freyre:

A grande contribuição de Freyre é ter mostrado que negros, índios e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira; influenciaram profundamente o estilo de vida da classe senhorial em matéria de comida, indumentária e sexo. A mestiçagem, que no pensamento de Nina e outros causava dano irreparável ao Brasil, era vista por ele



como uma vantagem imensa. Em outras palavras, ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de Casa Grande e Senzala permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada (MUNANGA, 2019, p. 83).

Essa é uma proposta que consolida o mito de única coletividade que a elite brasileira vinha construindo por muito tempo, e introjeta ideologicamente a ideia de que essa mistura tanto biológica quanto cultural gerou uma sociedade sem preconceito, estabelecendo-se assim o mito da democracia racial. Essa ideia de igualdade e harmonia, tem

370



influenciado negativamente na construção de uma identidade política mobilizadora em defesa de plena cidadania e contra a exclusão das classes populares das esferas mais importantes da vida nacional (MUNANGA, 2019, Orelha do livro).

A mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados do século XX, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade uniracial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma nova civilização, ou melhor, uma verdadeira raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultantes da mescla e da síntese das contribuições dos stocks raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural (MUNANGA, 2019, p. 91).

É a partir da década de 1970 que surgem vozes discordantes que apontam para a necessidade de reconhecer o Brasil como uma sociedade plurirracial e pluricultural. Nomes como Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, deram contribuições significativas no combate a alienação do processo de construção da identidade de negros e mestiços. Essa luta que é encabeçada pelos movimentos negros contemporâneos enfatiza o resgate da identidade étnica e o combate a ideia de uma identidade mestiça, que sempre foi encampada pela elite dominante como estratégia de dominação.

A experiência brasileira nos mostra o quanto a cultura também está relacionada ao campo das lutas e das disputas de poder. Em “Notas sobre a desconstrução do ‘popular’”, Stuart Hall (2003) busca entender essa questão não dentro de uma visão binarista, onde a cultura popular é romantizada ou manipulada. Pensa-se a cultura popular enquanto um terreno de luta e resistência, e ao mesmo tempo de apropriação e expropriação. Esse termo “popular” é inclusive muito criticado pelo próprio autor, visto que há uma variedade de significados e que nem todos eles podem ser úteis aos estudos da cultura.

A cultura popular se configura como um campo onde se estabelece uma tensão contínua com a cultura dominante. Essa perspectiva dialética que Hall (2003) apresenta, nos permite entender que a cultura tanto é lugar de exercício do poder hegemônico, quanto um lugar de disputa contra hegemonia. É um campo de batalha, onde se tem vitórias e derrotas, ambas inconstantes, sendo apenas a luta um processo permanente. *“A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência”* (HALL, 2003, p. 246).

Nesse campo de batalha, a resistência concreta à ideologia nacional de unidade cultural imposta pela classe dominante é representada pelos quilombolas, indígenas, ciganos, religiosos de cultos de matriz africana, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, pescadores artesanais, marisqueiras, mangabeiras, ribeirinhos, sertanejos, jangadeiros, pantaneiros, caatingueiros, e entre outros mais povos e comunidades tradicionais espalhadas



por todo território brasileiro. O Decreto 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais os define como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição (BRASIL, 2007, p. 1).

Os povos e comunidades tradicionais preservam uma relação profunda e sagrada com a natureza, diferentemente da concepção ocidental que a enxerga como algo que deve ser dominado, explorado, a partir de uma relação de suposta superioridade do homem referente ao meio natural. Essa relação de superioridade constrói separações e categoriza aquilo que diz respeito à natureza, ao que diz respeito à cultura:

É natural tudo que se produz sem a ação humana, aquilo que existiu antes do homem e que existirá depois dele, como os oceanos, as montanhas, a atmosfera e as florestas; é cultural tudo que é produzido pela ação humana, sejam objetos, ideias ou ainda certas coisas que estão a meio caminho entre os objetos e as ideias, aquilo que chamamos de instituições: um idioma, a Constituição francesa, ou o sistema escolar, por exemplo (DESCOLA, 2016, p. 7).

A separação entre cultura e natureza não é algo universal, apesar de sermos tentados a achar isso. Por meio da religiosidade, mestre Nego Bispo buscou compreender as diferenças e interlocuções entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta de povos afro-brasileiros e indígenas, e aponta como norteadora a forte relação destes últimos com a natureza:

Nas religiões de matriz afro-pindorâmicas a terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não



são daninhas. Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas. As pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida (SANTOS, 2015, p. 41).

Ailton Krenak (2019) considera que há uma relação de organicidade muito forte entre esses povos e a natureza, e é justamente essa relação que mais incomoda as grandes corporações, as quais têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses povos do seu lugar de origem. Para as grandes corporações o que importa é a transformação dos recursos naturais em lucro, tudo em nome do desenvolvimento da humanidade.

Aspectos históricos e culturais do quilombo em Sergipe

O processo de exploração das terras sergipanas pelos portugueses colonizadores ocorreu entre finais do século XVI e início do século XVII. Desde esse período, se tem indícios tanto da presença africana na Capitania de Sergipe del Rey, quanto de processos de organização e resistência de povos negros ao regime escravocrata, pois “*por esse tempo os negros de Sergipe abandonaram as fazendas e reunidos com outros da Bahia, formavam grandes mocambos no palmares de Itapicurú*” (FREIRE, 1891, p. 36).

Assim como quilombo, o termo mocambo é um vocábulo de origem quimbundo. O desconhecimento do verdadeiro significado dos mesmos pelas autoridades portuguesas, fizeram dos dois sinônimos (NASCIMENTO, 2018).

A chegada de africanos na Capitania de Sergipe se intensifica com a substituição da exploração de mão-de-obra nativa⁴. A econo-

4 A Lei Régia de 3/7/1609 proibiu a escravização de índios e entregou sua civilização e catequese à Companhia de Jesus. Ao longo do tempo houve idas e vindas: a administração religiosa foi reafirmada (Lei de 9/4/1655), depois proibida (Lei de 12/9/1663), restaurada (Lei de 1/10/1680 e Regimento das Missões de 21/12/1686) e definitivamente revogada pelo marquês de Pombal em 1755. (FREITAS & BAHIA, 2017, p. 4).

mia da época baseava-se predominantemente na pecuária e culturas de mantimentos, o cultivo da cana-de-açúcar era ainda muito pequeno. Os engenhos vieram atuar de maneira mais forte anos mais tarde.

Nas terras sergipanas, o processo de organização e enfrentamento ao regime por parte dos africanos e seus descendentes não se deu de forma pontual, apenas na sua chegada. Ele também esteve presente em meados do século XVII, após a guerra contra os holandeses. Os negros sem a rígida fiscalização do período da guerra, “abandonam as fazendas e reúnem-se em mocambos” (FREIRE, 1891, p. 153). Segundo Nunes (2002), na década de 1660 estes predominaram nas regiões do rio Real, do Baixo S. Francisco e, especialmente, às matas de Itabaiana.

Os quilombos tornam-se cada vez mais frequentes em Sergipe Del Rey, num período concomitante ao amplo processo organizativo do Quilombo dos Palmares. Isso pode nos sugerir conexões do ponto de vista simbólico, pois a possibilidade dessa organização ser recriada aqui no Brasil, e ter se constituído em grandes proporções como foi Palmares, pode ter influenciado no imaginário social dos africanos e seus descendentes, e estimulado a criação de assentamentos sociais por todo território.

Após a guerra que culminou no assassinato do líder palmarino Zumbi, Nascimento (2018) sugere a possibilidade da continuidade de Palmares:

A trajetória de Palmares seguiu, grosso modo, a direção Sul. Nos meados do século XVIII levanta-se o grande quilombo de Sergipe, tão forte quanto Palmares. A ausência de estudos mais profundos impossibilita que se estabeleça uma ordem cronológica fidedigna e ao mesmo tempo as relações entre os quilombos dos séculos XVII/XVIII no Nordeste. Entretanto, é fácil perceber que, pelo menos em termos geográficos, o quilombo de Sergipe é a continuação do movimento migratório dos quilombolas rumo ao Sul da região (p. 110).

Sergipe Del Rey era a menor das províncias do Império. Não tinha autonomia para importar mão-de-obra diretamente da África



ca. Subordinada à província baiana, recebia os africanos vindos de Salvador. Segundo Mott (1987), em meados do século XVIII a província tem um número reduzido de africanos originários sendo escravizados, possuindo predominante número de crioulos e mestiços.

Os anos finais do século XVIII, é marcado por uma recuperação do tráfico de africanos, principalmente envolvendo as relações entre Salvador, Recife e Costa da Mina. Sem a concorrência das Antilhas, o preço por cada africano escravizado caiu e possibilitou que os senhores de engenho baianos, e possivelmente os sergipanos, comprassem um número maior destes. Esse é um período marcado pelo aumento da produção de açúcar, bem como, pela quantidade de viagens anuais para a África em busca de relações comerciais em torno de mão-de-obra (SANTOS, 2010).

Esse pode ser um dos motivos para o grande crescimento da população escravizada em Sergipe no início do século XIX, chegando a alcançar o índice de 1/3 dos cerca de 55 mil habitantes, como aponta Mott (1986). Quando a Lei Áurea foi promulgada em 1888, os escravizados representavam 5,6% da população, essa diminuição percentual ocorreu gradativamente ao longo do século. A proibição do tráfico internacional pode ter colaborado nesse sentido (NUNES, 2006).

Quanto à formação de quilombos em Sergipe no século XIX, sua abrangência geográfica era significativa. De acordo com Cardoso (2005), a maior concentração se deu na região do vale do Cotingui-
ba, onde era expressivo o número de engenhos e de mão-de-obra
escravizada. A partir da Lei do Ventre Livre⁵, sentindo que esta não
atendia aos anseios da população escravizada, as fugas dos enge-
nhos e a organização em quilombos tornaram-se constantes, levan-
do o Presidente Luís Soares d'Azevedo Macedo a se manifestar:

Alguns escravos mal aconselhados, e imbuídos da falsa ideia de que se acham de todos livres do cativeiro pela lei no 2040 de setembro, e que não gozam de sua

5 Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871 declara a condição de livre aos filhos da mulher escrava que nascerem desde a data da lei.

liberdade porque os seus senhores a isso se opõem, se têm refugiado nas matas, e reunidos em quilombos [...] (MACEDO⁶ apud SANTOS, 1992, p. 34).

É importante salientar que as fontes primárias e secundárias constituídas principalmente a partir de relatórios oficiais e jornais, que abordam notícias sobre os quilombos, foram documentos produzidos pela elite dominante e, portanto, geralmente elas expressam suas opiniões e valores sobre os africanos e seus descendentes fugidos. Não é à toa que a memória que se tem nesses registros, se resume aos momentos de conflitos e de repressão aos quilombos, contendo uma forte narrativa de criminalização.

Além dos quilombos, a comunidade de negros escravizados também se organizava por meio de revoltas. Estância, Santo Amaro e São Cristóvão foram palcos de diversas delas. Destaca-se a revolta de 1763 citada por Freire (1891, p. 200) “A raça negra alia-se à sua companheira de martírio⁷, contra o atentado do branco e efetuam uma invasão em São Cristóvão, em 1763, levando pânico às famílias”, bem como, em 1808 as revoltas protagonizadas pelos gêges também em São Cristóvão (SANTOS, 2010).

Na África, a média de cada quilombo chegava a mil habitantes. No Brasil, Palmares congregou mais de vinte mil. Em Sergipe, os quilombos na sua maioria compunham-se de dez a quinze indivíduos. Diante disso, por estratégia, os quilombolas evitavam confrontos diretos com as forças do governo e atraíam as tropas para o recesso das matas e lá, em movimentos rápidos, levavam-nas a um desgaste de energia constante e desesperados (SANTOS, 1992). Destaca-se o quilombola mais astuto, João Mulungu⁸, considerado o Zumbi sergipano e que viveu despistando as tropas por oito anos.

Sobre a influência cultural há controvérsias entre autores no que tange a composição étnica dos nascidos em África. Segundo

6 Arquivo Público do Estado de Sergipe (APES), SP1 pacotilha 575.

7 A “companheira de martírio” a que o autor se refere são os índios.

8 Ver sobre em DOMINGUES, P. João Mulungu: a invenção de um herói afro-brasileiro. História: Questões & Debates, Curitiba, vol 63, n.2, p. 211-255, jul./dez. 2015. Editora UFPR.

A conexão entre saúde e cultura também pôde ser percebida enquanto prática tradicional exercida não somente por africanos, mas também pelos seus descendentes. A prática de mutilação dentária, oriunda de povos de diferentes regiões africanas, era utilizada como forma de reconhecimento entre as pessoas de um mesmo grupo e, também, perante os outros. Recentemente tribos indígenas têm reproduzido tal prática como forma de tornar mais fácil a limpeza dos espaços entre os dentes¹⁰:

Digno de nota são as alterações dentárias: quatro dos fujoês possuíam dentes limados (pontagudos), sendo dois do Congo e curiosamente, dois nacionais: a par-da Isabel e o mestiço Joaquim, demonstrando o quão forte ainda na segunda metade do século passado era a influência estética ou ritual africanas, assimiladas inclusive pelos mestiços (MOTT, 1987, p. 136).

378



A relação saúde-doença aparece principalmente através do detalhamento da aparência física nos anúncios de jornais. As marcas dos castigos e as doenças aparentemente visíveis, denunciavam as condições do tratamento ao qual os escravizados eram submetidos por seus senhores na província de Sergipe Del Rey.

Começemos pelos pés dos escravos: como o uso de sapato era reservado aos cidadãos livres, frequentemente os anúncios referem-se aos pés dos cativos como grossos, rachados malfeitos, com bicho, fora de articulação, inchados, com cravos dificultando o andar. Alguns são mancos ou faltos de alguns dedos. Os joelhos são descritos como grossos ou inchados, as pernas zambras: um deles, “quando caminha cai a banda para os lados carregando o esqueleto”. Certos têm a virilha quebrada e algumas negras só podem “caminhar muito descansado” certamente por causa de reumatismo ou problemas ortopédicos. É, contudo, na epiderme e que mais se notavam os efeitos de várias

10 Ver sobre em KUBASKI, D. Dentes esculpidos pela tradição. *Jornal Gazeta do Povo*. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/dentes-esculpidos-pela-tradicao-7z2eomhck6sdiusxb0v7b5fy/>>. Acesso em: 30 de março de 2021.

doenças; muitos mostravam a cara, pescoço cobertos de “pano” uma dermatose ainda muito comum no Nordeste (pitíriase versicolor). Outro tanto tinha sinais de bexiga (varíola) por todo o negro corpo, ou “cicatrices das bichas”. As mãos calejadas destes trabalhadores forçados ostentavam marcas doentias: dedos aleijados, ralados, rombudos, faltos de unhas causados por panariz, unhas podres e comidas por “afomentação”, mãos sarnentas, dedos bichentos. Vários são os que têm sinais na cabeça: cicatrizes, queimaduras, falta de cabelo devido a feridas ou cutiladas, orelhas cortadas, carnosidade no queixo ou bochecha provenientes de dor de dente ou feridas. Dentes podres ou falta de dentes também se repetem miudamente. Os olhos destes escravos espelham facetas subjetivas das vidas destes infelizes: são fundos, amortecidos, vagarosos; às vezes referidos como esfumaçados ou vermelhados. Alguns defeituosos, há vesgos outros com carnosidades e feridas oculares. (MOTT, 1987, p. 141).

379


Cardoso (2005) sugere que as motivações mais comuns para as fugas masculinas, seria o castigo físico. Mas no caso das mulheres, outro suposto motivo poderia ser o assédio e/ou abuso sexual dos feitores, senhores e agregados. Alguns anúncios com teor erótico, denotavam uma duplicidade de sentido em que a busca não era apenas por uma mercadoria perdida.

Num desses anúncios, publicado no jornal aracajuano *O Raio*, em 1880, o juiz Gonçalo Vieira de Melo (1822-1884) reclamava a fuga de sua escrava Eufrásia, cuja compleição era corpulenta e, acrescentou, ainda é moça.¹¹ Ser moça, além de juventude, também denotava condição de ser sexualmente virgem. Situação, aliás, muito apreciada pelos escravocratas para iniciação dos filhos ou abuso próprio (CARDOSO, 2005, p. 61).

Em 1859, foi publicado no *Jornal Correio* um caso de estupro ocorrido em Aracaju contra a escrava Laurentina:

11 *O Raio*. Aracaju, 25/07/1880, n. 189, p. 4.

(...) menor de oito anos, propriedade do funcionário público José Joaquim Moreira. O crime foi confessado pelo menor Nicolau Teixeira da Cunha, que acusou como seu parceiro o caixeiro português Antônio Pereira da Silva. Este alegou ao subdelegado que apenas tratara de lavar a menina por estar ensanguentada e chorando. Ele fora desmentido pela vítima e por um moleque da casa que levava a negrinha a pedido do caixeiro. O corpo de delito foi procedido pelos doutores Manuel Antunes de Sales (1817-1864) e pelo baiano Francisco Sabino Coelho de Sampaio. Os médicos declararam achar a menor *'estuprada e com as partes sexuais tão dilaceradas, intumescidas e ensangüentadas que fazia consternar'*.¹² Sendo assim, escravas virgens e pueris eram objetos de desejo tanto de adolescentes quanto de adultos (CARDOSO, 2005, p. 61 e 62).

380



Diante de tais registros, a afirmação de Dom Marcos de Souza, endossada por Mott (1987), de que em Sergipe havia um melhor tratamento, se comparado com outras regiões nordestinas para com os escravizados, torna-se incoerente. Essa afirmação relativiza o sofrimento vivido pelos escravizados na capitania de Sergipe Del Rey, sofrimento esse que atinge não somente o plano físico, mas também espiritual e mental. O elo com o seu povo, com a sua terra, havia sido quebrado e nem todos que aqui chegaram conseguiam se inserir no conjunto da sociedade e criar raízes, algo tão fundamental para a sobrevivência de qualquer ser humano.

Os quilombos tiveram presença constante na história de Sergipe. Santos (2010) aponta que aqui, estes, não tiveram grandes proporções, nem desenvolveram uma economia própria em seus redutos. Quem sabe talvez, essa posição se justifique pelo fato de que as fontes não retratam os quilombos de uma outra forma que não seja a criminalização e repressão. Por outro lado, o próprio tamanho do território sergipano poderia ser desfavorável para uma permanência fixa, com acampamentos maiores, sem que caíssem novamente nas mãos dos seus senhores e sujeitados ao cativeiro.

12 Correio Sergipense. Aracaju, 30/12/1859, n. 89, p. 3.

No final do século XIX, o quilombo continuava a desempenhar o seu papel histórico e cultural, e aparecia como sopro de esperança para o conjunto dos povos africanos e afro-brasileiros escravizados. Esse período é marcado pelo fim do regime escravocrata, mas a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888 não foi o suficiente para desfazer uma organização construída ao longo de quatro séculos, sobretudo diante da reestruturação da economia dominante que excluiu principalmente os ex-escravos.

O quilombo agora sobrevive e perdura absorvendo novos elementos, e inaugura o século XX como caracterização ideológica. Com o fim do antigo regime, também terminou a concepção desse estabelecimento como resistência à escravidão. Em um momento de definição da nacionalidade, a produção intelectual passa a se debruçar sobre tal fenômeno, buscando seus aspectos positivos como reforço de uma identidade histórica brasileira (NASCIMENTO, 2018).

381
»»»»»

A necessidade de reexaminar essas formulações surge fortemente, visto que as ideias hegemônicas não se adequavam aos anseios e necessidades dos povos afro-brasileiros. Estes que sentem na prática os efeitos do passado se reverberar no presente, devem ter as suas vivências e seu olhar como fatores norteadores e imprescindíveis em qualquer elaboração construída.

Os quilombos sergipanos continuam presentes na memória de cada lugar, que, sobretudo, carregam significados que remetem a esse período histórico. Seja o Porto da N'Angola em Estância; os Mocambos em Porto da Folha, Aquidabã, Carmópolis e Frei Paulo; seja Palmares de Riachão do Dantas e o Zumbi em Poço Verde. Seja o Sítio Alto e Serra da Guia, esses lugares e seus povos representam a vivacidade da nossa luta, cultura e história do povo afro-brasileiro em terras sergipanas.

Considerações finais

Há como se falar de cultura popular sergipana e sergipanidade sem reconhecer o protagonismo negro e quilombola na produção cultural do estado?

Sergipe, apesar de ser o menor estado do país em área, é um gigante quando analisamos a riqueza na quantidade e diversidade das manifestações culturais populares presentes em seu território. Não é possível falar de cultura popular sergipana sem reconhecer o protagonismo negro e quilombola na construção e manutenção das principais manifestações culturais do estado, bem como na construção da identidade do povo sergipano.

O reconhecimento da importância da população negra e quilombola no processo formativo da sergipanidade, a partir da ideia de pertencimento, é tarefa imprescindível para o fortalecimento do reconhecimento identitário do povo do estado. Essa tarefa deve transcender o discurso de “influência/contribuição negra” e assumir, reconhecer e valorizar o protagonismo negro nesse processo.

Uma simples análise das principais manifestações culturais sergipanas, representadas no Largo da Gente Sergipana¹³, na capital Aracaju nos permite constatar a determinante participação negra na produção cultural e na construção da sergipanidade. Nas oito esculturas, que representam: Lambe Sujo e Caboclinhos, Chegança, Cacumbi, Taieira, Bacamarteiro, Reisado, São Gonçalo e Parafuso, identifica-se o papel preponderante das comunidades negras e quilombolas na produção e manutenção dessas manifestações.

No Lambe Sujo e Caboclinhos, expressiva celebração negro e indígena, que reconta a trajetória de luta e resistência dos escravizados numa grande ópera a céu aberto, passando pela Taieiras, manifestação afro-brasileira, que assume um caráter religioso ao incorporar o culto em louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, santos conhecidos com protetores dos negros. O Parafuso tem sua gênese na luta pela liberdade dos escravizados, que buscavam os quilombos e em situação de fuga, usavam anáguas das sinhás e chapéus brancos em formato de cone e passavam pelos canais despertando pavor e medo. Apesar de não ser uma celebração exclusiva sergipana, o São Gonçalo de Laranjeira, do quilombo

13 Monumento que celebra a algumas das principais manifestações culturais e a identidade do povo sergipano. Inaugurado em 2018, possui 8 esculturas de 7 metros integradas à paisagem natural do Rio Sergipe em Aracaju.



Mussuca, torna-se referência e destaque ao incorporar e exibir traços marcantes de matriz africana.

O simples exercício de análise da gênese dos principais representantes da cultura popular sergipana, traz como apontamentos, obrigatoriamente: a) Impossível pensar cultura popular de Sergipe sem reconhecer a participação protagonista da população negra e quilombola; b) A resistência negra e quilombola ao regime escravocrata e à lógica racista da sociedade brasileira, se deu, entre outros aspectos pela produção cultural; c) A articulação com manifestações culturais europeias foi uma estratégia de resistência e conservação da vida e cultura afro-brasileira.

A produção do conhecimento sobre cultura popular em Sergipe deve ter como imperativo científico/moral e de reparação étnico-racial, o reconhecimento do protagonismo negro e quilombola na formação cultural do estado.

Referências

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In*: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, p. 93-110, 2009.

ASANTE, Molefi Kete. The principal issues in afrocentric inquiry. *In*: ASANTE, Molefi Kete; ABARRY, Abu Shardow. (orgs.). **African Intellectual heritage**: a book of sources. Filadélfia: Temple University Press, 1996.

BRASIL. **Decreto Federal no 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 8 ago. 2007, p. 316. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>. Acesso em: novembro de 2020.

CARDOSO, A. Escravidão em Sergipe: fugas e quilombos, século XIX. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 34, 2003-2005, p. 55-73.

CICALO, André. Uma voz para o passado: A construção de patrimônio da escravidão na região portuária do Rio de Janeiro. *In*: MATTOS, Hebe (Org.). **História oral e comunidade**: Reparações e culturas negras. São Paulo: Letra e voz, p. 49-70, 2016.

DESCOLA, Philippe. Outras naturezas, outras culturas. Editora 34., 1ª Ed., jan, 2016.

DOMINGUES, Petrônio. João Mulungu: a invenção de um herói afro-brasileiro. **História: Questões & Debates**, Curitiba: Editora UFPR. V. 63, n. 2, p. 211-255, jul./dez. 2015.

FREIRE, Felisbello Firmo de Oliveira. **História de Sergipe (1575 - 1855)**. Rio de Janeiro, 1891.

FREITAS, Rodrigo Bastos de; BAHIA, Saulo José Casali. Direitos dos Índios na Constituição de 1988: Os Princípios da Autonomia e da Tutela-Proteção. **Prim@ Facie**, v. 16, n. 32, p. 1-42, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (org). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

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

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Humanitas, 2013.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUBASKI, D. **Dentes esculpidos pela tradição**. Jornal Gazeta do Povo. Disponível em:<<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/dentes-esculpidos-pela-tradicao-7z2eomhck6sdiusxb0v7b5fy/>>. Acesso em: 30 de março de 2021.

MOTT, Luiz. Sergipe Del Rey - população, economia e sociedade, Aracaju, Fundesc, 1986. MOTT, Luiz. O escravo nos anúncios de jornal de Sergipe. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 29, 1983-1987 p. 133-147.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 5. ed. 1. reimp., 2019.

NASCIMENTO, Beatriz, 1942-1995. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual**: Possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NUNES, Maria Thétis. O Escravo Negro e as Culturas de Subsistência de Sergipe d'El Rei. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 33, 2000-2002 p. 199-207.



_____. **Sergipe Colonial I**, São Cristóvão: Editora da UFS\Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília. INCTI, UnB, 2015.

SANTOS, J. C. Um olhar sobre homens e mulheres africanos: indícios da vivência africana nas terras sergipanas (1790-1850). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 40, p. 43- 68, 2010.

SANTOS, Lourival Santana. Quilombos e Quilombolas em terras de Sergipe no século XIX. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, n. 31, p. 31-43, 1992.

SOUSA, Leila Lima. **O processo de hibridação cultural**: prós e contras. *Revista Temática*, a. 9, n.03, mar, 2012.

